وبه نستعين

# هذا كتاب حقايق الاصول نبذة

## من تصنيف المرحوم المغفور المبرور الواصل الى جنات النعيم الحاج حاج ملا عبد الرحيم اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اسس مبانى الاحكام بتمهيد قواعد الدين وهدى قوانين الاصول لتهذيب حقايق شرايع سيد المرسلين وشيد المستصعب من المسايل باشارات مشكوة فطن الكملين وهذب غاية المامول بازهار نتايج افكار بحور الكاملين وحدد معالم الدين بزبدة تاسيس المبانى من الفضلاء الماهرين وسدد صوائب سهام الناقدين لتفريع للطالبين والصلوة والسلام على المبعوث لتكميل نفوس العالمين محمد الذريعة للممكنات والغاية القصوى فى الامكان والتكوين المرسل الى العام والخاص بالسنة السنية البهية والكتاب المبين المامور بتبليغ الاوامر والنواهى الى جميع المسلمين المنسوخ بشريعته شرايع الانبياء باجماع المؤمنين وعلى آله مناهج الحق ومصابيح مسالك اليقين المنصوبين من الله للوصول لارشاد المسترشدين لا سيما ابن عمه المبين لمجمل ما ورد من اشرف الخلايق اجمعين والمقيد للمطلق كلام الشريف المبارك المبين المظهر للعدل والتقوى ومنه قوام الملة صلوات الله عليه وعلى اولاده المنتجبين **وبعد** فيقول الغريق فى بحار الامال والامانى والمتعطش الى شرب زلال الفيض الربانى **عبد الرحيم** بن على النجف آبادى عفى عن جرائمهما الكريم البارى انى بعد ما صرفت عمرى فى تحصيل الاحكام الدينية وتشييد المبانى للقواعد الاصولية صنفت كتاب حقايق الاصول ولعمرى انه كتاب جامع لاصول علم الاصول ومخزون بجلايس ما ابتكره القدماء البارعون ومشحون بجواهر اسئلة العلماء المتاخرين ينتفع به الذكى الاوحدى الالمعى النظر الصائب والفكر الثاقب حتى يخرج لا يبرح من كون المرجع للناظر الماهر لاصلاح ما يعثر من القلم فانه دأب العلماء الاكابر ورتبته على مقدمة ومناهج ثلث وخاتمة وما توفيقى الا بالله ولا ارجو سواه عليه توكلت واليه المرجع والماب

**مقدمة** معرفة اصول الفقه مقدمة للاجتهاد لانه عبارة عن استنباط الاحكام الفرعية عن الاحوال العارضة للادلة وهو موقوف على معرفتها مما تكون منشاء لها فهى مقدمة واجبة على وجه الكفاية دون العينية لما سيجيئ فى الاجتهاد والتقليد فقد مر ايضا كك والا لزم تحقق التابع بدون المتبوع ومن يخرج عن التبعية وهو خلف وكذا لا تكون واجبة نفسية معرفة اصول الدين لانها مقدمة لصحة العبادات ومع ذلك واجبة بنفسية ايضا فلها وجوبان احدهما نفسى عينى يستلزم تركها العقاب على كل واحد من المكلفين مطلقا لاجل وجوبها الذاتى ترتب لو ضعها من النجاسة ولما اعليها وثانيهما مقدمى عينى لكونها شرطا لصحة الاعمال المطلوبة من كل مكلف عينا ويستلزم تركها فسادها ويترتب العقاب على ترك ذى المقدمة لا عليها من حيث هى فالوجوب فيها من الجهتين عينى بخلاف ما نحن فيه لعدم الوجوب النفسى لها بالاصل واجماع المسلمين فكيف بالنفسى العينى لوجب للعسر والحرج لوجبين لاختلال النظام بقاء الاجتهاد فقد يكون بالنسبة الى بعض واجبا عينيا كما لو كان المجتهد المطلق قادرا على الاستنباط مع عدم المانع لما سيجيئ فى بحثه من عدم جواز التقليد لانا نقول مع عدم العلم بالاصل يكون قادرا او معرفة الموضوع حاصل ولا يجوز الامر بتحصيل الحاصل فوجوبه العينى مشروط بعلمه بها مع انتفاء المانع لا مطلقا فتدبر لا يقال صحة العمل مطلوبة من المجتهد والمقلد من كل منهما موقوفة على الاجتهاد اما الاول فواضح واما الثانى فلتوقفه عليه ايضا لانا نقول صحة العمل موقوفة على الاجتهاد او التقليد المتوقف على اجتهاد الغير لا على اجتهاد نفسه وهو نعم مع عدم من به الكفاية يكون عينيا لانه يوجب اشتغال الكل الاختلال والا لوجب على الكل تعيين من يشتغل بل الاقرب الى المطلوب به الكفاية مع عدم المشتغل اصلا يجب عليهم انتقاء عليه ان كان اقرب الى حصول المطلوب يجب عليهم ان كان محتاجا للتوقف اسقاط التكليف عنهم عليه ومع من به الكفاية تستحب استحبابا مؤكدا لكونه ذريعة الى مؤكد بالاجماع والضرورة والاولوية بالنسبة الى غالب العلوم بل الكل الا القدر الضرورى من الكلام ولا يجوز بهذه المعرفة الا بالاجتهاد لا صالحة للتقليد لاستصحاب التكاليف والاجماع بعض العلوم ولما كان كل علم باحثا عن الاحوال العارضة لذات موضوعه او لجزئه او نعرض لمباينه يسمى تلك الاحوال العارضة بالمسائل وقال بعض علماء المنطق ان معرفتها تتوقف على تصورات وتصديقات تسمى الاولى بالمبادى التصورية وهى حدود اشياء يستعمل فى ذلك العلم كحد موضوعه واجزائه وجزئياته واعراضه المساوية له او لجزئه والثانية بالمبادى التصديقية وهى مقدمات يتوقف ذلك العلم عليها فالاولى على ما قالوه فى المقام هو حد الدليل من حيث استنباط الاحكام الشرعية الفرعية منه لانه موضوعه وكذا حد اجزائه كاجزاء الكتاب وحد جزئياته كالعقل والكتاب والسنة والاجماع وحد الاعراض الذاتية له كحد العام والخاص والمجمل والبيان لانها عارضة للوضع الذى هو عارض للدليل او لاجزائه او لجزئياته وامثالها وكذا حد الاحكام لان هذا العلم باحث عن ادلتها وكيفية استنباطها وهو موقوف على معرفتها وكذا الفائدة وحاصل العلم لغة واصطلاحا لكونها من المقدمات التصورية للشروع كما قال بعض علماء المنطق وان كان فيها نظر كما سيجيئ والثانية وهى قد تكون ضرورية كالفاعل مرفوع والله موجود وقد تكون كسبية تتكفل ببيانها علم اخر وهم قد تذكر فيه محققة كبعض مسائل الكلام والمنطق والنحو والصرف وعلم اللغة وغير ذلك اما التوقف على الاول فلكون التصديق بالحكم الشرعى اصلا وفرعا موقوفا على معرفة الشارع وموجده والتصديق به على ما قال به بعض وفيه تامل سيجيئ فى الاجتهاد واما الثانى فلتوقفه على الاستدلال وتمييز صحيحه عن سقيمه وهو موقوف عليه واما الثلثة الاخيرة فلكون غالب ادلة الاحكام اللفظية ويتوقف التصديق على معرفة حقيقتها ومجازها واشتراكها ونقلها وامثالها وكذا اعرابها لكون اختلافها غالبا موجبا لتغير الحكم وكذا الصيغ والتصاريف لتشابه لكونها موجبة لتغير الحكم غالبا ويسمى بالمبادى اللغوية ايضا وقد يذكر بعضها فى هذا العلم كتشخيص معانى الحروف والفاظ العموم وامثالها مع انه يمكن ادخالها فى الاصول ايضا لانه قد يكون المفهوم تشخيص معنى اللفظ من حيث هو وقد يكون من حيث استلزامه لاثبات الاحكام الشرعية لا يرجع الى كون المعنى الموضوع له ذلك وهو مما يعرض بعروض الوضع لموضوع الكلام او محموله او متعلقاته وكل منها جزء للدليل فالبحث عنها بحث عن حال عارض له فمن الجهة الاولى تكون من المبادى ومن الثانية تكون من الاصول كاثبات ما يكون حجة فى اثبات الحقيقة او المجاز او امتياز الاشتراك من الانفراد او النقل من غيره من قول اللغوى والامارات والاصول وكون العام المخصص حجة ام لا والتشكيك معتبر ام لا والاصل

اللفظ

اللفظ على الحقيقة وتقديم اللغة على العرف وامثالها ال بعض بعد قوله معرفة الاحكام الشرعية من المبادي التصورية لا يجوز اثباتها بالموضوع في هذا العلم والا دار لان معرفة نجاسة
الكلب مثلا موقوفة على معرفة دليلها واحواله كقوله الكلب نجس ومعرفة الدليل واحواله التي هي اصول الفقه ان كانت موقوفة على معرفة الحكم الشرعي بناء على جعله من المبادي التصورية
فذلك دور وقيل ان المستفاد من الادلة هو اثبات الاحكام الخاصة في الصور المعينة وهو لا يكون من المبادي الا دار وهو من مبادي الاحكام الاجمالية كالعلم بان لكل واقعة حكما واثباتها
اجمالا ليس مستفادا من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين فلا يكون دورا والحق في الجواب ان من المبادي معرفة نفس الاحكام بمعنى الحكم المطلق او الخاص كالوجوب لان معرفة احوال
الدليل التي يثبت الحكم موقوفة على معرفة الحكم الذي يستنبط منها من الوجوب والحرمة وهكذا الاثبات الموضوع ولو اجمالا الا لعدم توقف معرفة دلالة الاية على الوجوب على معرفة ان لكل
واقعة حكم وهو واضح نعم يتوقف على معرفة ان الوجوب ماذا كما قلنا ومن مباديها علم الدراية لا الرواية والرجال لان الحجة المعارضة للخبر الصحيح مثلا تحتاج الى معرفة الصحيح والضعيف لا معرفة
احوال الرجال الخاصة بخلاف الفقه فانه محتاج اليهما كما سيجيئ في الاجتهاد والتقليد ثم هل يكون الشروع في العلم متوقفا على معرفة مبادئه التصورية اعني معرفة اصول الفقه وتصور غايته او معرفة
موضوعها كما ذكرنا عن بعض المنطقيين مستدلا في الاول باستحالة طلب المجهول المطلق وفي الثاني باستحالة صدور الشروع من العاقل بلا فائدة وفي الثالث بان ثبوت الشيء للشيء موقوف
على معرفتهما ام لا والحق في الاول توقفه على تصور في الجملة لما ذكره ولا يتوقف على معرفته لا حدا ولا رسما لا تاما ولا ناقصا وذلك للوجدان والضرورة على تحقق الشروع والتحصيل في مسائل
الاصولية مع عدم العلم بان اصول الفقه ماذا وفي الثاني توقفه على تصور الفائدة في الجملة لما ذكره سواء كان اضطراريا كدفع الجبر او اختياريا مترتبة على نفس العلم كالالتذاذ في مقابل الجهل
والاقتدار على الاستنباط او على المعلومات كالوصول الى الرياسة الدنيوية او الى السعادة الاخروية ولا يتوقف على تصور الفائدة المهمة اعني الاخروية للوجدان والضرورة في تحقق الشروع
بدونهما وفي الثالث يتوقف على معرفة موضوع المسئلة بوجه لما ذكره لا بالكنه ولا يتوقف على معرفة كونه جزئيا للدليل ولا على معرفة اصل الدليل للوجدان والضرورة على تحقق الشروع
بدون معرفة الدليل فالتعريف الصادر من القوم لاصول الفقه وموضوعه وفائدته على النحو المذكور لا يكون من باب التوقف بل لاجل زيادة البصيرة ونحن نتبعهم في ذلك ونذكرها فنقول
اصول الفقه علم الخ نعلم ولرجحنا اصالة وعلى كل الكلام في تعريفه يقع في مقامين الاول في الجهة الاضافية والكلام وكلا في المضاف اعني الاصول وهو جمع الاصل وهو في العرف العام يطلق على
معان كالعمدة والنسب كالهاشمي والمنسوب الى المكان كالبغدادي وما يتوقف عليه الشيء واسفل الشيء على وجه الاعتماد عليه لا تحت الشيء مط لانهم فسروه بمنبع الشيء والنسبة بينهما في الا
عموم من وجه ولا ريب في كونه مجازا فيما لا يكون مما يتوقف سواء كان من هذه الامور كما يقال في العمدة الاصل في ذهابي الى السوق فلان ولا يكون بحيث لو لم يكن هو لم يتحقق الذهاب اليه
او من غيرها لصحة سلبه من غير ما يتوقف وتبادر ما يتوقف عليه الشيء منه وكذا لا يكون حقيقة في هذه الامور من حيث الخصوصية لكونه من التوقف وغيره بل هو حقيقة في الجامع اعني
ما يتوقف عليه الشيء وذلك لاصالة الاشتراك المعنوي والتبادر وصحة السلب عن الخصوصية وعدمها عن نفس الجامع في اللغة ايضا كذلك لاصالة الاتحاد بل القطع بالاتحاد ونهاية
المتم من العلماء واللغويين البته لا يتوقف قد فسره بعضهم باسفل الشيء وبعضهم بما يتوقف عليه الشيء وقول اللغوي حجة ولازم ذلك هو القول بالاشتراك لانا نقول على فرض تسليم
الاتحاد كما هو الحق يحصل التعارض بين قول من فسره باسفل الشيء وبين الامارات التي ذكرناه والامارات مقدمة لذاتها لكونها اجتهادية سيما مع موافقتها لقول اكثر العلماء
واما على فرض الاختلاف بين العرف واللغة فيحصل التعارض بين قولي اللغويين لان المدعي للوضع لما يتوقف عليه الشيء ظاهر في نفي الوضع للخصوصية وكذا العكس والنسبة بين الادعائين
عموم مطلق لان الاسفل بالفارسية بيخ الشيء والظاهر كونه متوقفا عليه لا مط وعند هذا التعارض يكون قول المدعي للعموم مقدما لاظهرية كلامه في ادعاء الحقيقة في العموم من
مدعي الاخر فان ادعائه في مجازية الغير وحقيقته في الخصوصية من حيث الخصوصية ظاهر لجواز ارادة الحقيقة في الجملة ولو على سبيل الفردية او من باب تفسير الكلي بالفرد كما في تفسير
الارض بالتراب الخالص والاول مقدم مع ان ادعائه نفي الوضع في غير الاسفل يرجع الى عدم الوجدان لحقيقة سلمنا التكافؤ والتساقط لتبقى اصالة الاشتراك المعنوي سليمة عن المعارض
وفي الاصطلاح يطلق على معان كلها ترجع الى الاربعة اعني الظاهر والراجح كما في الاصل في الاستعمال الحقيقة والاصل في التبادر وهو الوضع والاستصحاب كما في الاصل لمن توضأ
الوضوء بعد الشك في الحدث والقاعدة كما في الاصل في فعل المسلم الصحة والدليل كما في الاصل في وجوب الصلوة هو قوله تعالى اقيموا الصلوة وهذه المعاني قد تكون معتبرة وقد لا
تكون معتبرة كالظاهر الحاصل من الخبر المرسل او من الغلبة في الموضوعات الصرفة ولا ريب في كونه مجازا في غير المعتبر مط وذلك للتبادر الغير وصحة السلب الغلبة لان الغالب في المنقولات
هو النقل من الاعم الى الاخص المطلق لا الاعم من وجه ولو جعلناه في الاصطلاح اعم يلزم الاخير لا لاتفاق الاصوليين واما المعتبرة فالحق انه لا يكون من باب الحقيقة والمجاز فيهما والا
لكان بعضها متبادرا دون الاخر ولكان السلب صحيحا عن بعضها والتالي باطل فكذا المقدم ولا يكون من باب الاشتراك المعنوي لعدم الجامع الاقرب بما يتوقف عليه الحكم الشرعي
وهو لا يصلح لدخول العلوم العربية وغيرها مما يتوقف عليه الحكم مع كونا استعمال الاصل فيها مجازا ولعدم تبادر القدر المشترك في الاصطلاح لان المتبادر هو احد الخصوصيات اجمالا
ولعدم صحة السلب عن نفس الخصوصيات ولانه لو كان موضوعا له لصح استعماله فيما يصح استعمال الاصل فيه للغلبة والتالي باطل لعدم صحة ان يقال ما يتوقف عليه الحكم في الاستعمال الحقيقة
وصحة ان يقال الاصل الحقيقة ولاصالة عدم الاستعمال في الجامع من حيث هو جامع وح فلو كان موضوعا له يلزم المجاز بلا حقيقة لا يقال هذا الاصل معارض باصالة عدم تعدد الوضع
لانا نقول الاول مقدم عرفا مع انه موضوعي كما لا يخفى ولا عند هذا بما ذكرنا وهل يكون هذا النقل تعينيا او تعيينيا الحق هو الاول للاصل توضيحه ان الشك فيه لا يخلو من اقسام
وهو ان اللفظ المنقول مع وحدة المنقول اليه اما ان يحصل القطع بكثرة استعماله سابقا حدا يمكن تحقق النقل بها او يحصل القطع بالعدم او يكون محل الشك فعلى الثاني يحكم بكونه
تعيينيا لانحصار السبب وعلى الاول فاما ان يحصل القطع بكون غالب هذه الاستعمالات مع القرينة او يحصل القطع بالعدم او يكون مشكوكا وعلى الاول يحكم بكونه تعيينيا لانه
لو كان من باب التعين لكان هذه الاستعمالات حقيقة والغالب فيها التجرد من القرينة وعدمها يحصل الظن بالعدم وعلى الثاني يحكم بكونه تعيينيا لانه لو كان من باب التعين لكان
هذه الاستعمالات مجازية ولكان الغالب فيها مع القرينة ومن عدمها يحصل الظن بالعدم وعلى الثالث يحصل التعارض بين اصالة تاخر الحادث المستلزم لحدوث الاستعمالات
المجازية مع القرينة القابلة لتحقق النقل بها وبين اصالة عدم الاستعمالات الكثيرة على فرض واصالة عدم القرائن الكثيرة على فرض الاول مقدم وان كان مخالفة الاصل اللازم
منه واحد او مقابله زايد وذلك لكونه موضوعيا والمقابل حكميا لان الشك في كون غالب هذه الاستعمالات مع القرينة ام لا مسبب للشك في تحقق الوضع الجديد سابقا على هذه
الاستعمالات او لا وليس الامر بالعكس وكذا الشك في حدوث الاستعمالات الكثيرة المجازية راجع الى الشك في كونها مع القرائن على فرضها ام لا وليس الامر بالعكس وسيجيئ في بحثه
ان الاستصحاب الموضوعي مقدم وللغلبة لان الغالب في النقل هو التعيني وح فالاصل هو التعيني مع ان المتنازع انما هو مما يكون كثرة الاستعمال فيه تعيينيا في السنة الاصوليين والفقهاء

وكذا كثرة القرائن اما الاول فوجداني واما الثاني فلكونه مشتركا لفظيا ويلزمه كون غالب استعمالاته مع القرينة سواء كان تعيينيا او تعيينيا ومعه لا يجري الاصل وتبقى اصالة
تاخر الحادث سالمة عن المعارض لا يقال الوضع التعييني لا يستلزم التاخر كما ان التعييني لا يستلزم التقدم لجواز تحقق التعييني مقارنا للتعييني لانا نقول هذا الفرض نادر والغالب
مع انه لا يخرج عن المعنوية سلمنا لكن الكلام في صورة الاستلزام لكونه خلافه بلا فائدة مندرجة هذا هو الكلام في المضاف واما المضاف اليه اعني الفقه ففي اللغة بمعنى الفهم وله اطلاقات
الاول المعنى الملكي وهو الاستعداد لاكتساب المطالب النظرية كالقاضي الفهيم والثاني المعنى الحالي وهو الادراك المطلق اعني الانتقال من حالة الجهل الساذج الى الالتفات
ويعبر عنه بالفارسية بدانستن سواء كان مع سرعة الانتقال او مع بطئه وسواء كان مع التصديق او بدونه بل مع العلم بخلافه وكونه كاذبا ولا ريب في كونه مجازا في الملكي لصحة السلب
وتبادر خلافه كما لا ريب في كونه حقيقة في الانتقال والادراك المطلق سواء كان مع الشعور ام لا او مع التصديق او لا لاصالة الاشتراك وعدم صحة سلبه عن البليد بعد تحقق الادراك
وعكسه صحة سلب الفهيم عمن حصل له الفهم باخبار المخبر مع العلم بكذبه ووضوح فلو كان المتبادر هو مع الشعور لكان اطلاقيا وهو بايهما اخذ يكون مغايرا للعلم اما بالمعنى الملكي فظاهر لكون النسبة
بينهما عموما من وجه واما بالمعنى الحالي فلكونه اعم عن التصديق وهو انما يحصل بعد تحقق الادراك والتصور وهو لازم للفهم والمغايرة بديهية وفي الاصطلاح عرفه المعظم بانه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والعلم هو التصديق القطعي المطابق للواقع فعلا اما التصديق فللتبادر وصحة سلبه عن التصور مطلقا ولان التصديق بخلافه والعلم بكذبه واما القطعي
فللتبادر وصحة سلبه عن الظني والتكذيب العرفي لو استعمل فيه مجردا عن القرينة واما المطابق للواقع فلصحة سلبه عمن كان قاطعا بشيء مع عدم المطابقة ويكشف عن ذلك انه لو اطلع على خطائه
يقول اني كنت جاهلا والظهور الاجماع لانهم جعلوه مقابلا للجهل وهو عندهم بسيط ومركب محل الفرض من الثاني نعم القطع موضوع للاعتقاد الجازم سواء طابق الواقع ام لا لعدم صحة
سلبه عن الاعتقاد الجازم الغير المطابق واما الفعلي فللتبادر وصحة سلبه عن الملكي والتكذيب العرفي لو استعمل فيه مجردا عن القرينة والوضع للمعنيين اعني الاعتقاد الجزمي المطابق
الفعلي لا يكون لنفس التركيب والا لكان الاعتقاد والفعلية متبادرا بعد تبادر التركيب كما في سائر اجزاء المركب وليس كذلك ولا يكون على سبيل الالتزام والا لكان الانتقال الى الفعلي بعد
حصول الانتقال الى الاعتقاد كما في سائر اللوازم وليس كذلك ولا يكون لهما استقلالا والا لكان الربط حاصلا من الخارج لا من حاق اللفظ وليس كذلك فانحصر بالتقييد كلفظ الوضع
للاعتقاد الجازم المطابق مقيدا بالفعلي والاحكام جمع الحكم وهو قد يطلق على التصديق وقد يطلق على النسب الخبرية والحكمية وقد يطلق على النسب الجزئية كما قيل وقد يطلق على
المسائل اعني المركب من النسبة والموضوع والمحمول وهي غير النسبة لكون الطرفين ملحوظا في المسائل دونها وقد يطلق على المحمولات وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير وزاد بعض او الوضع وبدل بعض خطاب الله بخطاب الشرع وعرفه الغزالي باللفظ المفيد المقصود به الافهام لا مدلوله وهو الحق للتبادر وعدم صحة السلب
وصحة السلب عن مدلوله فقيد الاول يخرج الاشارات والعقود والنصب وبالثاني المهمل وبالثالث كلام الساهي والنائم والمراد بالاقتضاء هو الطلب المتعلق بالفعل او بالترك سواء كان
مع المنع من النقيض ام لا والاول هو الوجوب والثاني الاستحباب والثالث الحرمة والرابع الكراهة وبالتخيير هو الاباحة وبالوضع هو حكم الشارع ووضعه على وصف كونه شرطا او سببا
او مانعا او غيرها واطلاق الحكم على اللفظ الصادر خلاف الظاهر سيما مع قيد المتعلق بافعال المكلفين لان الظاهر هو الوجهات اللبية التي يكشف عنها اللفظ او مدلول اللفظ
لا اللفظ بل استعمال الحكم فيه مجاز للتبادر لما ذكرنا وصحة سلب الحكم منه مع انه يرد عليه ما سيجيء وقد يطلق على الحكم الشرعي الاعم من الكلامي والاصولي والفرعي اعني ما يرتبط بالمكلف
فعلا واعتقادا من حيث الاقتضاء الخ وقد يطلق على الحكم الشرعي المقابل للكلامي وقد يطلق على الحكم الشرعي الفرعي من باب اطلاق الكلي على الفرد كما يقال اعم من ان يكون ماخوذا
من العقل او الشرع او الاخير فقط وكيف كان استعمال الحكم في الكل موجود ويكون في غيرها على سبيل الحقيقة ولو باختلاف الاصطلاح كالثلاثة الاول والاخيرة فقد يرد
يطلق على معا اخر لا يكون لها ربط بالمقام كالقضاء والخلق والاول لا يكون مرادا هنا لعدم كون التصديق بالتصديق فقها سواء كان المصدق في التصديقين هو الفقيه او الشارع
او المختلف اما الاول فلان تصديق الفقيه او الشارع او المختلف اما الاول فلان تصديق الفقيه بتصديقه هو علم بعلمه وهو لا يكون فقها ولا ناشيا من الادلة التفصيلية الا
ان يجعل الضمير متعلقا بالاحكام وهو خلاف الظاهر وكذا على الثاني مطلقا مع ان الشارع لا يسمى فقيها ولا مجتهدا وكذا على الثالث على كلا الفرضين مع ان تصديق الفقيه بتصديق الشارع
مسئلة كلامية واما الثاني فقال بعض بانه مستلزم لخروج العلم بالموضوعات المستحدثة من جانب الشارع كالعلم بالصلوة والزكوة وغيرهما من الاجزاء والشرائط والموانع لان الظاهر
النسب الخبرية هو عروض المحمول للموضوع بعد ثبوت الموضوعية ولا ريب ان العلم بهذه الموضوعات التي يكون بيانها موقوفا على بيان الشارع من الدليل الشرعي فقه والعالم به فقيه مع
انه ليس من باب عروضه لها وكذا مستلزم لخروج الانشائيات كالعلم بتعلق الخطاب بذمة المكلف لانه طلب لايجاد ما لم يكن ولم يكن له واقع حتى يحتمل الصدق والكذب وفي الاول ان العلم بالموضوعات
المستحدثة بعد عروض الحكم لها كالصلوة واجبة داخل لان العلم بالجزئية والركنية والشرطية والمانعية بعين الموضوع المستحدث وبعد عروض الوجوب كقولنا الصلوة واجبة يكون
معناه يجب الاتيان بجميع اجزائها وشرائطها وعدم موانعها فالوجوب عارض لها بالذات ولاجزائها وشرائطها بالتبع وكون تركها موجبا للفساد وهي نسب خبرية وفي الثاني ان العلم في الانشاء
بطلب ايجاد ما لم يكن فقها بل بعد صدور الخطاب فهو مستند لعدالة مع دفع معارضه وترجيحه يوجب الظن بكون ما فيه مطابقا لارادة الشارع منه مع احتمال عدم المطابقة
لجواز خطائه وهي نسب خبرية تحتمل الصدق والكذب داخل في الفقه فحمل الحكم على النسب الخبرية والحكمية لا باس به بل احسن لخلوه عن الايراد دون الباقي كما سيظهر واما الثالث ففاسد
لانها امر اضافي تابع لموضوعه ومحموله ولا ريب ان موضوع الاحكام هو المفاهيم الكلية كقولنا الكلب نجس البول كذا والغناء كذا والنكاح كذا والصلوة كذا وهكذا فمحموله تابع لموضوعه
فوجب ان يعرض الجزئية الا ان يعرض لها بالنسبة الى المكلف لكون كل فرد منه خاصا وهو ايضا فاسد لان الغالب في الاحكام الفرعية هو التعلق بالموضوع الخارجي كالبول والخمر والاحوال
العارضة لحال المكلف كما سيجيء ولم يكن مكلف خاص مع ان الفقه هو الاقتدار على فهم الحكم من دليله ودفع معارضه لا بملاحظة جزئية المكلف او كليته والعلم بتعلقه بالمكلف
الخاص او العام ليس فقها واما الرابع فمثل الثاني واما الخامس ففساده واضح لان العلم بالوجوب والحرمة هكذا ليس فقها بل اثباته لموضوعاتها فقه واما السادس اعني خطاب الله الخ
فهو بمعنى الكلام الملقى لا توجيه الكلام الى الغير لضرورة عدم كون العلم الثاني فقها ولا يحتاج الى قيد الاقتضاء او التخيير او الوضع لان الخطاب كان بمعنى الكلام الملقى وهو اعم من ان يكون
مفاده وضعيا او تكليفيا اباحة وغيرها وكيف كان لا يخلو من مناقشات الاولى اتحاد الدليل والمدلول لان من جملة الادلة الكتاب وهو كلام الله فيلزم من ذلك كون كلام الله
وخطابه حاصلا من كلام الله وكونا نعلم بكلام الله شيئا ناشيا منه على فرض رجوع القيد اليه والقول باسترجاعة الاشاعرة من ذلك بالقول بالكلام النفسي اعني مصاف الذات
بالعلم بالنسبة بين الموضوع والمحمول ذهنا كعلمنا بوجود قيام زيد وارتسام الموضوع والمحمول في ذهننا فاسد من وجوه الاول ان الكلام النفسي في حق واجب الوجود محال

لاستلزام كون علمه خارجا عن الذات وكون الذات متصفة به ولا ريب ان اتصاف الشيء بالشيء لا بد من قابلية الذات لما يتصف به وعلة للاتصاف وعلى الاول يلزم الامكان
وعلى الثاني اما ان تكون العلة هي نفس الذات او الخارج وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في صفاته الكمالية الى الغير وعلى الاول يلزم اتحاد الفاعل والقابل وكون الذات
مركبا منهما وكون فاقد الشيء معطيا له وكون علمه حادثا وكلاهما محال الثاني انه مستلزم لكون الطلب قبل وجود المأمور به بل الاشياء وهو محال عقلا سواء كان الطلب تنجيزيا
او تعليقيا الثالث انه مستلزم لاستعمال لفظ الكلام في الطلب النفسي في حال عدم اقترانه باللفظ ولا ريب انه مجاز لان الكلام حقيقة في اللفظ للتبادر وعدم صحة السلب سواء
كان موضوعا او مهملا كضرب زيد بن عمرو والاصل عدم صحة سلب الكلام عن المهمل ولذا يقال هذا كلام مهمل وصحة التقسيم سواء كان في حال اقترانه بالارادة ام لا وكذلك الامر
وعدم صحة سلب الكلام عن كلام الغافل والنائم والساهي والمجنون وصحة التقسيم سواء كان صادرا عن جارحة مخصوصة ام لا وكذلك ايضا للاصل وصحة التقسيم وعدم صحة
السلب عمن تكلم بنية او احدث الكلام في غيره ومجاز في النفسي سواء كان في حال اقترانه باللفظ او لا وذلك للتبادر وغيره وصحة السلب عنه ولغلبة الاستعمال في غيره الرابع ان الخطاب كما
عرفت هو اللفظ وهو غير متعلق بفعل المكلف بل مدلوله متعلق وما اجاب المحقق القمي اعلى الله مقامه بجعل الخطاب عبارة عن الاحكام الاجمالية التي علمت من الدين
ضرورة لان العلم الضروري حاصل بان لكل واقعة حكم خاص ولا ريب ان العلم بهذا الحكم الخاص انما يحصل من الدليل التفصيلي ايضا فاسد من وجوه الاول انه خارج عن محل الغرض
لان المفروض هو جعل الخطاب عبارة عن الالفاظ وجعله في الجواب عبارة عن الحكم اعني مدلول الكلام ومعه لا حاجة الى اخذ الاجمال لامكان حمله على الحكم الخاص ويرتفع به الخدشة
ويرتفع به الاشكال بالمرة بخلاف الاجمالي الثاني ان العلم بهذه الاحكام الاجمالية اعني لكل واقعة حكم خاص لا يكون فقهيا لانه اما مسئلة كلامية او اصولية والعلم به لا يكون
فقهيا الثالث ان العلم به لا يكون ناشيا من الدليل التفصيلي وكذا الاحكام الاجمالية بوصف الاجمال لا يكون ناشية من الدليل التفصيلي ومع سلب وصف الاجمال يلزم
التفكيك بارادة الاحكام الاجمالية من لفظ الاحكام بالنسبة الى العلم وارادة الاحكام التفصيلية اعني التعيينات الخاصة كالتحريم والوجوب امثالهما بالنسبة الى ادلتها
مع ان حمل الحكم على الاجمالي خلاف الظ والاجود في الجواب هو جعل الخطاب عبارة عن الموجهات للنسبة او الاحكام الخاصة التي هي مدلول الخطاب في حال اقترانها بالالفاظ
اما لكون الخطاب في الاصطلاح حقيقة فيها او لكونه ظاهرا فيها وان كان على سبيل المجاز اما لكثرة الاستعمال فيه او باعتبار التقييد المتاخر اعني المتعلق بافعال المكلفين
لان المتعلق بلا واسطة ليس الا ما ذكرنا لعدم كون اللفظ متعلقا بالافعال بل اللفظ كاشف عن الموجهات للنسبة ومثبت لمدلوله من الاحكام الخاصة المتعلقة على ذمة
المكلف وهو اولى مما جعله الاشاعرة على فرض صحته للعقلية لكون هذا المجاز اقرب وكذا يكون اولى مما ذكره المحقق القمي ره لما عرفت لكونه ارتكابا للمجاز الواحد مع كونه فيها
بخلاف ما ذكروا القيد على فرض ارجاعه الى العلم يكون مثبتا مطلقا وعلى فرض ارجاعه الى الاحكام بمعنى خطاب الله يكون كاشفا على مذهب الاشاعرة وعلى جعلها هي الموجهات للنسبة
ومثبتا على فرض كون المراد هي الاحكام الخاصة التي هي مدلول الكلام الثابتة المثبت على ذمة المكلف مجزا لان ثبوته على ذمة المكلف موقوف على قيام البرهان والدليل وعنه
فيه على ما مر منهما لكون الدليل في الاصطلاح موضوعا للاعم من المثبت والكاشف للتبادر وعدم صحة السلب عن الكاشف ومما ذكرنا ظهر فساد ما اورده المحقق القمي على الاشاعرة
بان الادلة تكون كاشفة وهو لا يسمى دليلا الثاني انه يلزم لغوية قيد الشرعية الفرعية لان الظاهر من التعلق هو التعلق القريب وهو ليس الا الاحكام الشرعية الفرعية
الثالث انه يخرج منه الاحكام الثابتة للموضوعيات الخارجية كعموم الكلب نجسا العارضة لاحوالها كسببية دلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة والعارضة لفعل الباطن
كالنية الواجبة والعارضة لنفس المكلف كاباحة الدخول في الصلوة العارضة للمطهر لكون الظاهر من التعلق هو تعلقه بالفعل الظاهري تعلقا قريبا ويخرج منه الاحكام العقلية لما
يكون العقل مستقلا فيها لان الظاهر من الخطاب هو الصادر باللفظ ويخرج منه العلم بالاحكام المختصة بالنبي ص وغيره لكون افعال المكلفين موضوعا للعموم الاستغراقي والحمل على
الجنس المفرد ليشمل الخصايص مجاز مع انتفاء القرينة وكذا حمل المتعلق على الاعم من القريب والبعيد ليشمل بعض ما ذكرنا خلاف الظ واما السابع فلانه اعني الحمل على مطلق الحكم
الشرعي المقابل للكلام فيلزم كون قيد الشرعية توضيحيا لا احترازيا وهو خلاف الظ واما التاسع فيلزم كون قيد الشرعية الفرعية توضيحيا وهو ايضا خلاف الظ فالاولى حملها
على النسب الجزئية والحكمية كما ذكرنا والمراد بالشرعية هو ما من شانه ان يؤخذ من الشارع من حيث هو شارع لا ما اخذ من الشارع فعلا مطلقا ومع كونه من شانه ليخرج عنها العلم بالقصص
والحكايات الواردة في الكتاب وليدخل ما يستقل به العقل لانه لم يؤخذ منه على لسان الرسول ص الظاهر والفرعية عبارة عن الاحوال العارضة لفعل المكلف مطلقا سواء كان
بالعروض القريب والبعيد بشرط ان لا يكون منشا لاستنباط الحكم وح يخرج منها الحكم الشرعي الكلامي لكونه متعلقا بالاعتقاد الصرف من جهة وجوبه العيني لا يكون له ربط
بفعل المكلف ولو بالبعيد وليخرج منه المسائل الاصولية كقولهم الكتاب حجة وواجب العمل لانه وان كان له ربط بفعل المكلف الا ان الربط هو كونه منشا لاستنباط حكم فعل المكلف
وليدخل فيه اعني فيها سواء كان ولو بالذات عارضا للفعل الظاهري كالصلوة واجبة او للفعل الباطني كالنية واجبة او للموضوع الخارجي كالكلب نجس او لحال الموضوع كسببية
دلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة او لنفس المكلف كالحدثية والمطهرية او لحال المرء كالا تحل الدخول في المساجد فانه عارض للمطهر وعدم المحدث لكون هذه الاشياء
متعلقة بالفعل الظاهري ولو بعيدا او يكون كلها فرعية بلا خلاف وفيها ايضا لعدم صحة السلب عمن كان قادرا على استنباط الاحكام العارضة للموضوعات من النجاسات
والطهارات وغيرها من هذه الجهة خلافا للبعض حيث جعل الفقه اخص من الفرع لان المقصود من الفقه هو تشخيص موارد الاطاعة والعصيان لفعل المكلفين والاحكام الثابتة
والعارضة للموضوعات كقولهم الكلب نجس من هذه الجهة لا يكون منهما نعم من حيث انه سبب وجوب التحرز عنه داخل فيه وفيه ان اختصاص المقصود لا يدل على اختصاص الوضع واما عن ادلتها
التفصيلية فمتعلق بالعلم ظاهرا باضمار الناشية ويحتمل رجوعه الى الاحكام لكونها اقرب بحسب اللفظ ولكن المناط هو الظهور العرفي وهو مع الاول والادلة جمع الدليل وقد حققنا
معناه واقسامه ويظهر ان حصره في الاربعة في صك حجية الادلة الشرعية والا معناه فما كان معروضا للحال ليستنبط منه الحكم الفرعي هو مثبت للعلم سواء كان كاشفا بالنسبة
الى الاحكام ام لا والعلم الحاصل من الدليل قد يكون بطريق النظر والاكتساب كالنظريات وقد لا يحتاج اليهما كالضروريات فيما يتأتى منها فان الضرورة قد تحصل للعوام ولا يحتاج في
حصول العلم منها الى ترتيب المقدمات والاول قد يكون النظر فيه اجماليا وقد يكون تفصيليا والجمع المضاف يفيد العموم وفي مقابلة الاحكام يكون ظاهرا في التوزيع والاضافة
اما ان يكون للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا لكن يلزم توضيح الشيء بالاعم على فرض كون علم المقلد ناشيا من الدليل التفصيلي كما هو الحق وسيجيء واما ان يكون للجنس فيكون
احترازيا عن علم المقلد بناء على عدم كونه ناشيا من الدليل التفصيلي واما على فرض كونه حاصلا من الدليل التفصيلي فلا بد من حمله على التفصيلي الخاص اعني على وجه الاستنباط

لا من المدارك السهلة كقول المجتهد للمقلد الاجماع المنقول والشهرة وامثالهما فان القادر عليه دون غيره لا يستنبطها اذا عرفت ما تلونا عليك فنقول يخرج من العلم التصورات
والتصديقات الظنية والقطعية الغير المطابقة للواقع والمطابقة للواقع ملكة لا فعلا او يخرج من الاحكام العلم بالذوات ويخرج من الشرعية الاحكام العقلية والعرفية والنحوية
والصرفية وامثالها ويخرج من الفرعية الاصولية والكلامية ويخرج من عن علم الله لكونه لا على المغايرة وعلم جبرئيل ويخرج من الدليل علم النبي ص والملائكة والعلم بالضروريات
لان علمهم وان كان ناشيا من الدليل الا انه لا يكون بطريق النظر والاكتساب والاضافة لو حملت على العموم الفعلي بدونا التوزيع يلزم خروج اغلب الفقهاء لعدم كون المدارك لهما
مدركا لكل الاحكام فلا بد من الحمل على التوزيع او العموم بحسب الموجود اعني الادلة الموجودة التي يطلع عليها بعد الفحص او حمل العلم على الملكة اعني القدرة والاستطاعة للاستنباط عن الكل
لو فرض وجودها لكل فان بعض بانه يخرج علم المقلد عن التفصيلية لكون علم المقلد ناشيا من الدليل الاجمالي وفيه ان فتاوى المفتي في الوقايع الخاصة دليل تفصيلي للمقلد بانضمام
الدليل الاجمالي كما ان ظنون المجتهد المتعلقة بالوقايع الخاصة دليل تفصيلي له بانضمام الدليل الاجمالي ولا يكون هذا دليلا للمجتهد بدونه كذا لا يكون فتاوى المفتي دليلا للمقلد
بدونه وربما يقال بان الدليل للمقلد دليل اجمالي علمه ولا يكون دليلا لعلمه به فيكون خارجا ولا يحتاج الى الاخراج وفيه انه ان اراد انه لم يكن دليلا لعلمه بالحكم الواقعي او الظاهري
مع قطع النظر عن الدليل الاجمالي فهو مسلم لكنه بالنسبة كذلك لان ظنونه المتعلقة بالحكم الواقعي من حيث هو لم تكن دليلا لعلمه بالواقع او الظاهر مع قطع النظر عن الدليل الاجمالي
وان اراد الحكم الظاهر مع انضمام الدليل الاجمالي ففاسد لان الدليل الاجمالي اعني هذا ما افتى به الخ يوجب العلم بكون حكمه في الظ وجوب العمل بالفتاوى الخاصة كما ان في المجتهد
بانضمام الدليل الاجمالي اعني هذا ما ادى اليه ظني يوجب علمه بكون حكمه في الظ وجوب عمله بالظنونات الخاصة ومع عدم علمه بكون حكمه ذلك كيف يجوز له العمل به لا يقال ظن
المجتهد بعد انضمام الدليل الاجمالي يكون دليلا مع كشفه عن الواقع فيقول هذا حكم الله الواقعي بخلاف فتوى المفتي بالنسبة الى المقلد بانه واجب عليك فانه حجة له من حيث هو لانا
نقول اولا نمنع كون فتوى المجتهد حجة للمقلد من حيث التعبد الصرف وثانيا ان انضمام الدليل الاجمالي لا يوجب العلم بانه الحكم الواقعي غايته العلم بانه حكمه الظاهري وترتب الاثر
عليه ظاهرا اعني هذا ثابت في حق المشافهين مثلا شرعا ولا يجعله علما به وهو في المقلد كذلك مع انه انما يتم لو جعلنا الاحكام عبارة عن الاحكام الواقعية وهو لا يصح بالنسبة
الى العلم كما يجيء من الاشكال ويرتكب في دفع الاشكال بجعل المراد بالحكم هو الظاهري ومعه يكون علم المقلد داخلا بل الاعتقاد بالحكم الواقعي اجتهاد ولا يكون فقها كما سيجيء
ولا بد من اخراجه اما بحمل الاضافة على العهد او بان المراد من التفصيلية هي التفصيلية الخاصة عن التفصيلية الحاصلة للمقلد او الاضمار بان الفقه هو العلم بالحكم الظاهري لمن
كان قادرا على استنباط الحكم الواقعي الخ ويرد على التعريف اشكالات الاول ان العلم هو الاعتقاد القطعي والظن من الاحكام هو الاحكام الواقعية والغالب في الفقه لم يكن الا
ظنيا ومعه يخرج اغلب الفقه مع انه فقه الثاني ان العلم هو الاعتقاد القطعي المطابق للواقع وح يخرج الاحكام القطعية الغير المطابقة مع انها فقه الثالث ان العلم حقيقة
في الفعلي والاحكام ظاهرة في العموم ومعه يخرج الفقهاء كلا او على فرض حملها على جنس الجمع او جنس المفرد مجازا يخرج الفقيه المطلق الملكي اعني من كان قادرا على استنباط
جميع الاحكام مع عدم تحقق الفعلية له اصلا او على فرض حمل العلم على الملكة مجازا تكون الاحكام ظاهرة في العموم فيخرج المتجزي مع انه فقيه على الاصح وممكن وموجود وظنه
حجة له بل المقلد ايضا كما سيجيء في الاجتهاد والتقليد الرابع ان الفقه هو الاحكام العارضة لفعل المكلف لا العلم به والفقيه هو العالم بهذه الاحكام فالتعريف لا يكون صحيحا
بالنسبة الى الفقه ولا الفقيه واجيب عن الاول بوجوه الاول الاضمار بوجوب العمل وفيه اولا ان العلم بوجوب العمل ليس فقها لحصوله للمقلد ايضا وثانيا بان هذا العلم لم يكن حاصلا من الادلة
التفصيلية وثالثا بانه يخرج منه الاعتقاد بالاحكام الواقعية ورابعا بانه يخرج الكافر الفقيه لعدم علمه بوجوب العمل منجزا او لو اريد به وجوب العمل مط سواء كان منجزا او
معلقا يدخل العالم بالمسائل الاصولية لانه عالم بها معلقا على عدم الدليل للحكم الواقعي مع عدم اقتداره على الاستنباط الاحكام الواقعية من الادلة الاجتهادية وهو ليس فقيها
قطعا الثاني اضمار المدلولية وفيه اولا ان العلم بمدلولية الاحكام لا يستلزم الفقاهة بل لا بد من العلم بالصدق ودفع المانع وامثالهما وثانيا بانه يخرج من المدلولات الظنية مع
غلبتها كلا وثالثا ان العلم بالمدلولية لا يكون حاصلا من الادلة المعهودة ورابعا انه مستلزم لجعل عن في قوله عن ادلتها بمعنى اللام وهو مجاز او الثالث جعل الاحكام عبارة عن الاحكام
الظاهرية اعني الحجية وجواز العمل ويرد عليه ما اورد على اضمار وجوب العمل الرابع جعل الاحكام اعم من الظاهري والواقعي ويرد عليه ما مر من حيث الظاهري والثاني الخامس حمل العلم على
الاعتقاد الواجب العمل لمشابهته له في وجوب العمل من باب المجاز المرسل او من باب علاقة الكلية والجزئية مع ابقاء الاحكام على الواقعية او الاعتقاد المطلق وفيه اولا انه لا يبقى فرق بين
الاجتهاد والفقاهة ولا ريب في الفرق ولو بالحيثية ولا ريب ان حيثية استفراغ الوسع وتحصيل الاعتقاد بالحكم الواقعي انما هو الاجتهاد وثانيا انه يلزم على الاول خروج الفقيه الكافر القاصر
في الكفر لعدم وجوب العمل له بالفرع لبطلان تكليف ما لا يطاق مع انه فقيه لعدم صحة السلب ولا يخرج الفقيه المقصر في الكفر لوجوب العمل له باعتقاده وان لم يصح منه هذا ان اريد العمل
في الجملة بالنسبة الى نفسه لا مقلده ولا يخرج بانه لعدم جواز عمل المقلد بقول الكافر مط وعلى الثاني دخول المسلم المقلد القادر على استنباط الحكم من الادلة الغير المعتبرة لا عن اجتهاد وهو
ليس بفقيه حينئذ لصحة السلب السادس ما قال البعض بان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم واورد عليه بانه مستلزم للتصويب لان الظن بالحكم كونه قطعيا بالحكم انما يصح لو قلنا بكون
الاعتقادات الظنية محدثة للحكم المتاصل مع عدم حكم المتاصل له من حيث هو ولا يحتمل المطابقة والعدم ومعه لا يصير قطعيا وكلاهما فاسد اما اصل الايراد فلان قوله الظن
في الطريق لا ينافي القطع بالحكم ان اراد بالحكم الواقعي فهو بين الفساد وان اراد الحكم الظاهري اعني الحجية ووجوب العمل فهو مسلم لكنه حاصل من الدليل الاجمالي ولا يلزم التصويب ح
في الظ ولا يكون النزاع في التخطئة والتصويب فيه لان المخطئة ايض قائلون بتعدد الاحكام الظاهرية بحسب الاعتقادات بعد قيام الدليل الاجمالي على جواز العمل باعتقاده والا
يلزم التكليف بما لا يطاق وعدم كون الدليل الاجمالي دليلا والنزاع انما هو في الحكم الواقعي من حيث هو وتوضيحه في التخطئة والتصويب وكيف كان فهذا القطع لم يكن ناشيا من
الطريق الظني على المذهبين بل الظن محدث للصغرى القطعي اعني هذا ما ادى اليه ظني ولا بد من انضمام الكلية الكبرى القطعي على المذهبين فعلى التخطئة بان كل ما ادى اليه ظني فهو حجة
وواجب العمل سواء طابق الواقع او لا وعلى التصويب بان كل اعتقادي محدث للحكم المتاصل الواقعي الواجب العمل لا يكون له واقع اخر يحتمل المطابقة والعدم الصغرى والكبرى قطعي
ولا فرق بينهما الا في ضم كلية الكبرى كما عرفت وبدون الدليل الاجمالي القطعي لا تكون قطعية وبما ذكرنا ظهر فساد الجواب ايضا انه مستلزم النتيجة للتصويب لان الظن بالحكم لا يكون
قطعا بهذا الحكم الا باقامة الدليل الاجمالي ومعه طريقه من الصغرى والكبرى قطعي والا لم يكن قطعيا فالحق في دفع الاشكال ابقاء العلم على معناه وحمل الاحكام على الاحكام
الظاهرية سواء وجد الدليل على الحكم الظاهري اولا لفرض حقيقة هذا الشرع ممن كان قادرا على استنباط الاحكام الواقعية من الادلة ان كان ولم يكن مجازا لكون الحكم

موضوعا

موضوع اللازم لصحة التقسيم عدم صحة السلب الحكم الظاهري ح فيخرج علم المقلد لانه غير قادر على الاستنباط وان كان عالما بالحكم الظاهري المنجز بالدليل الاجمالي اعني هذا ما افتى
الخ وكذا العالم بالمسائل الاصولية لانه عالم بالحكم الظاهري الا انه على سبيل التعليق اعني لو لم يكن دليلا نعم مقلد عالم بالحكم الظاهري منجزا من الدليل الاجمالي اعني هذا ما افتى
الخ لكنه غير قادر على استنباط حكم من الادلة لان الفقاهة هو اثبات الحكم الظاهري في افعال المكلفين وهو موقوف على تشخيص الصغرى وهو الاجتهاد وكذا اندراج الصغرى تحت القاعدة
الخاصة وهو موقوف على العلم بهذه القواعد حتى يقوى على الاندراج وهي القوة القدسية فتدبر ويخرج ايضا القادر من الادلة السهلة دون الصعبة لعدم قدرته من الادلة صعبا كان
او سهلا او يدخل الكافر لعفيته قاصرا او مقصرا والجواب عن الثاني فان المراد بالعلم في هذا الاصطلاح هو القطع في مقابل الظن لاستعمالهما في الحجية بل لا يبعد كونهما مترادفين وعن
الثالث بحمل العلم على الملكي وهو على مذهبنا في دفع الاشكال الاول من ابقاء العلم على الاعتقاد الراسخ الجازم فلا اشكال لكونه ح مجازا واحدا واما على مذهب من جعل الاعتقاد الواجب
العمل فيمكن تصوير المجازين بوجوه الاول كون المراد من العلم من حيث الاعتقاد الجزمي الاعتقاد الراجح الواجب العمل مجازا وهو لما كان ظاهرا في الفعلي اريد منه الملكي وكان كل
منهما اما مستقلا او المجاز الاخير يكون مسبكا من المجاز الاول وح يلزم منه سبك المجاز من المجاز مع استعمال اللفظ في المعنيين الثاني كون المراد منه من الجهة الاعتقادي الجزمي
الاعتقاد الراجح الواجب العمل ومن الجهة الفعلية الملكي وهو مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين مع تجريد الاول عن الفعلية لكون الاعتقاد الراجح ظاهرا في الفعلي الثالث كون
المراد منه من الجهة الاعتقاد الجزمي الاعتقاد الراجح لا مطلقا بل مقيدا بالملكي او ارادة الملكي منه من الجهة الفعلية لا مطلقا بل مقيدا بالاعتقاد الراجح وهذان القسمان لا يكونان
من باب سبك المجاز من المجاز لكون المجاز مسبكا من الحقيقة وكذا لا يكونان من باب استعمال اللفظ في المعنيين لانه معنى واحد مقيدا ولا يكون فاسدا لوقوعه في العرف والعادة
من دون منافرة كقولهم فلان عالم في النحو او في الصرف او في التجارة او في الزراعة وامثالها ولا ريب انهم لا يريدون منه الاعتقاد الجزمي لا الفعلي بل يريدون الاعتقاد الراجح
الملكي فتدبر ولا دليل على اعتبار قول اللغويين او العلماء في بطلان سبك المجاز واستعمال اللفظ في المعنيين. لو كان مرادهم ما يشمل المقام في مقابل العرف كما سيجيء توضيحه
في المباحث الاتية بقي الكلام في خروج المتجزي ولا باس به على فرض القول بالوضع للمطلق واما على غيره فان كان التعريف للمهية المجملة سواء امكن اولا او للممكن مع القول بامكانه
ووقوعه او للممكن لتصحيح العمل مع القول بجواز العمل بظنه كما هو الحق وسيجيء توضيحه في الاجتهاد والتقليد فلا بد من ادخاله وحمل الجمع المحلى على الجنس المفرد ان لم يكن فرق بين
مراتب التجزي كما هو الحق او على الجمع المعتنى به من الاحكام مشابهة للعموم على فرض وجود الفارق بين مراتب التجزي وعن الرابع بان الفقه له اطلاقان الاول المعنى العلمي اعني الاحوال
العارضة لفعل المكلف الثاني المعنى المصدري وهو في اللغة والعرف الفهم كما مر وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الخ هنا باعتبار الثاني من الثاني فالحق في تعريف الفقه هو
الاقتدار على تحصيل العلم بالحكم الظاهري الشرعي الفرعي بغرض حقيقة الشرع ممن كان قادرا على استنباط الاحكام التوافقية من الادلة هذا هو الكلام في المضاف والمضاف اليه
واما الاضافة فالاضافة لامية وجعل المضاف بالمعنى اللغوي مستلزم لدخول النحو والصرف وامثالهما وجعل الجمع باحد المعاني الاربعة الاصطلاحية من القاعدة والاستصحاب
الخ مستلزم لخروج باقية والحمل على الاربعة مستلزم لارادة التعدد من المهيات المختلفة من لفظ الجمع والاستعمال في اكثر من معنى واحد فلا بد من الحمل على المشترك او الاصل الاصطلاحي
من باب عموم الاشتراك فتدبر **المقام الثاني** في الجهة العلمية وهو كما عرفه القوم هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والمراد بالممهد ما يكون
من شانه التمهيد سواء مهد فعلا ام لا ليدخل ما لم يمهده العلماء مع كون شانه التمهيد ويخرج ما ذكر في علم الاصول مع عدم شانه التمهيد كالكلامية وامثالها ويخرج منه النحو
والصرف وامثالهما وكذا ما مهد لاستنباط الموضوعات كالحقيقة الشرعية والصحيح والاعم ولا وجه لخروجه لانهما يعدان من شانهما التمهيد لاستنباط الاحكام الشرعية ولا ريب انهما
تكونان من الاصول هذه الجهة الان يرد بما قلنا في تعريف الفقه من ارجاعها الى الحكم ويخرج من الشرعية ما مهد لاستنباط غيرها كالطبية والعرفية وامثالهما ويخرج من الفرعية
ما مهد لاستنباط الاصولية والكلامية هذا تعريفه باصول الفقه واما ثمرته الحقيقي بالذات فهي استنباط الاحكام الشرعية الفرعية واما موضوعه فلما كان هذا العلم باحثا من الاحوال العارضة
للادلة التي يستنبط منها الاحكام الشرعية كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال لا التفصيل لعدم البحث عن العوارض الذاتية لها من حيث دلالتها على الاصول المخصوصة
والقدر الجامع لها هنا هو الدليل مطلقا سواء كانت اربعة او زايدا عليها او ناقصا عنها على كل مذهب وسيجيء حده واقسامه بطلان حصره في حجية الظنية لا مطلقا بل من حيث كونه
معروضا للاحوال التي يستنبط منه الحكم الفرعي من الجهة التي يستنبط منه الحكم الفرعي من الجهة التي يستنبط منه مثلا الكتاب من جملة الادلة لكنه قد يكون معروضا لكونه معجزة وهو
من هذه الجهة يستنبط منه المسئلة الكلامية وقد يكون معروضا لكونه حجة وبهذا الاعتبار قد يستنبط منه الحكم الاصولي كحجية قول العادل من مفهوم اية النبأ على قول البعض
وقد يثبت به الدليل في الموضوعات كحجية شهادة العدلين في الموضوعات الصرفة من قوله تعالى فاستشهدوا ذوي عدل منكم وقد يستنبط منه الحكم الفرعي كوجوب الصلوة
من قوله تعالى اقيموا الصلوة بالوضع العارض للامر للوجوب وهو باعتبار الاخير مسئلة اصولية وقوله تعالى اقيموا الصلوة جزئي من جزئيات الكتاب وهو فرد وقسم من الدليل
لا يقال هذا جزء من الكتاب وجزء الدليل ليس دليلا لانا نقول الغرض هنا ليس تشخيص الوضع بل المقصود تشخيصه من حيث الحجية والاستنباط ولا ريب ان الحجية العارضة للكتاب عارضة
لاجزائه لشمول ما دل على حجية الكتاب لانه ليس الا ظاهرا جمع مجموع من اقيموا الصلوة وغيره لصدق ظاهر كل جزء انه ظاهر الكتاب كما كان كل حجة والاحوال العارضة من الوضع
والنقل والاشتقاق وغيرها عارضة لهذه الاجزاء وهي مسائل اصولية وموجبة لاستنباط الحكم الفرعي الشرعي منه ثم بملاحظة عروض حجية الكتاب يكون دليلا ويصير الحكم الفرعي
المستنبط من الاحوال العارضة لاجزائه مستقرا على ذمة المكلف وواجب العمل بواسطة قاعدة الاشتراك كالخطابات او بلا واسطة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الخ
وح هل يكون حجية من حيث عروضها للكتاب مسئلة اصولية والكتاب من هذه الجهة موضوع الاصول بعد عروض الحجية يصير دليلا والموضوع هو الدليل بعد اثبات الدليلية
فلا يكون نفسه دليلا ولا عروض الحجية له مسئلة اصولية والظاهر هو الاول للاتفاق وكذلك الكلام في العقل فانه معروض للادراكات الخاصة بالحسن والقبح المستلزم للحكم الشرعي
واقعيا كقبح الظلم وامثاله او ظاهريا كقبح التكليف من غير بيان او بقاء ما كان على ما كان او لزوم تحصيل القطع بالامتثال او التخيير في دوران الامر بين الوجوب والحرمة وبملاحظة
عروض حجيته يستقر على ذمة المكلف ويكون واجب العمل وفي كونه حاكما لان ادراكاته حكمه وفي الاخير اعني العقل حجة محكوم عليه لان معناه ادراكاته حجة وحاكم بها ايضا وكيف كان
فالاحوال العارضة للموضوع واجزائه الخ هو المعنى لاسماء العلوم المدونة كاصول الفقه والنحو والصرف للتبادر ثم في صورة دخول ياء النسبة كالاصولي والنحوي يتبادر
منه ان له ملكة المسائل لا نفسها ولا فعليتها فتدبر **المنهج الاول** في بيان ما يتعلق بالالفاظ وفيه مطالب يعنون كلا باصل **اصل** الدلالة قد يكون عقلية كدلالة

الصوت على المصوت والمركبات على معانيها ان قلنا بعد الوضع لها وقد تكون طبيعية كدلالة اح اح على وجع الصدر وقد تكون لفظية واختلفوا فيها فذهب بعض كعباد بن سليمان
وجماعة من المعتزلة الى ان دلالة الالفاظ الاصلية لا الطارية كالمنقولات العرفية ولا الاوضاع الجديدة كالاعلام الشخصية تكون على معانيها لذاتها واطبق المحققون
على بطلانه وهو الحق وذلك لوجوه الاول انها لو كانت بالمناسبات فاما ان تكون المناسبة كافية للدلالة او تتوقف على العلم بها وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك
لاهتدى كل احد الى كل لغة والى دلالة اللفظ بمجرد ملاحظته والثاني باطل ضرورة واما الثاني فلانه لو كان كذلك لاقتضت العادة تعليمها ونقل المناسبات ابد الابدين كنقل الاوضاع و
تعليمها كيف ولم يصدق نقلها في واحد من الكتب وغيرها بل ومن واحد لا يقال يجوز ان تكون المناسبة مقتضية للوضع لفظ بخصوصه لمعنى مخصوص ولا تكون مقتضية للدلالة عليه
بل هي انما تحصل بالوضع بعد العلم به لانا نقول لو كان كذلك فيكون الدال حقيقة هو الوضع بعد العلم به لا المناسبة مع انه لا معنى لهذا الكلام بعد القول بالمناسبة لان اللفظ المخصوص
والمعنى المخصوص لو كان بينهما مناسبة يقتضي كل منهما الاخر يكون معناه انه متى ذكر اقتضاه ولا ربط للوضع ح والا فلا معنى للمناسبة لكون الوضع ح سببا للدلالة مع انه لو كان
وضع الالفاظ للمناسبات لاشار في واحد لو من واحد كالاحكام فانها تابعة للصانع مع الاشارة والتصريح اليهما من كثير في كثير وبيد العلية في قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
وينهى عن الفحشاء والمنكر وغيره مما حقق في الادلة العقلية الثاني انه لو كان كذلك لامتنع وجود المشترك بين المعنيين المتضادين والمتناقضين بل مطلق المتخالفين وتردد دلالته بينهما
من حيث هو كالقرء المردد بين الطهر والحيض وذلك لان تردده بين المعنيين من حيث هو مقتضى المناسبتين ويلزم من ذلك اجتماع الصفتين المتضادتين في شيء واحد
من حيثية واحدة وذلك لان المناسبتين اما ان تكونا موجودتين في اللفظ او المعنى او كليهما وعلى الاول فاما ان تكونا في نفس التركيب الحاصل من الحروف الخاصة والترتيب
الخاص والهيئة الخاصة او تكون في اجزائها بكون كل جزء منها متصفا بمناسبة غير الاخر وعلى الاول يلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين وكذا مدخلية كل من اجزائه
للصفتين المتضادتين وعلى الثاني فاما ان تكون المناسبة الواحدة في جزء منه كالقاف مثلا غير متصف بها الا بشرط وكذا جزء الاخر ويكون بشرط التركيب ما مطلقا او مع هذه الحروف
الخاصة والكيفية الخاصة وعلى الاول يلزم افادته من دون التركيب او مع التركيب مع حرف اخر او ترتيب اخر ويلزم ايضا لغوية التركيب للحكم في التركيب الخاص والتالي ظاهر الفساد وعلى
الاول من الثاني يلزم افادته مع تركيبه بحرف وغيرها ويكون تركيبه مع هذه الحروف تحكما وهو بديهي الفساد وعلى الثاني من الثاني يكون التقييد بين الحروف له مدخلية في هذه الصفة
وح ننقل الكلام في الحرف الاخر الى اخر ما قلنا ويلزم ايضا مدخلية هذا التقييد في المناسبة الاخرى ويلزم منه اتصاف التقييد بالصفتين المتضادتين لا يقال يجوز ان يكون تقييد القاف بالراء
من حيث تقدمه عليه متصفا بمناسبة والراء من حيث تاخره عنه متصفا بمناسبة اخرى فلا يكون من حيثية واحدة لانا نقول بانه يلزم ح ان يكون القاف المقيد بتقدمه على الراء وهو
ظاهر الفساد لان الدال واحد وعلى الثاني اعني المعنى فلانه لو كان كل من المعاني متصفا بصفة مقتضية للفظ المخصوص فيلزم تحقق المناسبة في اللفظ المخصوص بالنسبة اليها والا فلا معنى
لاقتضائه لفظا مخصوصا ومعه فاما ان يكون المعاني متصفة بصفة واحدة وهو ظاهر الفساد للتضاد والتناقض والتخالف بينهما واما ان تكون كل منها متصفة بصفة مغايرة
للاخرى ح يلزم اجتماع المناسبات المتخالفة في اصل تركيب اللفظ الخاص وننقل الكلام فيه الى اخر ما مر ومما ذكرنا ظهر فساد القسم الثالث لا يقال يجوز ان يكون اللفظ مع القرينة
متصفا بالمناسبة ومع القرينة الاخرى متصفا بصفة مضادة ولا يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد لانا نقول يلزم على ذلك ان لا يكون اللفظ بذاته دالا ولا معنى لتسمية القرينة
بالمعينة بل يكون ح جزء الدال او شرط الدال وهو باطل بالضرورة لان الدال هو نفس اللفظ ولذا يتبادر مع تجرده احد المعنيين ويردد بينهما دون المجازات ولذا يسمى القرينة بالمعينة
لا يقال يجوز ان تكون الصفات بالوجوه والاعتبار لانا نقول لو كان كذلك لما دل اللفظ من حيث هو الثالث انها لو كانت بذاتها بالمناسبات لامتنع دلالة الالفاظ المتباينة على المعنى
الواحد كالقعود والجلوس والحجر في العربي وجرك في التركي وسنگ في الفارسي لان الصفة لو كانت في اللفظ فتباينها واختلافها يقتضي اختلاف الصفات ويلزمه تعدد المدلول وتباينه ولو كان
في المعنى فيلزمه اقتضائه للفظ واحد لا المتباينات الرابع انها لو كانت بذاتها لامتنع اختلاف دلالة اللفظ الواحد على المعاني المختلفة باختلاف الامم والبلاد الخامس ظواهر الايات
من قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وانبئوني باسماء هؤلاء لانها لو كانت بالمناسبات لقال وانبئوني بالمناسبات وعلم ادم المناسبات السادس الاجماع واستدل ايضا بانها لو كانت لذاتها
لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يتغير واجيب بان القرينة تدل على عدم الارادة لا عدم الدلالة فانها باقية غير منفكة وفيها
نظر اما الجواب فلان القرينة رافعة لظهور اللفظ فيما يكون ظاهرا فيه ويلزمه الكشف عن عدم ارادته وهو دفع لهما سواء كان الدال على المجاز نفس اللفظ كالعمومات المخصصة في تمام الباقي
او القرينة رافعة للدلالة والارادة معا كقوله رايت اسدا يرمي لضرورة ان اللفظ يدل على الحقيقة لو كان مجردا سالما قلنا تكون القرينة من الموانع او عدمها جزء للمقتضي او شرطا له
وهو واضح واما الاستدلال فلان المناسبة كالوضع لا تكون علة تامة بل مقتضية ويحصل بها الدلالة لولا المانع من القرينة او الوضع والنقل وكثرة الاستعمال وتعارفه ولسانها
واما مع المانع سواء كان هو القرينة او الوضع فيبقى اقتضائه اما الوجود المناسبة المضادة الاقوى فيرفع اثر المناسبة الاولى وكون اقتضاء المناسبة للدلالة موقوفا على عدم المانع
وبما ذكرنا ظهر بطلان ما استدلوا بانقلاب المعاني باخرى بمرور الدهور ودورانها مع الاعتقاد بالوضع عدما ووجودا وظنا وعلما ووهما وشكا وانقلابها حدوثا ودفعا بالنقل
واستدل ايضا باختلافها بحسب الاوضاع في لغة واحدة كالامر والنهي وغيرهما الاختلاف واقع في التشخيص لو كان من الاوضاع خطا فكذا لو كان من المناسبات لضرورة انها لم تكن ضرورية
بل نظرية قابلة للاختلاف مع ان الضروريات ايضا قابلة لان تكون ضرورية عند بعض مع عدم وصولها الى الاخر ولو بواحد كما استدل القائل بالمناسبات بانه لو تساوت الالفاظ
بالنسبة الى المعاني لامتنع الوضع ايضا لانه يلزم من تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني الترجيح بلا مرجح وفيه انه يتم لو كان من باب الترجيح او حصل الاخذ بالترجيح وكلاهما ممنوع
اما الاول فلجواز ان يكون من باب القادرية ومحض الاختيار والارادة كاخذ العطشان احد القدحين المتساويين من جميع الجهات واما الثاني فلانه لو كان كذلك لما تخلف وهو
موجود كما ذكرنا وبالوجدان والضرورة يكون الاخذ في بعض المقامات بنفس الارادة والاختيار من دون ملاحظة جهة الترجيح لكون المقصود حصول الغرض ويحصل بواحد من
غير تعيين فيكون الاخذ من باب التفهيم وحصول المقصود به كالاعلام الشخصية لا من حيث كونه لاجل مرجح لعله شيء لم نعلمه وقال البعض لعله كان هو المناسبات الجوهرية
والصفتية الحركتية والمخرجية ونحوها كحال المستعملين كما قيل ان المرجح هو خطور اللفظ وحده بالبال المسبوق المعنى حال خطوره وعن السكاكي انه قال والذي يدور في
خلدي انه رمي كانه تنبيه على ما هي عليه ائمة علمي الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في انفسها خواصا بها يختلف كالجهر والهمس والرخاوة والتوسط بينها وغير ذلك مستدعية
في حق المحيط بها علما ان لا يسوي بينها واذا اخذ في تعيين شيء منها المعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة ومثل ذلك ادعى في التركيبات وبما يقال لو قيل ان كانت الدعوى

بتوسّط

هل هو الله او البشر ام ارفع الالفاظ بكا

ثبوت المناسبة الذاتية في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمعتمد لثبوتها والنافي لها كان فقويا وفيه نظر لاشتراك الادلة مع عدم التفصيل من احد ولا اشارة اليه **اصل**
اختلفوا في واضع الالفاظ الاصلية كالماء والارض والاسد لمثالها لا الطوارى كالشرعيات والعرفيات والاعلام الشخصية من انه هو الله كما عن ابن فورك وابي الحسن
الاشعري وجماعة من الفقهاء وكون العلم بالوضع مستفادا من تعريف الالهي اما بالوحي او بخلق الاصوات والحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ
المعين موضوع للمعنى المعين او البشر كما عن ابي هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين اما من واحد او جماعة علموا غيرهم بالقرائن كتعليم الاطفال او التفصيل بين القدر الضروري
وغيره بكون الاول توقيفيا من الله والثاني اصطلاحيا من البشر كما عن الاسفرايني والحق امكان الجميع مع عدم ما يفيد الظن بشيء منه وللاول وجوه الاول عدم امكان استناد
ذلك الى القوى البشرية فان هذا الابداع البديع الغير المسبوق الى مثاله مع غاية الاتقان والاحكام وعدم اشتماله على منفر ولا مناقض ولا نقص بل هو في كل وفي كل على احسن
نظام وابلغ وجه مما هو في وسع البشر فوق فوقه واشتماله على فنون لا يخفى على عجائبها ولا يحيط بها علم احد بل ولو بمر بالله هو خارج عن طوق افعال البشر ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا كيف وان الوضع لابد فيه من تصور الالفاظ المركبة من الحروف الخاصة والهيئة الخاصة مع عدم سبق لفظ وعرف من سمع وبصر وكذا تصور المسميات الخارجية ومعاني الامور
الكثيرة بلا القرينة الى عدم التناهي مع عدم دقتها وتعقل غالبها كيف يمكنه الوضع الثاني الايات منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الاريب ان الاسماء يصدق بعد وضع
اللفظ للمعنى وبدونه لا يصدق اسما والمراد اما خصوص الاسماء فيثبت في الحروف والافعال بعدم القول بالفصل او الاعم فان الاسم في العرف العام قد يطلق ويراد به الاعم وما قيل
من ان اللغة ليست علما يصح به تفضيل ادم على الملئكة فقال البعض انه خروج عن الانصاف فلدلالته على قوة الاستعداد في النهاية فان معرفة كل اللغات بحيث لا يشذ منها شيء
من خوارق العادات ومناسب لبدو الخلقة كما لا يخفى والانصاف انه كذلك ان كان حصوله دفعيا او في زمان قليل والا فمعلقه تدريجا في زمان كثير سيما مع كون التعليم والافاضة من الله
ليس من خوارق العادات لكن يصح به تفضيل ادم لان جعله محلا لافاضة جميع اللغات دون الملئكة دال على تفضيله ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم ومنها قوله تعالى ومن اياته
خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة هي اللغات الصادرة عنها مجازا بتسمية المسبب باسم السبب لا الاختلاف في جرم اللسان ولئن كان ففي
غيره من الاعضاء اشد وابلغ وبدايع الصنع فيه كمل واكثر فالتخصيص بذكره احرى واولى ومنها قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ولولا توقيفية
اللغات لم يحسن الذم ومنها قوله تعالى وما فرطنا في الكتاب من شيء ومنها قوله تعالى تبيانا لكل شيء الثالث لزوم الدور والتسلسل اذ الوضع والدلالة لا يتم الا بالتعريف وهو لا يكون
الا باللفظ الموضوع وتعليمه او الكتابة وهما اما عين الاول فيلزم الاول او غيره فينتقل الكلام فيه بكونه موقوفا على تعليم وضعه وهكذا فيلزم الثاني الرابع لزوم امكان تطرق
التغير على الشرايع بتغير لغاتهم مع عدم الاشتهار اولا وفي الكل نظر اما الاول فلان الوضع لو لم يكن من البشر فلابد ان يكون عالما بجميع اللغات لابتناء التعليم عليه ولم يجمع اللغات
لابتناء التعليم عليه علمه بجميع اللغات بقليل ايضا خارج عن القدرة البشرية لابتنائها على تعليم المسميات وتصورها كما في الوضع وان قيل انه باعانة الله وافاضته والهامه فلا يكون
خارجا عنها ففيه انه في الوضع كذلك مع ان سلبه عن البشر لا يستلزم اثبات كونه من الله لجواز كونه من الجن واما الثاني ففي اولها عدم الدلالة فان غايته دلالتها ان الله تعالى علم الالفاظ
الموضوعة ولا يدل على كون الواضع هو الله لجواز كونه من صنف سابق على البشر وقد احتمله جماعة من الفحول والاجماع ولا دليل على نفيه سيما مع ظهور الاية في خطاب الملئكة بانبئوني
باسماء هؤلاء وجوابهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا قبل تعليم ادم لهم دلالة على سبق الوضع وهكذا قوله تعالى في الاية حكاية عن امره بالملئكة بالسجدة واذ قلنا للملئكة اسجدوا
الخ لانه ظاهر في كون الامر بالملئكة هو لفظ الصادر مطابقا للحكاية اعني اسجدوا في القران ويكون دالا على الوجوب والا فكيف يصح ذم ابليس على تركه والدلالة لا تكون الا بالوضع وهو
سابق على ادم فدل على سبق الوضع وكذا قوله وعلم ادم الاسماء لانه تدل على نفي الوضع من ادم وحمله على احتمال كون المراد من التعليم الالهام او الاقدار و الاسماء ما كان موجودا في زمانه
او الصفات مثل ان الخيل المركوب والجمل للجمال وهكذا او ارادة المسميات الى غير ذلك خلاف الظاهر ومنه يتضح ما في ثانيها وفي ثالثها ما قيل ولا ان تعدد الحقيقة فيه ممنوع فانه موقوف على
نفي اختلاف الجرم وهو مخالف للحس نعم هو في غاية الخفاء وما ذكر من الاولوية فمدفوع بان اختلاف الجرم مع خفائه في الغاية به يختلف الصوت والنغمة بحيث لا يشتبه احد باحد
يميز كلا عن الاخر وفيه دلالة على كمال القدرة والحكمة والصنع بما ليس في غيره ولذا اختار ذكره في الاية كما ادعاه الكاظمي من انه خلاف اتفاق المفسرين منطوقه وثانيا بامكان حمله على
التكلم ونحوه باعتبار النغمة والصوت بعلاقة السببية وهو اطلاق معروف ومنه قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين على ان حملها على اختلاف اللغات على فرض تسليمه لا يدل
على كون الوضع من الله بل يكفي كونه باقداره وفي رابعها ان مفادها حصر ما يدعونه في اصنامهم في انها مجرد اسماء لا حقيقة لها وهذه المسميات من الاصنام التي هو معتقدكم غير قابلة
لتلك الاسماء ولا مصداق لها فيها فذمهم عليه لعدم القابلية وخطاء اعتقادهم مع ان تسمية الاصنام بما يخص الله تعالى موجبة للذم ويكشف عن ذلك انها اعلام شخصية لا كلية
ان واضعها هو غير الله فلا يكون الذم على كون التسمية من حيث هي منهم وفي خامسها ان مفاده انه ما من شيء الا في الكتاب لكن كل بحسب ما هو عليه فلا دلالة فيه على ان وضع اللغات
من هذا الان ما في نفس الامر يحتمل ان يكون الوضع من الله ويحتمل ان يكون من غيره وكلما كان واقعا فهو في الكتاب لا الاول بخصوصه ومنه يتبين حال سادسها لانه يدل على كون الكتاب
مبينا للواقعيات ولا يدل على كون الوضع الواقع من الله وفي الثالث اولا بالنقض بان الوضع لو لم يكن من البشر لابد ان يكون عالما بها بتعليم الله له او بالهام والهام الوضع بان يعرف
اني وضعت هذه الالفاظ لهذه المسميات او هذه الالفاظ موضوعة لهذه المسميات او الوضع له معنى يحتاج الى الهام انه موضوع لذلك وهو ايضا موضوع يحتاج الى تعريف وهكذا
فيدور او يتسلسل وثانيا بالحل وهو ان التعليم كما يكون باللفظ كذلك يكون بالترديد والقرائن كما في الاباء والمعلمين للاطفال والجهال وفي الرابع اولا بالنقض باصطلاح الغائبين
المخالف لاصطلاح المشافهين بلزوم امكان تطرق التغير في شريعة محمدية باختلاف اصطلاح الغائبين وثانيا بالحل بان الحكم تابع للارادة والمراد من اللفظ هو المعنى الواحد
في زمان التكلم حقيقة او مجازا بالقرينة والباقي مكلف به لا باصطلاحهم وان اردت ان الاجماع قائم على ان الاحكام تدور مدار الاسماء ففيه انه ان اراد انها تدور مدار الاسماء مع
اختلاف المسميات حقيقة بالاستحالة او الانتقال والانقلاب فهو مسلم وليس المقام منه وان اراد انها تدور مدار الاسماء ولو بمجرد كون الاختلاف بالاصطلاح فالاجماع بل ما
للضرورة لضرورة ان تسمية الكلب غيره باسمه وسميته شاة لا يكون حلالا او طاهرا ولا يصير سببا لاختلاف الحكم بالضرورة وخلافه مخالف للعقل وللثاني وجها الاول
اصالة تاخر الحادث واصالة العدم لان الوضع من الله لابد له من تعليم ادم عم والاصل عدمه ولابد ان يكون التعليم مقدما على وجود ادم بخلاف ما لو كان من ادم فلابد من
التعليم ويكون مؤخرا والثاني قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وفي الاول انه لو كان من البشر يحتاج الى افهام المسميات والالفاظ وكيفية الوضع لبعد كونه

والترتيب الخاص ح

القوة البشرية من دون الهام والاصل عدمه الا ان يق يمكن ان يكون باقدار الله وفيه ايضا ان الاصل عدمه واما التاخر فيجوز ان يكون الوضع من الله متاخرا عن وجود ادم ورسالته
وفيهما انهما مدفوعان بقوله تع انبئوني باسماء الخ فانه يدل على تقدم الوضع على الادم فلا يجري اصالة التاخر على الفرضين مع انها تنفي كونه من ادم ولم يثبت كونه من الله
وفي الثاني ان المراد اما ان يكون كل رسول حتى ادم فيلزم ان يكون لادم قوم لهم لغة ويلزم منه كون الوضع منهم والقوم لم قبل رسالته الا ان يق يجوز ان يتحقق له قوم بعد هبوطه
وقبل رسالته وحصلت لهم لغة اما بوضع ادم او بوضع الله والهام ادم ثم ارسله الله تع اليهم بهذه اللغة لكن لا يثبت كون الوضع من ادم وان كان المراد غيره كما هو الظ فهو مسلم
ولا يجديه نفعا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاظهر جعل النزاع في ان التفهيم والتفهم لبني ادم هل يكون بوضع جديد من الله تع او لادم او غيرهما او كانت الالفاظ باقية على الاوضاع
الاولية السابقة من البشر اما من الله او من غيره من الجن او الملائكة ثم حصل لادم الهام الاوضاع السابقة بتعليمه بها من الله او حين كونه في الجنة علم بها في محاورات الملائكة وذلك لان الايات
التي ذكرنا ظاهرة بل صريحة في كون الالفاظ في محاورات الملائكة قبل ادم دالة على المعاني وليست الا بالاوضاع لمخالفة المجاز بلا سبق الوضع وانتفاء الدلالة بالطبع قطعا ونفيها
بالمناسبات بطا فتعين الوضع واصالة عدم اختيار الوضع الجديد يقتضي عدم عروض وضع اخر في زمان ادم بل كان تفهيمه بالتعليم من الالهام ولما لم على ما مر فيرجع حاصل النزاع الى
ان الوضع السابق هل كان من الله او من غيره من الجن والملئكة لا يق التعليم يحتاج الى صدور شيء دال عليه وهو كما يكون قابلا لكونه اخبارا عن الوضع السابق قابل لكونه احداثا للوضع
جديد وانشاء له كقوله اني وضعت ومعه لا يجري الاصل لانا نقول احداث الوضع موقوف على اختياره بخلاف الاخبار والاصل عدمه مع ان التعليم يمكن ان يكون حاصلا له في الجنة
في محاورات الملئكة من دون الاحتياج الى شيء دال على التعليم لكنه مردود بصريح الاية وعلم ادم الاسماء الخ بان تفهيمه كان بالتعليم والتمسك باستصحاب بقاء الوضع الاول فاسد
لانه فعل من الواضع انقضى قطعا وان كان المراد المدلولية فهو ايضا فاسد لانه بالنسبة الى الملائكة مسلم ولا يجديها بالنسبة الينا لم يحصل حتى يستصحب ولا يق بعد رجوع النزاع الى
ما ذكرنا الاصل كونه من غير الله لان منه يحتاج الى اختيار وضع وتعليم بخلاف غيره فانه يكفي الوضع لانا نقول لو كان من غيره فيحتاج الى تعليم لغيره ايضا فتدبر ومما ذكر ظهر حجية سائر
الاقوال وجوابه ثم هل يكفي الظن كما عن الباغنوي والكاظمي معللا بانه من مباحث اللغات ويعتبر العلم كما نسب الى جماعة معللا بعضهم بان مباحث اللغات يكفي فيه الظن ان فرع عليه
من الاحكام وهذا مما لا يتفرع عليه حكم فلا يعتد بالدليل على اعتباره فيها وفيه ان بعض الظنون فيها من الظنون المخصوصة وهو اعم من تفرع الحكم عليها او لا وما فرع عليه بعض من الاحكام
المسئلة المعروفة بمسئلة العلائية واما قيل باحلال ابن الحلال ونحوه وهما في المخصوص ونوى الزنا واذا باع او اعتق او حلف ونحو ذلك ثم ادعى عدم ارادة المعنى من اللفظ واذا
غلط الامام فنبهه المأموم بقوله سبحان الله ونحوه قاصد التنبيه فقط او كبر المبلغ قاصدا للتبليغ ونحو ذلك اشبع المسمى باللحية فقال البعض لا يبتني عليه اما الاول فلابتنائه
على جواز الوضع في الاصطلاحات الخاصة وهو مما اتفق عليه وليس من محل النزاع في شيء على انه يمكن ان يق ان المدار في مثله على تعيين المراد ولو بلفظ ملحون وما قيل يمكن
القول بالبطلان على القول بالتوقيف لان الموضوع اللغوي غير ملفوظ والملفوظ غير مقصود ففيه منع الحصر لجواز التلفظ في متعلق العقود بالاصطلاحات الخاصة
واما الثاني فلانه لو استعمل اللفظ مجازا بالعلاقة وهي المضادة مع فرض اقترانه بالقرائن فلا اشكال مط ولو قلنا بالتوقيفية فانه استعمال صحيح بالاتفاق وعلى تقدير عدمه
لا يترتب عليه الحد ولو قلنا بالاصطلاحية لعدم وضعه للزنا بوجه ولو دل بالتعريض فهو ايضا استعمال صحيح لغوي يترتب عليه احكامه واما الثالث فلان مدار العقود بالنية فاذا
لو تحقق انتفاؤها لا مدخلية لها بالمقام ومنه يتضح حال الخامس واما الرابع فلان قصد التنبيه او الذكرى او التبليغ لا يخرج الكلام عن اللغة غاية ما في الباب عدم قصد المدلول له
ليس هذا من باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهو ظاهر وما حكاه في الغيث الهامع عن الماوردي انه من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح اخر
التكليف عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام فمن غرائب الكلام بل وهم وهم ولا جاد الغزالي حيث قال لا يرتبط به تعبد عملي ولا يرهق الى اعتقاد حاجة فالخوض فيه
فضول **اصل** لما كان المقصود معرفة قواعد اللفظ ليحصل التفهيم والتفهم الناشي من الدلالة وعرفت انها انما تحصل بالوضع وتوقفها عليه فلا بد من معرفة الوضع واقسام الدال
والموضوع اعني الكلمة من الاسم والفعل والحرف جهاته باعتبار الواضع من انه هل هو الله او البشر لغويا وعرفيا عاما وخاصا من الشرع والاصطلاحات الخاصة وباعتبار الاستعمال
في الموضوع له وغيره وباعتبار لحاظ الواضع جعله الموضوع للموضوع له عاما وخاصا وباعتبار الموضوع والموضوع له من وحدتهما وتعددهما وباعتبار الموضوع شخصيا ونوعيا
ولوازمها من اقسام الدلالة من المطابقة والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي ومنها الصريح والاقتضاء والتنبيه والايماء والاشارة كما سيجيء في مقدمة الواجب ومنها النص والظاهر
والمؤول والمحكم والمتشابه والمجمل الذاتي والعرضي وغيرها كما سيجيء في الكتاب وغيرها مما من حيث الالفاظ من الاحوال التي لعارضتها ويذكر كل في اصل او في طي اصل وح نقول
اللفظ وما قام مقامه ان لم يكن له وضع فلا يكون له ايضا مجاز ويسمى بالمهمل ولو استعمل كان غلطا ومجاز بلا سبق الوضع وهو ممتنع جزما لانه موقوف على العلاقة بين الموضوع له
وغيره فهو موقوف على الوضع وبدونه محال وان كان له وضع فيسمى بالموضوع والمعنى بالموضوع له وح قد يحصل به مع غيره مناسبة مصححة وح فان حصل في الموضوع له الاستعمال
يسمى المعنى حقيقيا بالنسبة الى اللفظ وبالعكس ولا يشترط في هذا الصدق تجدد الاستعمال وكثرته بعد بل يكفي الوضع والاستعمال ولو مرة ومعه فالصدق حاصل ما لم يحصل الهجر
وان لم يكن زمان الصدق زمان الاستعمال وان حصل الاستعمال في الموضوع له او المناسب للموضوع له لاجل العلاقة المصححة فيسمى بالمجاز والحقيقة وهما بهذا المعنى صفتان للفظ
والمعنى فلو لم يحصل الاستعمال فلا يتصفان بالحقيقة ولا بالمجاز وقد تكونان صفتين للاستعمال فان كان استعماله لاجل الوضع مع بقائه حين الاستعمال يسمى حقيقة وان
استعمل فيه او في غيره لاجل العلاقة المصححة بينه وبين الموضوع له على الخلاف الاتي فيها يسمى مجازا وان استعمل فيما لم يكن له وضع ولا علاقة فهو غلط لا يكون حقيقة ولا
مجازا وان استعمل في الموضوع له المهجور حال الاستعمال فان كان للعلاقة فيصح جزما وجائز عقلا مع القرينة وبدونها صحيح لفظا ولا يكون غلطا لعدم ذكر نصب القرينة
في تعريف المجاز من احد لوقوعه في العرف والشرع كثيرا كالمجاز لكنه قبيح عقلا ان كان الزمان زمان الحاجة للاغراء كسائر المجازات وان استعمل في الموضوع له في غير ذلك
الاصطلاح من باب الاصطلاحات لاجل الوضع فمع ما يفهم المراد سواء كان المخاطب من اهل الاصطلاح او ذلك الاصطلاح فجائز لفظا وعقلا ويتبع في الاصطلاح
وواقع كثيرا في العرف والشرع كما سيجيء في اختلاف عرف المتكلم والمخاطب وبدون ما يفهم المراد فقبيح عقلا للاغراء مع كون الزمان زمان الحاجة وهل يكون غلطا او لا
الظاهر الثاني والا لم يجز مع القرينة ايضا ويرتفع القبح العقلي لا اللفظي ولو لم يجز لفظا لما صح مط والمفروض جوازه ووقوعه وح هل يكون حقيقة او مجازا الحق الاول لاختصاص
المجاز بملاحظة العلاقة والمفروض هنا بملاحظة الوضع دونها ومما ذكرنا ظهر ان الحقيقة من حيث كونها صفة للاستعمال هي استعمال اللفظ في الموضوع له مط لاجل

الوضع

الوضع وان كان اول استعمالها فيه لاطلاق كلمات القوم بانها استعمال فيه ولانه لم يكن غلطا قطعا ولم يكن مجازا لعدم ملاحظة العلاقة فيكون حقيقة للانحصار لعدم صحة
سلبها عنه والمجاز من حيث كونه صفة للاستعمال هو استعمال اللفظ في المعنى لاجل العلاقة المصححة سواء كان موضوعا له كالمشترك ام لا ومما ذكرنا ظهر فساد التعاريف
المذكورة لهما منها استعمال اللفظ في الموضوع له والمجاز استعماله في غيره لانتقاض الاول طردا والثاني عكسا بما استعمل فيه لاجل العلاقة والثاني طردا بما استعمل في غيره
مع عدم العلاقة ومنها انها استعمال اللفظ فيه في اصطلاح يقع به التخاطب والمجاز استعماله في غيره لانتقاضهما بما مر على نحو ما مر وباستعماله في الموضوع له في غير ذلك الاصطلاح
لاجل الوضع عكسا في الاول وطردا في الثاني ومنها ما مر مع زيادة من حيث هو كذلك لانتقاض الاول عكسا بالتبع في الاصطلاح وبما استعمل في غير الموضوع له مطلقا مع

والثاني طردا بالتبع في الاصطلاح صح

عدم العلاقة ومنها انها استعماله في الموضوع له من حيث انه كذلك والمجاز استعماله في غيره من حيث هو كذلك والاول صحيح لكن الثاني منتقض عكسا بما استعمل فيه لاجل العلاقة
وطردا بما استعمل في غيره مع عدم العلاقة ومنها انها استعماله في وضع اول والمجاز استعماله في وضع ثان كما في بعض العبارات او في وضع غير اولي كما في بعض لعدم الاحتياج
الى قيد الوضع في الثاني والاولية والثانوية فيهما لان الوضع حقيقة في الحقائق ومجاز في المجازات للتبادر وصحة سلب الوضع والموضوع والموضوع له عن المجازات
ولعدم شمول تعريف القوم للوضع له لانهم عرفوه بانه تعيين الشيء للشيء للدلالة عليه لولا المانع من تعدد الوضع والقرينة وهو ظاهر بنفسه كما قيده به بعض على انه لا تعدد
في المجازات مع ان الدال فيها هي القرينة لا اللفظ مع استكار حمل الدلالة فيه على الاعم حتى يشمل تعيين الشيء للشيء لدلالة غيره عليه ليدخل فيه المجاز وبعده من التعريف وكذا
عدم شمول تعريفهم للمجاز له بانه استعمال في غير الموضوع له مع كون هذا التعريف معضدا له فخرج التعيينات منه بالقيد الصحيح هو تعيين الشيء للشيء للدلالة عليه بنفسه لولا المانع
من الوضع وكثرة الاستعمال والتعارف على ان القيدين من الاولية والثانوية مضران لانتقاض الاول عكسا والثاني مضران لانتقاض الاول عكسا والثاني طردا بالاستعمال
في المنقول بالتبادر وبالمشترك التعييني في المعنى الثاني المجدد بالعكس فيهما بالاستعمال لاجل العلاقة في المنقول عنه والموضوع له الاولى في المشترك التعييني وحمل الطرف على السببية
والاول على الاصلي والثاني على الطاري بان المجازات حاصلة من المناسبات الطارية على الحقائق لدفع بعض الاشكالات تجاوز بعيد محتاج الى ارتكاب يكون تعريفها باخفى
واجمل مستلزما للدور وهذه التعاريف انما هي للحقيقة من حيث كونها صفة للاستعمال وهذا مشترك بين الاسم والفعل والحرف اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه
ضرب قد يستعمل ويراد منه مادته غير الضرب من هيئته زمان المستقبل او الحال او الانشاء واما الثالث فلان في حقيقة في الافراد الخاصة للظرفية وقد يستعمل في
الفرد الخاص السببية فيكون مجازا وكذا سائر الحروف فالقول بان الحروف انما تتصف بالحقيقة والمجاز باعتبار ملاحظة متعلقاتها لتعينها فاسد جزما لان قوله

لو اريد من البصرة صح

من البصرة الكوفة مجازا لا يوجب المجاز في من لانه بعيد الابتداء مما اريد من متعلقه ظاهرا كان او غيره حقيقة كان او مجازا وذلك لشهادة العرف بعدم حصول التصرف
في من بعد التصرف في المتعلق وقد يكون المجاز مجازا عقليا كما لو كان الاسناد فيه الى غير من هو له لكونه حاصلا من غيره واسند اليه كانبت الربيع البقل من باب الاستعمال
بالكناية لكونه سببا للانبات في الجملة وظرفا وزمانه وكذا اطفا الحرب لان يراد من الربيع الله مجازا لو فرض صحته فيكون مجازا لفظيا وقد يكون المجاز في المركب كما لو استعمل
في الانشاء كقوله المؤمنون عند شروطهم لو قلنا بالوضع فيه فيكون موضوعا للاخبار واستعمل في الانشاء ولو قلنا بالعدم فلا بد ان يكون جميع المفردات مستعملا في
غير الموضوع له فتدبر فاعلم ان المناسب قد يكون مناسبا للموضوع له وقد يكون مناسبا للمناسب الموضوع له واستعمال اللفظ في الاول مط او مقيدا بالمجاز البعيد
تم بتوضيحه صحته بالشرائط المذكورة اما الاول فواضح واما الثاني فلما ذكرنا في تعريفه لقضية من صحة هذا الاستعمال عرفا ويشمله ايضا تعريف القوم في الاستعمال الصحيح
بان المجاز هو استعمال اللفظ في المعنى المناسب للموضوع له وهو مط شامل لكونه مرادا مط او مقيدا بارادة المجاز البعيد ولا يكون هذا من اقسام سبك المجاز لكونه سبكه
من الحقيقة وعلى فرض كونه منه يصح لصحته العرفية كما مر واستعمال اللفظ في الثاني يسمى بسبك المجاز من المجاز اعلم ان سبك المجاز من المجاز للاقسام منها استعمال اللفظ
في المعنى لاجل المناسبة بينه وبين المجاز القريب سواء كان الاول مما وضع له اللفظ ام لا وسواء كان المجاز البعيد مرادا مقيدا بالمجاز القريب او كان مرادا من غير تقييد
منها استعمال اللفظ في المجاز القريب ثم ارادة المعنى البعيد لاجل المناسبة بينه وبين القريب هذا على قسمين قسم يكون كلاهما مرادا مستقلا وهو استعمال اللفظ في المعنيين

من المجاز صح

وقسم يكون المراد هو المجاز البعيد فقط والظاهر كل الاقسام داخل في سبك المجاز لكون التسبك بالفارسية [illegible] ولا ريب ان المجاز في كل هذه الاقسام يكون سبكه من المجاز
لا من الحقيقة وهذه المناسبة بالاقسام المذكورة لا تكون مصححة للاستعمال للاصل وظهور الاجماع على بطلان سبك المجاز من المجاز كما يظهر من تعليلهم في البطلان بانه
سبك المجاز ولا ينكره احد بانه صحيح ويظهر منه انه مسلم عندهم ويظهر ايضا في تقسيم استعمال الصحيح بالحقيقة والمجاز يقولون انه في المناسب للموضوع له والمقام خارج عنهما
نعم لو تحقق الرخصة الاحادي او الاستقراء او صحة الاستعمال عند العرف في مورد من دون منافرة صح لانها كاشفة عن الرضا ومكلفنا المنع اما ان يكون هو الاصل فهو يرتفع
بعد وجود الدليل ولو كان هو ظهور الاجماع فانه لا في المقام ممنوع وثانيا بانه لا يكون مقاوما للمعارض مع ما ذكرنا نعم الفرق بين صغروي بعض الانواع المذكورة من الرخصة
الاحادية او الاستقراء او العرف في سبك المجاز من الحقيقة متحقق واما في سبك المجاز من المجاز فلم يثبت فتدبر بل خلافه ثابت لان الغالب عدم صحة هذا
الاستعمال الغالب فيه تحقق المنافرة عرفا فتدبر **اصل** اللفظ وما قام مقامه من الهيئات مفرد ومركب فالاول ما لا يدل جزؤه على جزء معناه سواء لم يكن له جزء
كوتاء ضاعلا الشخص والمعنى كالله للواجب الوجود ولم يكن لكل منهما جزء او كان لهما جزء لكن ليس جزء اللفظ دالا على جزء المعنى بالوضع الاولي والثانوي كعبد الله
في حال العلمية والثاني ما دل جزؤه على جزء معناه وهو اما تام وهو ما يحسن السكوت عليه او غير تام وهو خلافه اما الاول فاما ان يدل بدلالة وضعية على طلب الفهم او
الترك او طلب الفعل ولا بد عليه والاول هو الاستفهام والثاني والثالث هو الامر والنهي ان قارن الاستعلاء كما سيجيء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال ان قارن
التساوي السؤال ان قارن التذلل والخضوع كقوله اللهم اغفر لي والرابع ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس يشمل التمني مثل يا ليتني كنت معهم والترجي
مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا يحيى وان كان محتملا للصدق والكذب من حيث هو وان كان مقطوع الكذب او الصدق
بالنسبة الى مادة معينة للقرينة الخارجية او الداخلية الناشئة من الخبر وجلاء المخبر عنه وقضية الدال عليه كالاثنان زوج وخبر الله ورسوله فهو القضية والخبر اسمية
كانت كزيد قائم او فعلية كقام زيد واما الثاني فاما تقييدي وهو مركب من اللفظين يصلح احدهما قيدا للاخر ومخصصا كالصفة والموصوف كالحيوان الناطق وقد يقوم

في تقسيم الالفاظ المتعلق بتعدد المعاني

مقابلها لفظ واحد كالانسان وقد لا يقوم كالمرء والغالب وقوع هذا القسم في تصورات الحدود والرسوم وكالاضافة مثل رمى الحجارة وغلام زيد وكالمحلى باللام او التنوين ومدخول ياء النسبة وعلامة التثنية والجمع والهيئات من الافعال والمشتقات واما غير تقييدي لعدم النسبة بينهما لا اسنادا ولا توصيفا وهكذا وهو مركب من اسم واداة كقوله صعد على او غيرهما اما من اسمين كزيد عمرو او من فعلين مثل جلس تكلم او من حرفين كهل وفي واما الحروف فلا يكون مفردا لعدم حرف يدل جزؤه على جزء معناها الا في تركيب غير تقييدي كامر من حرفين او من فعلين او من تركيب مشتمل على حرفين ان اريد الاعم من تركيبهما مع غيرهما كسرت من البصرة الى الكوفة او فعلين كلما بت زيدا فقعد او ضرب فان المجموع مركب واحد فيه حرفين او فعلين وفيه اشكال لانه لا يتاتى حرف مركب بل مركب من الحرف والاسم وتقييدي وتسمية غير التقييدي بالمركب كهل وفي وجلس لا يتكلم لا وجه له لان صحة التركيب باعتبار لحاظ المعنى وربط بين المعنيين بالتوصيف والاضافة وغيرهما فلو لم يكن بينهما ربط كهل وفي او جلس تكلم لا معنى لتسميته مركبا فتدبروا اما الفعل فلانه لو كان موضوعا للمركب من المادة والهيئة العارضة كما هو الظاهر فمركب لان المادة تدل على الطبيعة والهيئة تدل على اتصاف الذات بها ولو كان موضوعا للهيئة العارضة فمفرد الا في تركيب غير تقييدي كما مر هذا فيما كان الموضوع له والمعنى وقد يكون لفظا وهو اما مفرد او مركب وعلى الاول فاما ان يكون دالا على شيء اولا والاول لفظ كالا معناه لفظا مفردا موضوعا كالكلمة فانه موضوع لما يشمل الاسم والفعل والحرف وكل منها لفظ مفرد موضوع والثاني لفظ موضوع للفظ مفرد مهمل ومثلوا بالحروف المعجمة فانها الفاظ تصدق على الالف والباء الخ وكل منها لفظ مفرد مهمل واورد بان الالف مثلا دالة على الهمزة فلا تكون مهملة ورد بان الحروف لا تكون موضوعة للدلالة على الرقم بل الدلالة تكون باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها فتدبروا والاولى المثال بالمهمل فانه موضوع لكل ما لا يكون موضوعا كديز وبيز وامثالهما والثالث لفظ موضوع للفظ مركب موضوع كالخبر والقضية فانه موضوع لما يشمل زيد قائم وامثاله وهو لفظ مركب والرابع لفظ موضوع للفظ مركب مهمل ووجوده مشكل لان التركيب يستلزم لان يكون جزؤه دالا ومعها لا يكون مهملا وبعبارة لا يكون تركيبا ومثل بعض بالهذيان فانه يشمل ديز وبيز وفيه اشكال لانه يدل على لفظين مهملين ولا يكون مركبا حقيقة بسبب كون احدهما دالا الا ان يقال يكون غير تقييدي مع لفظ يكون لفظا ولفظا مركبا كامر من تركيب حرفين فتدبروا ولا يخفى ان تقسيم الاسم المستقل الى المفرد والمركب واما الحرف فلا يكون مركبا من حرفين بل احدهما على جزء معناه واما الفعل فان قلنا بانه اسم للمركب من المادة والهيئة العارضة والهيئة من حيث كونها عارضة للمواد كما هو الظ والحق فمركب وان قلنا بانه اسم لنفس الهيئات من حيث هي فمفرد الا ان يتصور مع الحاق علامة التثنية والجمع كضربا فان المادة تدل على الماهية الممتازة وهيئة الماضوية تدل على الاتصاف بها في الماضي وهيئة الجمع وغيره تدل على التعدد فتدبروا واما الاسماء الغير المستقلة كاسماء الاشارات والمضمرات فبانضمامها الى متعلقاتها مثل زيد ضرب بعد ربك يدون الانضمام تصوير التركيب في الاسمين الغير المستقلين مشكل اصل اللفظ اما اسما وفعلا او حرفا وما قام مقامه من الهيئات اما ان يكون مع معناه متحدا او متعددا والاول والثاني متحدا بالعكس والاول يسمى بمتحد الحقيقة والثاني يسمى بالمتباين سواء تعاند كل من المعاني مع الاخر بالتضاد كالسواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم كالعمى والبصر او لم يتعاند بل كان متخالفين سواء امتنع الانفكاك بينهما بكون احدهما جزءا للاخر كالجوهر بالنسبة الى الانسان او لازما له في التعقل بالتضايف كالاب الابن او كان صفة لازمة غير منفك عنه كالتعجب والضحك او لا يمتنع الانفكاك سواء كانت النسبة عموما مطلقا كالحيوان والناطق او من وجه كالانسان والماشي والثالث يسمى بالترادف كالقعود والجلوس والرابع فاما ان تكون الحقائق المتعددة حاصلة بوضع واحد او حاصلة لكل بوضع على حدة او بكثرة الاستعمال والاول يسمى بالوضع العام والموضوع له الخاص والثاني اما ان يكون مع هجر البعض بان وضع لمعنى اخر واستعمل في الثاني حتى هجر الاول او لا والاول يسمى بالنقل التعييني والثاني بالاشتراك التعييني والثالث اما ان يكون مع هجر معنى السابق او لا والاول يسمى بالنقل التعيني والثاني بالاشتراك التعيني ولا فرق بين الاصوليين بين المنقول والمرتجل بل يسميا بالمنقول ثم المعنى في المتحد والمتعدد اما ان يكون متصورا مانعا من الشركة بين الكثيرين والحمل على كل من الكثيرين او لا والاول تارة لا يكون فيه شمول واحاطة فقد يكون علما شخصيا وقد يكون جزئيا حقيقيا عند المنطقيين وخاصا عند الاصوليين كمن مثلا الكل من الابتداءات الخاصة فانه لا يصدق ابتداء الكوفة على ابتداء البصرة ولا يسمى علما بل جزئيا وقد يكون فيه شمول احاطة فيسمى بالعموم الاصولي ككل فانه موضوع لجميع الافراد مطلقا او بازاء من مدخوله نحو كل رجل بمعنى محيط بجميع افراد الرجل ولا يكون كل واحد معنى مستقلا حقيقيا بل دالا الكل مطابقة وعلى كل تضمن ولذا كان استعماله في البعض مجازا وان كان كل واحد في الارادة مستقلا بل وضع بوضع واحد على دلالته على ارادة كل فرد مستقلا ولكن الدلالة على كل واحد في ضمن الدلالة على الكل تبعي لان الدلالة واحدة تشتمل على الكل فهو مستقل في المراد لا في الدلالة ولذا لا يصح حمل معناه كل على كل واحد بالخصوص وان فرض صحة الحمل على كل واحد كلفظ كل انا فرض وضعه لمطلق تمام الافراد وكان كل رجل فردا له وكل انسان فردا اخر له فيقال لكل رجل فرد من الكل فح لهذا الاعتبار فيصح لانه شمولي كل من افراد المطلق بدلي لا احاطي ومطلق لا عموم اصولي فتدبر بخلاف الوضع العام والموضوع له الخاص فان كل واحد من الابتداءات الخاصة كان معناه حقيقيا من وضع واحد فدلالته على ابتداء الكوفة مثلا مستقلة وارادته مستقلة ومطابقة واما ان لا يكون مانعا من الشركة بين الكثيرين والحمل على كل واحد من الكثيرين فيسمى كليا عند المنطقيين ومطلقا عند الاصوليين ذاتيا كان من النوع على تمام الماهية وهو المقول على الكثيرين المتفقين في الحقيقة سواء لم يكن له فرد في الخارج كالعنقاء او كان في الخارج منحصرا بالفرد كالشمس او كان كثيرا في الخارج كالانسان بالنسبة الى عمرو وبكر هكذا او جزء الماهية من الجنس وهو المقول على الكثيرين المختلفين في الحقيقة كالحيوان بالنسبة الى الحمار والانسان وهكذا والفصل وهو المقول في جواب اي شيء هو في جوهره كالناطق او عارضا لها من الخاص وهو الخارج من الحقيقة مختصا بها ولا يوجد في غيرها كالضاحك بالنسبة الى الانسان والعام وهو غير مختص بها سواء كانت النسبة بينهما عموما مطلقا او من وجه كالماشي بالنسبة الى الانسان واللازم الخاص او غير المنفك قد يكون لازم الماهية كالزوجية للاثنين والوجود كالسواد للزنجي وكلها يسمى مطلقا عند الاصوليين سواء كان اسما كرجل او مصدرا كضرب وسواء كان مع اللواحق من الالف واللام والاضافة والتنوين وياء النسبة وعلامة التثنية والجمع والهيئة من الافعال والمشتقات او مجردا عنها كضرب بل قد يحصل الاطلاق في العلم الشخصي بالنسبة الى الهيئة المتعلقة به كاضرب زيدا بالنسبة الى الامكنة والازمان والاحوال والاوصاف ومما ذكرنا ظهر فساد تقسيم القوم بان اللفظ مع معناه اما ان يكون متحدا فتشخصه علم ومع كلي وان كان متعددا فاما ان يكون موضوعا للكل منها ويكون موضوعا للبعض ثم استعمل في الاخر والاول مشترك والثاني حقيقة ومجاز ان لم يغلب فيه وان غلب فيه مع المناسبة فهو المنقول اللغوي او العرفي او الشرعي وبدونها فمرتجل فيرد عليه ان المراد من المعنى اما الحقيقي او الموضوع له او المستعمل فيه وعلى الاول لا وجه لادخال الحقيقة والمجاز

فى معنى المعنى الا بارتكاب الاستخدام فيه لجعله اعم فى معنى المعنى ويخرج منه الوضع العام الموضوع له الخاص كالمبهمات على مذهب القدماء لان الموضوع له فيها عندهم واحد
ولا يكون حقيقة لعدم الاستعمال فيه وكذا على مذهب المتأخرين لكون المعانى الحقيقية متعددة ولا يكون مشتركا ولا منقولا ولا حقيقة ومجازا وكذا الجزئى الحقيقى كمن
للابتداء الخاص لعدم كونه علما شخصيا وكذا العمومات الاستغراقية وكذا الاشتراك التعينى وهو ما وضع لمناسبة بينه وبين الموضوع له وعلى الثانى فلا وجه لادخال
الحقيقة والمجاز لصدقهما فى المعنى الا بارتكاب الاستخدام ويخرج منه العمومات الاستغراقية والاشتراك التعينى والنقل التعينى على ما مر وكذا وضع العام والموضوع له
الخاص على مذهب المتأخرين وعلى الثالث يخرج الوضع العام والموضوع له الخاص على مذهب القدماء لكون المستعمل فيه عندهم هو الخصوصيات مجازا وهو متعدد ولم يذكر
متعدد المجاز فى متعدد المعنى وكذا على مذهب المتأخرين لكونه عندهم هو الخصوصيات حقيقة ولا يكون مشتركا ولا منقولا ولا حقيقة ومجازا وكذا يخرج الجزئى الحقيقى
والعمومات الاستغراقية كما مر وكذا الاشتراك التعينى والنقل التعينى مع ان متحد المعنى يختص بحقيقة لا يستعمل فى مجازه وهو نادر لو فرض وقوعه او مجاز لا يستعمل اللفظ
فى الموضوع له وهو نادر او غير مسبوق بالموضوع له وهو محال لديهم عليهم انه يلزم عدم انقسام غير متحد المعنى بالعلم الشخصى والجزئى والعام الاستغراقى والكلى وهو
بديهى الفساد فالتقسيم بنحو ما ذكرنا اولى وكما ينقسم اللفظ بالنسبة الى حقيقته الى اخر ما ذكرنا فكذا ينقسم بالنسبة الى مجازه الى اخر ما ذكرنا حتى الكلية والجزئية فى الحرف فيما
قال المحقق القمى ره بعد تقسيم اللفظ الى الجزئى والكلى بان هذا التقسيم فى الاسم المستقل واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفا بالكلية والجزئية فى الاصطلاح ولعل
السر فيه ان نظرهم فى التقسيم الى المفاهيم المستقلة التى يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفى غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبى رابطى والة لملاحظة حال الغير فى الموارد
المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر فى عدم التفات كثير منهم فى تقسيماتهم المعانى والالفاظ اليها واما على القول
بكون الموضوع له فيها عاما كما هو مذهب القدماء من اهل العربية فهو داخل فى الكلى فيكون مجازا بلا حقيقة وفاسد لان الموضوع له فى المبهمات من الحروف والاسماء والغير المستقلة
على مذهب القدماء كلى وعلى مذهب المتأخرين جزئى لان من مثلا عندهم معناه هو الابتداءات الخاصة العارضة للعرضيات الخاصة والمحال المعينة لها وهى تابعة لها لانه جزئى
لان نفس تصوره يمنع من الشركة ولا يصدق كل واحد من الابتدائيات الخاصة على الاخر واما الافعال فالموضوع له فى المواد منها كالضرب كلى لان كل واحد منها موضوع للطبيعة
الخاصة الممتازة بها عن الاخر ونفس تصوره لا يمنع من الشركة واما فى الهيئات كهيئة ضرب فهو للذات المتصفة بالمبدأ فان قلنا بكونها بالنسبة الى الذات والاتصاف
بالمبدأ بالوضع العام والموضوع للعام فكلى وان قلنا بالوضع العام والموضوع له الخاص فجزئى وان فصلنا فيكون على التفصيل وكل من الكلى عند المنطقيين والمطلق
عند الاصوليين ينقسم الى المتواطى والمشكك عند الفريقين الا ان بينهما فرقا بالعموم والخصوص من وجه لانه عند المنطقيين يرجع الى جهة تحقق الماهية فى الوجود لان الكلى
اما ان يكون محققة فى الافراد متساويا او متفاوتا بالاشدية والاضعفية كالسواد لكونه محققة فى الفحم اشد منه محققة فى الرماد وهكذا البياض وامثالهما او بالتقدم
والتاخر كالوجود لكونه محققة فى الواجب مقدما على تحققه فى الممكن والاول يسمى بالمتواطى عندهم والثانى بالمشكك لكن عند الاصوليين يرجع الى ظهور اللفظ فى المعنى
بانه عند ذكره اما ان يتبادر نفس الكلى مع عدم ظهوره فى فرد بحيث يكون الافراد متساوية فى عدم الظهور سواء كان محققة وجوده فى الافراد متساويا او متفاوتا فيكون متواطيا
واما ان يتبادر منه محققة فى بعض الاصناف او بعض الافراد لشيوعه اما لغلبة وجوده او كثرة استعماله فيه ولو فى بلد كالدبس من العنب بالنسبة الى الدبس من الرطب فى الاصفهان
وبالعكس فى مشهد الحسين ع وكاللبن من الجاموس بالنسبة الى غيره فى مشهد الحسين ع وبالعكس فى اصفهان والاول يسمى بالمطلق المتواطى عندهم والثانى بالمطلق المشكك
سواء كان محققة وجوده فى الافراد متساويا او متفاوتا والتشكيك عند الاصوليين ينقسم الى ثلثة اقسام لان ظهوره فى الصنف او الفرد اما ان يكون بدويا بحيث يظهر
لكن بملاحظة الوضع يرتفع ظهور الفرد ويلتفت الذهن الى ارادة الكلى مستقرا او مستمرا بحيث يستقر الظهور فى الفرد بعد الالتفات الى الوضع وهو على قسمين لان ظهوره
فى الفرد اما ان يكون تاما بحيث يصح سلب ارادة الكلى وغلبة الظن ولا يبلغ غايته لتصادم بين ظهوره فى الفرد بغلبة الاستعمال او الوجود وبين ظهوره فى الكلى بالوضع ويسمى
غلبة الظن عندهم بالفرد الاندر فى الاول والنادر فى الثانى وعندنا يسمى الاول بالتشكيك المبين لعدم لكون عدم ارادته مبينا والثانى بالمضل لاجمالى لحصول الاجمال بين ارادة الفرد
الظاهر وارادة الكلى والاول لا اعتبار به بل يحمل اللفظ على الكلى واما فى الاخيرين فهل التشكيك معتبر ويجب حمله على الفرد كما ذهب اليه المشهور او لا فيجب اليه علم الهدى وعلى الاول فهل
يكون من باب النقل والاشتراك التعينى ويكون التعارف قرينة معينة او المجاز المشهور ويكون التعارف قرينة صارفة او حمل الكلى على الفرد ويكون التعارف قرينة معهما او الاجمال
كونه قدرا متيقنا او التفصيل احتمالات بل اقوال والحق هو الاخير وسيجيئ توضيحه فى المطلق والمقيد

**اصل** الوضع باعتبار لحاظ الواضع جانب المعنى وجعل اللفظ بازائه
ينقسم الى اقسام اربعة لان المعنى الملحوظ اما ان يكون جزئيا او مطلقا وعلى الاول فاما ان يكون جعل اللفظ بازاء نفس المعنى الملحوظ او بازاء المطلق الذى يندرج هذا تحته و
الاول يسمى بالوضع الخاص والموضوع له الخاص ولا اشكال ولا خلاف فى وجوده والثانى يسمى بالوضع الخاص والموضوع له العام ولا خلاف فى عدم تحققه ولا اشكال فى امتناعه وعلى
الثانى فاما ان يكون جعل اللفظ بازاء نفس المعنى الملحوظ او بازاء الافراد المندرجة تحت الملحوظ باللحاظ الاجمالى والاول يسمى بالوضع العام والموضوع له العام وهو المشترك المعنوى ولا
خلاف ولا اشكال فى وجوده وكثرته والثانى يسمى بالوضع العام والموضوع له الخاص واختلفوا فى امكانه ووقوعه وفى كون اسماء المبهمات والحروف والمشتقات والافعال والنقل
الجهة النسبية منه لانتسابها الى الفاعل من اى منها فقال المتقدمون بكونها من باب الوضع العام والموضوع له العام وقال المتأخرون بكونها من باب الوضع العام والموضوع له الخاص
والحق مع المتأخرين وذلك لوجوه الاول التبادر فان المتبادر من هذا ومن وعلى وامثالها هو الخصوصيات فمن من يتبادر الابتداء المخصوص ومن هذا يتبادر الاشارة الخاصة وهكذا
لا يقال ان التبادر يحتمل ان يكون اطلاقيا ناشيا من كثرة الاستعمال لاتفاق الفريقين على كون استعمالها فى الخصوصيات وعدمه فى الجامع لانا نقول لا ريب ان هنا التبادر اما ان يكون ناشيا
من حاق اللفظ بطريق النقل او من كثرة الاستعمال من باب الاشتراك التعينى او من باب المجاز المشهور او من حاق اللفظ من غير النقل بل لاجل الاتحاد بين العرف واللغة والاول باطل
لاستلزامها النقل وهو مخالف للاصل والاجماع لانه لم يقل احد من الفريقين بثبوت النقل كيف ولو كان كذلك لا يرتفع النزاع بالمرة وكذا الثالث لانه لو كان من باب المجاز المشهور
لكان الغالب هو التوقف وعدم تبادر احد الامرين كما هو المحقق فيه وليس كذلك بقى الرابع وهو المطلوب والثانى لانها لو كانت موضوعة للخصوصيات فهو المطلوب ولا يلزم المجاز بلا حقيقة
والا لازم المجاز بلا حقيقة للاتفاق على عدم استعمالها فى الجامع والاصل وح يكون استعمالها فى المعنى المجازى من غير سبقها بالاستعمال فى الموضوع له وهو غير واقع او نادر وعلى

فهى تابعة لهما والمعنى الفعل بالنسبة الى الموضع النسبى فان له وضعين بالنسبة الى المحل كالاسم وبالنسبة الى فاعلها كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا بكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحروف لمناسبتها فى الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد منه

فرض تسليم الوقوع كالرحمن بناء على وضعه لمن له رقة القلب مع انه لم يستعمل الا في الله فالغلبة تنفيه لا يقال عدم الاستعمال في الجامع ممنوع اولا لجواز كون الاستعمالات في الموارد
بعضها في الجامع ومعه لا يجري الاصل وثانيا بان الاستقراء ان كان بانضمام هذه الالفاظ فمصادرة وان كان في غيرها مع قطع النظر عنها اعني الاسم الغير المبهم فمع انه نوع واحد
لا يتحقق الاستقراء الذي يفيد الظن لجواز مخالفة النوع مع النوع وهو كثير وثالثا بان اختيار قول المتاخرين مستلزم للحقيقة بلا مجاز وهو ايضا نادر ورابعا بان الاستقراء غير حجة
للاصل لانا نقول في الجواب عن الاول بان تبادر الخصوصيات واستفادتها من حاق اللفظ يقتضي القطع بكون الاستعمالات في الخصوصيات من حيث الخصوصيات واما استعماله
في الجامع من حيث هو جامع فمشكوك والاصل ينفيه وعن الثاني بان الاستقراء في خصوصيات سائر الالفاظ مع عدم المخالفة يكفي لالحاق سائر الالفاظ المشكوكة كما في فرض
وعن الثالث بان المراد ان كان هو الحقيقة بلا حدث المجاز فممنوع لحدث اصل العلاقة وان كان مراده بلا استعمال في المجاز اصلا فهو ايضا ممنوع لان استعمال هذه الالفاظ كعلى
في غير الاستعلاء قطعي وان كان مراده بلا سبق استعماله في المجاز المخصوص فالندرة ممنوعة بل هو غالب لان الالفاظ غالبا استعمل اولا في المعاني الحقيقية ثم في المجاز لا العكس
وان كان مراده بلا استعمال في المجاز المخصوص المناسب فالغلبة ايضا ممنوعة بل الغالب خلافه لان الغالب في الالفاظ تعدد المجازات مع ان الغالب انه لا يتحقق الاستعمال في كلها
وعن الرابع بان الظن الناشي من الاستقراء حجة في الموضوعات المستنبطة الثالث ان استعمال هذه الالفاظ انما تكون غالبا في الخصوصيات والغالب في المستعمل فيه الغالبي
هو الموضوع له لا غير الرابع انه لو كان على سبيل وضع العام والموضوع له العام اعني من للابتداء المطلق كالابتداء المصدري يلزم عدم الفرق بين الاسم والحرف لاستقلالهما
في المفهوم ح لعدم احتياج تعقل المتعلق في تعقله والفرق باتفاق بين اللغويين وغيرهم حيث قالوا الاسم ما دل على المعنى المستقل في المفهوم والحرف ما دل على المعنى
المستقل في المفهوم والحرف ما دل على المعنى الغير المستقل المحتاج في تعقله من تعلق المتعلق بخلاف ما قلنا لان الحرف كمن ح يدل على الابتداء الخاص العارض للمتعلق وهو في الدلالة
مستقل لضرورة ان افادة المعنى النسبي والرابطي لا يحصل من متعلقه واما المفاد والمفهوم فغير مستقل لان تعقل الابتداء الخاص العارض للمتعلق موقوف على تعقل المتعلق لا
يقال على مذهب المتقدمين يجوز ان يجعل هو الابتداء في الغير لا الابتداء المطلق للمعنى الاسمي لانا نقول المراد بالغير اما ان يكون هو الخاص او المطلق والاول هو المطلوب والثاني
كر عام لان غير الخاص ايض كلي واصلي يتعقله لا يحتاج الى تعقل المتعلق لانه وجوده كلي موقوف على وجود الجزئي فهو غير مستقل لانا نقول المعنى الاسمي اعني الابتداء المطلق ايض
كلي وجوده موقوف على وجود الجزئي مع ان المراد بالاستقلال والعدم يكون بالنسبة الى المفهوم لا الوجود كما هو صريح كلام اللغويين كما عرفت لا يقال يجوز ان يكون المقصود من
الاستقلال والعدم في المفهوم بالنسبة الى المستعمل فيه لا الموضوع له لانا نقول هذا خلاف الظاهر ولا بد في الحمل عليه من دليل الخامس انه يلزم ح انحصار الكلمة بالقسمين المستقل
المقترن بالزمان وغيره والاول هو الفعل والثاني هو الاسم وكان تسمية الحرف مجرد تغيير الاسم السادس انه لو كان على ما قاله القدماء يلزم عدم صحة تقسيم الحقيقة والمجاز في الحرف
والتقسيم يقيني حيث قالوا في حقيقة في الظرفية ومجاز في غيرها اما الملازمة فلان استعمالها ح يكون في افراد الظرفية وهو مجاز على مذهبهم كما لو استعمل في غير الظرفية لا يقال التقسيم
انما هو بحسب الموضوع له وغيره لا بحسب المستعمل فيه لانا نقول هذا خلاف الظاهر مع انه لا ثمرة له فتدبر وللمتقدمين وجوه الاول اطلاق كلام اللغويين حيث قالوا
من مثلا للابتداء والى للانتهاء وهو مطلق والجواب عنه اولا بمنع كون كلامهم في جهة الاطلاق بل هو وارد في حكم اخر اعني بيان الموضوع له في الجملة كمن للابتداء لا للانتهاء ولا
يكون في مقام ان بعد كونه للابتداء هل يكون هو الابتداء المطلق او الخاص وثانيا بانه معارض بما ذكرنا من التبادر وح لا بد اما من القول بالنقل وطرح التبادر او طرح قول
والاول باطل للاصل المعتضد بظهور الاجماع من الفريقين على عدم النقل وكذا الثاني ايض لدوران الامر بين اخذ التقليدي واخذ الظن الاجتهادي ولا ريب ان الثاني متعين لكون
الاول موهوما في جنبه سيما مع اعتضاده بما ذكرنا فتدبر الثاني ان الوضع للخصوصيات لا بد له من ملاحظتها بخصوصها لكونها لا بد منها في الوضع وهو متعذر وان كان الواضع
هو البشر لعدم امكانه ملاحظة الخصوصيات باسرها بالعنوان وان كان الواضع هو الله تعالى لعدم الفايدة والجواب عن الاول ان لحاظ المعنى بخصوصه تفصيلا في الوضع لا يكون محتاجا بل
تكفي الملاحظة الاجمالية وعن الثاني بانه استدلال بالدليل اللمي وهو غير حجة في المقام الثالث انه لو كان على ما قاله المتاخرون يلزم عدم صحة تقسيم اللفظ بمتحد المعنى ومتعدده
والاصل صحته وحجيته لكونه من اللغويين اما الملازمة فلان معناه الحقيقي متعدد ولا يدخل في اقسام المشترك ولا المنقول ولا الحقيقة والمجاز والجواب عنه اولا بمنع كونه
من اللغويين وثانيا بمنع كونهم في مقام تقسيم الخاص وثالثا مع انه لا يخ من المناقشة ايض على مذهب القدماء فاسد سواء جعل المقسم هو المعنى الموضوع له او المستعمل
فيه او الحقيقة فادرج ورابعا بانه معارض بما ذكرنا وهو اقوى كما ذكرنا فتدبر اصل الوضع مع العلم به علة ومقتض لصحة الاستعمال في الموضوع له بلا اشكال ولا مانع
من القرينة او النقل او ما شاكله في قرينيته كالمجاز المشهور والتشكيك وامثالهما واما المناسبة المصححة للمجاز فلما كانت خلافية فلا باس بالتكلم فيها فنقول هل تكون صحة استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اللفظ لغوية موقوفة على ثبوت الرخصة وتكون ذوقية غير محتاجة الى ثبوت الرخصة بل يكفي فيه ثبوت الرضا وان لم يرد فيه رخصة لسانية او تكون ذوقية
غير محتاجة الى ثبوت احد الامرين لم اجد قائلا بالصحة مع عدم ثبوت ما يكشف عن الرخصة او الرضا والاصل التوقيفي يقتضون للثاني لان صحة الاستعمال وحمل اللفظ عليه او
الحكم بكونه محتمل الارادة سيما في كلام الشارع المنزه عن استعمال الغلط لا بد من دليل مجوز للاستناد ومع عدمه فالعقل والاجماع ينفيه والنزاع انما هو في قدر ثبوت الرخصة
فيقول من جعل المصحح هو نوع العلاقة مطلقا انه هو المرخص فيه بالدليل الذي يزعمه ويقول من يمنعه بكون المصحح هو الاحاد الواردة بان القدر الثابت هو ولم يثبت ان يعتبره ويقول
من يمنع الامرين بان القدر الثابت هو الزائد على الاحاد بالادلة التي يزعمها ويجعلها كاشفة عن الرضا ولم يثبت اصل النوع عنده وح يلزم الاقتصار بقدر ما يكشف الدليل عن الصحة
او الرضا اعني الصحة العرفية او الاستقراء او وصول الاحاد فالنزاع حقيقة في الصغرى اعني الرضا او الرخصة والعدم ولا يكون النزاع في الكبرى بعد تسليم ثبوت الرضا او الرخصة اذا عرفت ذلك
فاعلم ان الاقوال في المسئلة ثلثة قول بالاقتصار على الاحاد كاستعمال الاسد في زيد الشجاع والمراد بالاحاد يحتمل ان يكون احاد اللفظ الوارد من غير جواز التعدي من لفظ الاسد
الوارد الى لفظ الغضنفر الغير الوارد واحاد المورد من غير جواز التعدي من زيد الوارد الى عمرو الشجاع الغير الوارد او الرجل الشجاع الوارد الى الصعلوك الغير الوارد واستعمال المشتق في الفعل
الماضي الوارد الى الفعل المستقبل الغير الوارد كالحقايق فان كان المورد شخصا فلا يجوز التعدي الى شخص اخر وان كان نوعا كما لو صح جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع فلا يجوز
التعدي الى نوع اخر وان كان نوعا كما لو صح جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع او الامرين معا او احاد العلائق الواردة من خمسة عشر والى الاول والاخر فاسد لكونهما خلاف الظاهر من
لفظ الاحاد ولكونهما مستلزمين لرفع النزاع بالمرة وهو بعيد يبقى من الاحتمالات اربعة لحرمة وقول بكفاية اي مناسبة اندرجت في نوع العلائق من الخمسة عشر او الزائد على

مقام سو

اعني المرة مع

المذاهب

تشبيه الانسان صح

المذاهب منها المشابهة ومنها ما بالاسد يكفى فى فرد من افرادها وان كان على سبيل النقش فى الجدار ما لم يتحقق المنافرة العرفية الكاشفة عن عدم الرضا كاستعماله فى العصفور
الشجاع وقول بالامر بين الامرين اما وصول الاحاد او تحقق الاستقراء المفيد للظن وعدم المنافرة العرفية والاصل مع الاول على الاحادى ثم مع الثالث لان الثانى يقول
بانقلاب الاصل كليا بخلافه وعلى كل منهما فى مقابل الاحادى من اقام الدليل على انقلاب الاصل التوقيفى كليا او فى الجملة والثمرة بين الاول والثالث تظهر فى مورد
الاول فيما لو كان ارادة المعنى الحقيقى متعذرا مع عدم دليل يعين ارادة المجاز مع كون استعمال الوارد فى المورد المجازى واحدا مع ثبوت المناسبة بين المعنى الحقيقى وغيره من غير
وصول الاستعمال فيه مع تحقق الاستقراء او عدم المنافرة فعلى الاحادى يجب حمل اللفظ على المجاز الاول لبطلان الثانى وغلطية الاستعمال فيه عنده وعلى الثانى يكون
مجملا لكون ارادة كل منهما من اللفظ صحيحا مع عدم القرينة على التعيين الثانى فيما لو ورد لفظ فى خبر مع تعذر ارادة الحقيقة وسائر مجازاته واحتمل الامر بحمله على مجاز لم
يرد فيه بخصوصه مع عدم تحقق المنافرة العرفية فعلى غير الاحادى يجب قبوله مضمونه ويكون الخبر مؤيدا للمذهب وعلى الاحادى فاما ان يكون الخبر منقولا باللفظ
او بالمعنى او يكون مشكوكا فعلى الاول فاما ان يكون منعه اجتهاديا او فقاهتيا وعلى اى منهما اما ان يكون خبر الواحد عنده حجة فى اثبات الموضوعات المستنبطة او لا وعلى
الاخير فى المنقول باللفظ لا يكون دليلا للرخصة واما المضمون ففى المنع الاجتهادى فلا لعدم حصول الظن بصدق الخبر واما فى المنع الفقاهتى فيجب لكون الظن بالصدق فى جهة الحكم سليما
عن المعارض وفى المنقول بالمعنى اذا كان الناقل من اهل الخبرة فيكون دليلا للرخصة فى المنع الفقاهتى ويحصل التعارض بينه وبين المانع فى المنع الاجتهادى ويتبع الظن الاقوى
واما المضمون فان كان هذا اللحن مضرا فلا والا فيجب قبوله وفى المشكوك لا يكون دليلا للرخصة لجواز كونه منقولا بالمعنى وكان الناقل من غير اهل الخبرة واما قبول المضمون فان كان
هذا اللحن مضرا فلا والا فيجب وعلى الاول فى المنقول باللفظ مع كون المنع فقاهتيا يجب قبول مضمونه للظن بالصدق ويكون دليلا للرخصة ومع كونه اجتهاديا فان كان الظن الحاصل من
الخبر اقوى فيثبت الرخصة والمضمون والا فيطرح لعدم حصول الظن بصدقه ولا يثبت الرخصة لعدم اقوائيته واما فى المنقول بالمعنى فان كان هذا اللحن مضرا فلا يجوز قبول مضمونه
والا فيجب واما فى الرخصة فان كان الناقل من اهل الخبرة فيكون دليلا للرخصة ان كان المنع فقاهتيا وان كان اجتهاديا فيحصل التعارض بين قوله وبين المانع الاجتهادى
ويتبع الظن الاقوى والا فلا يكون دليلا للرخصة وفى المشكوك ان كان الناقل المحتمل من اهل الخبرة فيحصل التعارض بين المانع الاجتهادى والخبر ويتبع الظن الاقوى ويجب قبول
مضمونه ان لم يكن هذا اللحن مضرا والا فيطرح ان لم يكن من اهل الخبرة فلا يكون دليلا للرخصة وان كان المنع فقاهتيا واما المضمون فان كان اللحن مضرا فلا يجب والا فيجب والثمرة بين الثالث
والثانى هو ما ذكرنا فيما لم يرد فيه رخصة مع عدم الاستقراء ولا يكون العرف فيه معلوما من حيث المنافرة والعدم فعلى الثالث لا يصح الاستعمال بخلافه على الثانى فانه يصح عنده الا اذا ورد
كلام للغويين حتى يثبت المنافرة الكاشفة عن العدم والرافعة للاطلاق والمفروض عدم ثبوتها هنا واما الثمرة بين الاول والثانى هو ما ذكرنا بين الاول والثالث فتدبر واحتج الاحادى بامور
المذاهب هو الاجزاء والتعدى من الاحاد فلا اجماع والسيرة على الاستعمال فى المجاز بما لم يرد الرخصة فيما لم يكن فيه منافرة عرفية ولان بعد حصول العرف على الاستعمال من دون المنافرة يكشف
عن رضاء الواضع لاصالة عدم النقل بل القطع به بل يصح وان لم تكن العلاقة من العلائق المعدودة لان عدم ذكرهم لا يدل على عدم صدق الاذن من الواضع لان اللغويين كان
ضبطهم بقدر وسعهم بحسب اجتهاداتهم وتتبعهم بل يصح ولو لم يعرفنا العلاقة لان عدم المعرفة لا يدل على العدم وفيه ان فساد ادعاء الاجماع على حصر العلائق والدليل على المنع
ليس الا الاصل التوقيفى ومدركه ان كان هو الاجماع فليس وان كان هو العقل فحكمه معلق على عدم ثبوت الرخصة والرضا والمفروض تحققه ولو ظنا وكذا لو تحقق الاستعمال
فى اغلب افراد الصنف كالكلية والجزئية التى ينتفى انتفاءها الكل يحصل الظن بكون الرخص فيه هو العلاقة الموجودة فى اصل هذا الصنف من دون مدخلية الخصوصيات
وهذا الظن حجة فى الموضوعات المستنبطة ولان بعد تحقق العرف تسلم الائمة وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولانه لو اشترط الاحاد يلزم عدم كون القران عربيا
لاشتماله على مجازات لم يحدث بها فى اللغة فكيف بالاستعمال منه والتالى باطل بالاية وفيه تامل سيجئ واما الاقتصار عليه من دون كفاية اصل النوع فللاصل وبطلان ما تخيله الخصم
والدليل على الاقتصار على الاحاد وجوه الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه الثانى انه لو لم يكن نقل الاحاد وجوه الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه الثانى انه لو لم يكن نقل
الاحاد شرطا للمجاز لصح استعمال النخلة فى الحائط وبالعكس والحجر فى الحطب بالعكس والاب فى الابن وبالعكس والتالى باطل والجواب عنه ان مع وجود المنافرة بطلان التالى مسلم
والملازمة ممنوعة لا نفاق الكل حتى على المذهب المنوعى على عدم الجواز مع تحقق المنافرة لانها تكشف عن عدم صحة الاستعمال لغة وعرفا ومعه كيف يحتمل الارادة من الشارع
او مطلق المتكلم العاقل الخبير فتدبر ومع عدم المنافرة بطلان التالى ممنوع الثالث انه لو لم يشترط الاحاد لكان القران غير عربى والتالى باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا
عربيا وجه الاستدلال ان الكتاب مشتمل على الحقايق والمجازات والاستعمال فيهما ماخوذ ونسبتهما الى العرب متوقف على حصول الاستعمال منهم وح لو كان الاحاد شرطا فى
الاية يثبت استعمال كل الفاظه من العرب ولو لم يشترط فيكفى الرخصة من العرب مع كون استعماله من غيره وهو لا يكون مجازا لغويا وعربيا لعدم كون استعماله منه والاية تنفيه
والجواب عنه اولا ان نسبة الحقيقة والمجاز الى العرب اما ان يكون موقوفا على صدور الاستعمال منه اولا وعلى الاول بانضمام الاية يثبت صدور استعمال الفاظ الكتاب من
العرب ولا يدل على توقف صحة الاستعمال فى المجاز لنا على صدور استعماله من اللغوى لعدم المجاز اللغوى حقيقة فيه وعدم صحة استعمال اللفظ اللغوى فيه حقيقة بدون الاستعمال
منه فيه لا يدل على عدم جواز الاستعمال فى المجاز لنا وان لم نسمه باللغوى او نسميه مسامحة وعلى الثانى فالمطلوب ثابت لانه يكفى فى الانتساب الى العرب كون الوضع او الرخصة
منه وان تحقق الاستعمال من غيره بتعاليه وثانيا بان القران مشتمل على الرومى والهندى والعربى كالقسطاس للشكوة والسجيل فان كان الضمير راجعا الى البعض فلا يصح الاستدلال
وان كان راجعا الى المركب فلا يصح ايضا والجواب هو الجواب وثالثا بان الانتساب الى العرب يكفى كون الوضع او الرخصة منه او بان المراد من كونه عربيا يحتمل ان يكون كون
اسلوبه عربيا او كون اغلبه عربيا كالكتب الفارسية مع اشتمالها على بعض الفاظ العرب او يكون استعماله من النبى صلعم لكونه ايضا من العرب الدليل على كون العلاقة المصححة
هو النوع امور الاول اطلاق كلام اللغويين حيث قالوا فى تعداد العلاقة منها المشابهة ومنها الكلية والجزئية ومنها السببية ومنها المضايف ومنها التضاد وهكذا وهو
مطلق شامل لكل مشابهة وتضايف وتضاد وهكذا وكلامهم حجة فى المقام والجواب عنه ان هذا الاطلاق وارد فى مورد حكم اخر اعنى مقام بيان تعداد العلاقة ولا يكون فى مقام
بيان كيفيتها فلا يصح التمسك به من هذه الجهة الثانى الاستقراء لان الغالب فيما تحقق فرد من انواع هذه العلائق يصح صحة الاستعمال ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب
والجواب عنه ان الاستقراء لو تحقق فهو مسلم لكنه لم يكن كذلك لان غلبة استعمال الاسد فى افراد الشجاع من الانسان موجود فلو كان بعض افراده مشكوكا يحصل الظن بالالحاق

واما استعمال العضو في الشجاع مثلا لم يثبت فكيف بالغلبة ومعه لا يحصل الظن لجواز مخالفة النوع مع نوع آخر وكذا الغلبة في استعمال الكل في الجزء الذي ينتفي بانتفائه
الكل موجود لو كان بعض منها مشكوكا يحصل الظن بالتصرف واما الجزء الذي لا ينتفي بانتفائه الكل لا يكون غالبا ومعه لا يحصل الظن لجواز مخالفة الصنف مع صنف
آخر الثالث انه لعدم تمكن النوع كافيا فلم يكن القرآن عربيا لاشتماله على مجازات لم يجد اصلها في العرب كالاركان المخصوصة فكيف بالاستعمال والمتحقق انما هو نوع العلائق
من المشابهة وغيرها والثاني باطل كما مر والجواب عنه لا يظهر ببعض ما مر في الآحاد وثانيا بان عدم كفاية النوع لا يستلزم اشتراط الآحاد حتى يلزم ما ذكر اذ اعرفت مصحح الاستعمال
فالمناسب بيان الدال في الحقائق والمجازات وما هو محل الارادة فيهما اما في الحقائق فيحتمل احتمالات ثلثا الاول كون الدال هو اللفظ مشروطا بعدم القرينة الثاني هو اللفظ
مع عدم القرينة وكون كل منهما جزء للمقتضي الثالث هو اللفظ وكون القرينة من الموانع وذكر بعض العلماء ثمرة للمسئلة في صورة الشك في حدوث القرينة فعلى الاخيرين يجب
حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وذلك لوجود المقتضي بالفرض والمانع منفي بالاصل المقطوع الحجية وعلى الاول ليس كذلك لا يجوز الحمل لرجوع الشك الى تحقق المقتضي والاصل عدمه وفيه
ان هذه الثمرة اما ان تكون في صورة الشك في حدوث القرينة او في صورة الشك في القرينية بعد القطع بحدوث الشئ وكلاهما فاسد اما الاول فلان كونه شرطا او جزء او كون نقيضه مانعا
عدم القرينة لو كانت جارية فيجري هنا ومقتضاها عدم القرينة وح فيجب حمل اللفظ على فرض كونها جزء للمقتضي وشرطا له وذلك لان احد جزئيه اعني اللفظ ثابت بالفرض
والجزء الآخر اعني عدم القرينة ثابت بالاصل لا يقال هذا الاصل معارض باصالة عدم المقتضي بخلاف ما لو فرض كونها من الموانع لانا نقول اولا بان اصالة عدم المقتضي غير
جارية للقطع بحدوث المقتضي لان اللفظ في الواقع اما ان يكون مع القرينة او لا وعلى الاول مقتضي المجاز موجود وعلى الثاني مقتضي الحقيقة موجود وكلاهما مسبوقان
بالعدم وتحقق احدهما اجمالا يقيني والشك انما هو في الحادث ولا يصح التمسك بالاصل فكذلك لا يجري بالنسبة الى الاثر المقتضي للقطع بتحقق احد الامرين اجمالا من المجاز او
الحقيقة وثانيا بان اصالة عدم القرينة مقدمة لكونها موضوعية لان الشك في المقتضي انما يكون مسببا من الشك في حدوث القرينة لا العكس واما الثاني فلانه بعد
القطع بحدوث الشئ مع الشك في القرينية لا يكون الاصل جاريا للقطع بحدوث الشئ مع الشك في كونه هذا او ذاك ويكون كل منهما مسبوقا بالعدم ويكون الشك شكا
في الحادث ولا يجري الاصل والتحقيق في المقام ان القرينة تكون من الموانع وذلك لوجوه الاول حصول التعارض في العرف بين اللفظ والقرينة عرفا كقوله رأيت اسدا يرمي
وهو موقوف على كون اللفظ بذاته مقتضيا لشئ والقرينة مقتضيا لشئ آخر حتى يحصل التعارض ولو كان عدم القرينة شرطا او جزء فاللازم عدم تحقق التعارض لعدم
تحقق المقتضي لظهور الحقيقة باعتبار انتفاء جزئه او شرطه الثاني ان المتبادر من لفظ الاسد مع قطع النظر عن الالتفات الى عدم القرينة انما هو الحيوان المفترس والمنكر
منكر للبداهة الثالث الاستقراء في حال الواضعين من الآباء للابناء والبنات فان المتصور عندهم ليس الا حاق اللفظ من غير التفاتهم الى عدم القرينة جزء او شرطا الرابع
اجماعهم على كون القرينة من الصوارف ومحل الارادة ايض هو اللفظ هذا في الحقائق الخاصة واما المشتركات اللفظية فالدال فيها هو اللفظ مع القرينة فان لفظ المشترك
مع التجرد دال على ارادة الحقيقة دون المجاز ولما كانت الحقيقة متعددة فالقرينة تعينها فالدال على سنخ الحقيقة يكون هو اللفظ والدال على تشخص الحقيقة هو القرينة ومحل الارادة
فيهما قد يكون هو اللفظ مع القرينة وقد يكون هو اللفظ وهو الغالب لان القرينة المحتاج اليه في تشخيص الحقيقة بالخصوص انما هي قرينة واحدة واما في المجازات فيحتاج الى قراين
ثلثة احدها ما يدل على صرف الحقيقة وثانيها ما يدل على ارادة مجاز ما وثالثها ما يدل على ارادة المجاز بالخصوص والدال في الاول هو القرينة مطلقا وفي الثاني هو العقل من باب عدم
لزوم اللغوية وقد يدل عليه القرينة ايض وفي الثالث قد تكون هي القرينة كما في اسد يرمي وقد يكون هو اللفظ وذلك كاللفظ الدال على المنطوق والمفهوم بعد نصب القرينة
على عدم ارادة المفهوم فان المنطوق فيه باق والدال عليه هو اللفظ وكذا العمومات المخصصة فانه بعد ورود التخصيص صرف ارادة الحقيقة اعني العموم يكون العقل حاكما
بارادة مجاز من المجازات من جميع ما بقي او بعضها فيكون الدال على الاول هو لفظ العام وتوضيحه ان لفظ العام موضوع للاحاطة ويدل على ارادة افراد الحاطة لا انه قد لا يكون
كل فاحد من افراد المحاط به مستقلا بارادة للالتزام ولذا لو خالف العبد مولاه في حسنة فرد من افراد العام يكون لعقابا بان حسنة لواحد فيه فاذا وجد المخصص يصرف الحقيقة
اعني الارادة الاحاطية ويخرج بعض افراد المحاط ويبقى الانتساب افراد المحاط بحاق اللفظ لان المخصص يدل على عدم ارادة هذا ولا يدل على ارادة جميع ما بقي او بعضها والدال عليه
هو اللفظ كما لا يخفى وبعد وجود المخصص يحتاج اخراج اي فرد من افراده الى دليل الا ان يكون لاثبات ارادته محتاجا الى الدليل فتدبر وسيجئ توضيحه في بحث العموم وكذا الاوامر والنواهي
فان الاول مثلا دال على الوجوب النفسي المطلق فاذا وجد القرينة على عدم الاول بقي الآخرين والدال عليها هو اللفظ لا القرينة فان القرينة تدل على ارادة الاستحباب الاعلى كونه
نفسيا لا شرطيا او مطلقا لا مقيدا فتدبر وقد يكون هو اللفظ مع القرينة وذلك كما لو كان للفظ المخصوص مجازات متعددة مع كون واحد منها اقرب فانه بعد وجود القرينة
على صرف ارادة الحقيقة يكون اللفظ المخصوص باعتبار صيرورته ظاهرا في هذا المجاز ينصرف اليه والدال عليه هو هذا اللفظ المخصوص من حيث كونه ظاهرا فيه فتدبر
والحاصل ان اللفظ لو كان باعتبار الوضع دالا على مراده مستقلا او مراد ملزوم لارادة اخرى فلو وجد القرينة على عدم ارادة الاول اللازم في الثاني يكون ما بقي في
الملزوم في الثاني باقيين بحاق اللفظ واما لو دل على ارادة المركب من حيث هو مركب فلو وجد القرينة على صرف ارادة المركب من حيث هو مركب يكون الدال على ارادة
المجاز المخصوص من بعض الاجزاء او غيرها هو القرينة هذا في المجازات واما القرينة في المشتركات المعنوية فعلى قسمين قسم يكون المقصود هو الاخبار عن نفس الكلي
كقوله جائني رجل من اقصى المدينة فان المقصود هو الاخبار عن هذه الطبيعة الممتازة من النساء لا خصوص الفرد وان استفاد الخصوصية من القراين اللازمة
للكلام اعني المجئ ولكنها لم تكن مقصودة وقسم يكون المقصود هو الاخبار عن الفرد وهذا قد يكون المراد من اللفظ نفس الكلي الموجود فيه فتكون الخصوصية فيه مرادة من القرينة
والانضمام يحصل من الخارج كقوله رأيت انسانا طويلا وقد يكون المجموع مرادا من اللفظ كقوله اشتري البطيخ ثم قال اشتري البطيخ الكركابي فان الثاني يكشف عن كون
المراد بالاول هو الثاني اعني المقيد واللفظ محل ارادة المقيد مجازا والصارف هو المقيد اما الاول والثاني فيكون الدال عليه عليهما هو اللفظ كما هو محل الارادة ايضا وهو
واضح واما الثالث فيكون الدال عليه هو القرينة لعدم كون اللفظ موضوعا له حتى يدل عليه فتدبر ومحل الارادة في الاول نفس اللفظ وفي الثاني كذلك بالنسبة الى الكلي
والقرينة بالنسبة الى الخصوصية وفي الثالث يكون هو اللفظ فتدبر اصل المعرفة تعريف كل من الحقيقة والمجاز فكل منهما قد يكون معلوما وقد لا يكون كذلك فلا بد من التصدي
بالامور التي يمكن معرفتهما بها فمن العلائم التي تكون سببا لمعرفتهما امور منها تنصيص الواضع واهل اللسان ولا ريب في حجيته ومنها نقل اللغويين والناقلين للغة

فى كونها قرينة خ ل

بحث ما به [illegible] الحقيقة والمجاز

[illegible]

اما سماعا او اجتهادا في محاورات العرب الكلام فيه يقع في امور **الامر الاول** ان قول اللغوي فيما لا يفيد العلم هل يكون حجة ولو في الجملة ام لا والحق الاول وذلك لوجوه الاول الاجماع العملي من العلماء قديما وحديثا لانا نرى في كتبهم الفقهية والاصولية تمسكهم في اثبات الاوضاع في بعض المقامات بقول اللغوي وعلمهم عليه وهذه سجيتهم وعادتهم الثاني الاجماع القولي لانا نرى ان كل من دوّن الاصول قال بحجية قول اللغوي في اثبات الاوضاع الثالث تقرير المعصوم ع لان تدوين هذه الكتب مما كان ولو بعضها في زمانهم ع وكان رجوع الناس اليها مشتهرا ولو لم يكن برضاء المعصوم لردع ولو ردع لوصل الينا والى العلماء المتقدمين ولو كان كل ما كان علمهم بردعه من عدم يحصل العلم العادي بالعدم هنا وهو يكشف عن الرضا الرابع الدليل العقلي وهو من وجوه الاول ان اثبات الاحكام غالبا يكون بالالفاظ وباب العلم فيها غالبا منسد والاقتصار على المعلومات والرجوع الى اصالة البراءة في غيرها او الاحتياط او العمل بالموهوم او التخيير فاسد فيكون الامر منحصرا بالعمل بالظن والظن الناشي من قول اللغوي في الجملة هو القدر المتيقن لان كل من عمل بغيره عمل به الثاني ان الظن الناشي من الخبر الصحيح بالصدور يكون حجة لانسداد باب العلم فيه ولا مناص الا العمل بالظن فلو فرضنا خبرين كان احدهما مظنون الصدور ومقطوع الوضع والاخر مقطوع الصدور ومظنون الوضع الحاصل من قول اللغوي يكون طرحهما معا باطلا واخذ الاول دون الثاني تحكما لكون كل منهما ظنا بالحكم الشرعي مع عدم الدليل الشرعي على حجية الاول ولا على عدم حجية الثاني ويكون المناط هو العقل ومع عدم الترجيح بلا مرجح ومعه [بحكم ببطلان الترجيح] ينحصر باخذهما معا الثالث ان الظن الصدوري لو حصل من الموثق والظن بالوضع حصل من قول اللغويين يكون طرح الامرين فاسدا لعدم كفاية الاحتياط ح لابد من العمل فلو عملنا بكليهما فهو المطلوب ولو عملنا بالاول دون الثاني يلزم ترجيح المرجوح على الراجح بالنسبة الى الظن والواقع اما الاول فلان حجية الموثق حاصل في قول اللغوي واما الثاني فلان الظن الحاصل من قول اللغويين يكون اقوى من الظن الحاصل من الموثق لا يقال لو تم هذا الدليل لاقتضى حجية الظن في المسئلة الاصولية لانه ايضا ظن بالحكم الشرعي ولو بالواسطة ونحن لا نقول به لانا نقول الملازمة ممنوعة لانفتاح باب العلم الشرعي او العقلي في غالب المسائل الاصولية لان مدركها اما ان يكون هو العقل كالادلة العقلية ولطلب الامر واجتماع الامر والنهي او يكون هو العرف كحجية العام المخصص وحمل المطلق على المقيد وكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وكون الامر للوجوب واشتراط بقاء المبدأ في المشتق وامثالها وعلى اي منها يمكن تحصيل العلم بخلاف اثبات الوضع اللغوي في الالفاظ سيما في الالفاظ المهجورة لعدم امكان تحصيله غالبا الا بقول اللغوي وهو لا يفيد الا الظن غالبا ومع هذا الفرق لا يجري التحكم لان خروج الظن من تحت الاصل في اللغات يقيني وقد يستيقن بخلاف الظن في الاصول ولا بد في الالحاق من قيام الدليل على نفي الفرق عقلا او شرعا وكلاهما محتملان اما الاول فظ لانفتاح باب العلم الاغلبي في الاصول دون اللغات واما الثاني فلكون حجية قول اللغوي اجماعية ظاهرا بخلافه في الاصول فان حجية الظن فيها خلافية وسيجي توضيحه في حجية المظنة **الامر الثاني** في ان حجية قول اللغوي هل تكون من باب النبأ او من باب الشهادة او باب اهل الخبرة او من باب الظن والحق انها لا تكون من باب النبأ لان الدليل على كونها من باب النبأ ان كان هو مفهوم اية النبأ فمدفوع اولا بان دلالته على حجية خبر الواحد ممنوعة كما سيجي في حجية المظنة وثانيا بانا نصرفه الى النبأ في الموضوعات المستنبطة ممنوع وثالثا بانه لو كان كذلك لاعتبر هنا العدالة وهو باطل بالضرورة ورابعا بانه يصح لو علم بكون الاخبار منهم على القطع وهو ايضا ممنوع وان كان منطوقها بناء على كون التبين غير ظني فمدفوع اولا بان التبين ظاهر في العلمي كما سيجي وثانيا بانا نصرفه الى المقام مشكل وان كان هو الاجماع فمدفوع بان كون الاجماع على حجيته من باب النبأ ممنوع ولم يكن ايضا من باب الشهادة والا لاعتبر التعدد هنا وليس كذلك جزما ولاعتبر فيه العدالة وليس كذلك قطعا ولاقتصر على صورة العلم بكون اخبارهم على سبيل الجزم وليس كذلك بداهة بقي الكلام من حيث كونه ظنا ناشيا من قول اهل الخبرة لو اقتصر بهذا الظن او يكون من باب انه فرد من افراد الظن بناء على حجية الظن وان لم يكن حاصلا من جهة الخبرة والحق الثاني والا لزم الاقتصار بما علم كون اخبارهم من باب اجتهادهم لا من باب سماعهم ويلزم ايضا عدم حجية الظن الناشي من الاجماع المنقول وظهور الاجماع والاخبار الظنية الواردة عن الائمة ع في اثبات الاوضاع وهو باطل لكونها حجة كما سيجي في حجية المظنة وكيف كان فالظن الناشي من قول اللغوي في الاوضاع حجة سواء سميته بانه من باب انه فرد من افراد الظن او من باب انه ظن ناش من قول اهل الخبرة **الامر الثالث** ان قول اللغوي هل يكون حجة في جميع الالفاظ او لا والحق ان اللفظ لو كان مما يحصل منه القطع او الظن المعتبر بالتخالف بين العرف واللغة فيكون حجة بلا اشكال لكونه قدرا متيقنا واما لو كان مما يحصل منه القطع او الظن المعتبر بالاتحاد فيجب الفحص عن حال العرف فلو وافق قول اللغوي مع الامارات العرفية فيكون حجة بلا اشكال ولو خالف فلو كانت الامارات اجتهادية ناشية من خارج اللفظ فيؤخذ بالامارات لكونها مقطوعة او مظنونة ويطرح قول اللغوي لكونه ح مقطوع الخطاء او مظنونه ولا يكون حجة ولو كانت الامارات نقاهية من التبادر وكونها ناشية من اللفظ او القرينة فبعد التعارض لو حصل الظن الشخصي في جانب احدهما فيؤخذ به ويطرح الاخر والا فيطرحان ويرجع الى الاصل لعدم امكان الجمع ولا التخيير فبقي الطرح واما لو كان العرف مختلفا او الامثلة كذلك وذلك لكون الغائط واخلية في المعنيين ام لا فيؤخذ العرف الموافق لقول اللغوي لكونه ح مظنون الصحة ويطرح الاخر لكونه موهوما واما لو كان حال العرف مشتبها فيؤخذ قول اللغوي ايضا لكونه مفيدا للظن سليما عن المعارض واما لو كان اللفظ مما يحصل الشك في الاتحاد والتخالف فيقتضي التدليلين من قول اللغوي والامارات هو ثبوت النقل ولكن اصالة الاتحاد يقتضي عدمه والاول مقدم لكونهما دليلين اجتهاديين ولو لم ينضم الى الاصل شيء يكون ارجح من الدليلين المقتضيين لثبوت النقل والا فيتبع اصل الاتحاد ولا بد من الترجيح بين قول اللغوي والامارات كما ظهر مما مر وهل يكون قولهم حجة مطلقا سواء كان اخبارهم من باب النقل او السماع او من باب اجتهادهم او يختص بالاول او الثاني والحق هو الاول وذلك لوجوه الاول ظهور الاجماع الناشي من اطلاق من عمل بقول اللغوي ومن قال بحجيته فانه مطلق فشامل للامرين الثاني ان كلا منهما مفيد للظن والتخصيص باحدهما دون الاخر تحكم الثالث ان غالب الصور مشتبه من حيث كونه من الاول او الثاني فلو اقتصرنا على المعلوم من الاول او الثاني يلزم طرح المشتبهات والرجوع الى الاصل ويلزم منه الخروج من الدين او العسر والحرج وهل يكون اخبار غير اهل الخبرة كاخبار العلماء وامثالهم حجة ام لا والحق الثاني وذلك لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه قول اللغوي بقي الباقي تحت الاصل **الامر الرابع** في تحقيق التعارض اما بين قول اللغوي والامارات فقد ظهر مما سبق واما بين قولي اللغويين فهو على اقسام لان كلا من اللغويين اما ان يكونا مثبتين لموضع وكان لازم كلام كل منهما نفي الاخر كان يقول احدهما بما يحصل القطع باتحاد المعنى الامر موضوع للوجوب والاخر يقول بانه موضوع للاستحباب فظاهر كلام كل منهما ادعاء اتحاد الوضع ويلزمه نفي الاخر واما ان يكون احدهما مثبتا

للوضع والاخر يدّعى نفيه صريحا كان يقول احدهما الامر موضوع للوجوب حقيقة فقط والاخر يقول انه مجاز فيه وعلى كل منهما فاما ان يكون كلاهم قد ادعاه صريحا كما ذكرنا او يكون ظاهرا فيه كان يقول المثبت لا اسد هو الحيوان المفترس او الباء للتبعيض او قد جاء للتقليل او المتبادر كذا او الاخر يقول قد يستعمل فيه وانه غير متبادر فان لفظة قد في المستقبل دال على قلة الاستعمال وهو ظاهر في ادعاء المجازية في الماضي يفيد التكثير وهو دال على الحقيقة وكذا الحال ظاهر في ادعاء الحقيقة لجواز كونه فرد اللحقيقة وايضا اما ان يكون احدهما صريحا والاخر ظاهرا فيه وعلى كل منهما فاما ان يكون مرجع كلام النافي الى عدم الوجدان كما في الالفاظ التي يعلم نقلها في زمان النافل وكان اخبارهم من باب النقل والسماع وكذا لو كان من باب اجتهادهم لكن فائدته هو ذاك ويدعي مجانبة الغير من باب اصالة عدم الاشتراك وامثاله واما ان يكون مرجع كلامه وجدان العدم وذلك كما في الالفاظ التي يحصل العلم باتحاد زمان الناقل مع اللغة كان يقول احدهما الامر للوجوب والاخر يدعي انه للاستحباب وعلى الاول يقدم جانب الاثبات لعدم تعارض الوجدان مع عدم الوجدان ففي المتباينين يحكم بالاشتراك وفي العموم والخصوص يحكم بالوضع للعام وعلى الثاني يتوقف من حيث هو ويرجع الى الترجيح فان وجد فهو والا فيطرحان **الامر الخامس** في ان حجية قول اللغوي قد ظهرت مما سبق من انها لا تكون من باب السببية ويشترط فيها كونه مفيدا للظن بذاته لولا المعارض معه وهل يشترط فيها افادة الظن الشخصي في مرحلة التعارض ام لا والحق ان المعارض لو كان معتبرا بذاته فيشترط افادة الظن الشخصي فلو حصل من احدهما يتبع لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح ولو لم يحصل يطرح الامران معا لبطلان الترجيح بلا مرجح ولعدم الدليل على التخيير لا من العقل ولا من الشرع واما لو كان المعارض من الامور الغير المعتبرة مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس فالحق انه حجة من باب التعبد المطلق اي ان كان الظن الشخصي مع القياس وذلك لبناء العرف والعقلاء على العمل ولانه ان طرح يلزم الاعتناء بشأن القياس ولو في الجملة والمستفاد من الاخبار خلافه ولو كان مما ثبت عدم اعتباره بالاصل فالحق انه حجة من باب التعبد المقيد اي حجة ما لم يحصل الظن على خلافه وذلك ايضا لبناء العرف وسيجيء توضيحه في مبحث التراجيح هكذا في غير قول اللغوي من الامارات وغيرها **الامر السادس** ان بعض كلمات اللغويين نص او ظاهر في ادعاء الوضع او العدم كما ذكرنا ولا غبار عليه وبعض كلماتهم مشتبه لم يظهر منه ادعاء الوضع والحقيقة او الاستعمال وح هل يكون الاصل في تدوين اللغات وكلمات اللغويين هو بيان الوضع حتى يثبت غيره او بيان الحقيقة حتى يثبت عدمه او بيان المستعمل فيه على سبيل المجاز او بيان المستعمل فيه بالمعنى الاعم والاول لا اصل له واحد والثاني مخالف له ولاصالة عدم الاستعمال والثالث مخالف لهما والثاني واضح واما الاول فلكون المجاز ايضا مستلزما للوضع والرابع ايضا كذلك لا يخلو من احد الامرين من الحقيقة او المجاز وح يكون مقتضى الاصل الاعتباري هو الاول لكونه مخالفا الاصل واحد بخلاف غيره لكن الحمل على بيان الوضع فقط من دون الاستعمال غلط من وجهين الاول الغلبة لان الغالب فيما يثبت الوضع ثبوت الاستعمال فيه ولو مرة ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب الثاني ان الحمل على بيان الوضع فقط من دون الاستعمال مناف لاصل المقصود من المدون لان المقصود من تدوين اللغات حصول التفهيم في الفاظ الكتاب والسنة لمن تاخر عن صدر اللغة ولو لم يكن اللفظ مستعملا لا في اللغة ولا في الشرع فلا فائدة لذكره وتدوينه فلم يبق من ساير الاحتمالات الا بيان الحقيقة او المستعمل فيه المجازي او المستعمل فيه من حيث هو هو وبما بقي ان الاصل هو الاول من وجهين الاول ان الغالب هو بيان الحقيقة ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب وغيره الامر في متعدد المعنى يكون بالعكس لان الغالب فيه هو على وجه المجاز لندرة الاشتراك الثاني ان المقصود من التدوين حصول التفهيم والانسب فيه بيان الحقيقة لان اللفظ لو كان مع القرينة المعينة فلا ثمرة للبيان ولو كان مع القرينة الصارفة عن بعض دون المعينة لبعض فلو كان البيان بيانا للمجاز فلا يحصل به الفائدة لجواز ان يكون المراد هو هذا المجاز الذي بينه او غيره لعدم انحصار المجازية ولو كان البيان بيانا للحقيقة يحصل منه الفائدة لانه يحمل على هذه الحقيقة وفيه اولا انه دليل لمي ينتقل به الى كون البيان على وجه الحقيقة وهو كاشف عن الوضع والدليل اللمي غير معتبر بالاصل والاجماع وثانيا بان الثمرة المذكورة لا كلية فيه الا اذا كان للفظ بيان المعنيين مع وجود القرينة على صرف احدهما وثالثا بانه مستلزم لكثرة الاشتراك لان الغالب في بيان المعنى من اللغوي في اللفظ يكون بيان معان متعددة لا واحدة ويلزم منه ما ذكرنا وندرة الاشتراك تنفيه اذا عرفت عدم الدليل في جانب احد الامور يظهر لك ان القدر المتيقن من الكل بيان المستعمل فيه مجملا بين الامور وح لا بد من بيان ان الاصل في الاستعمال من حيث هو هل يكون هو الحقيقة حتى يثبت المجاز او الاصل فيه هو المجاز حتى يثبت خلافه او لا اصل في البين بل هو اعم نسب الاول الى السيد المرتضى ره والثاني الى ابن جني والثالث الى المشهور والحق مع المشهور للاصل لان المدعي لاحد الامرين ادعائه مخالف للاصل التوقيفي والاصل التوقف ولم يكن دليل مثبت لاحد الامرين كما سيجيء من بطلان المتمسك به لاحد المدعيين نعم بيان المستعمل فيه المتحد من حيث الاستعمال او الاتحاد دليل على الحقيقة وبيانه في المتعدد من حيث الاستعمال او التعدد دليل على الحقيقة والمجاز اما الاول فلوجوه الاول ان الغالب في المستعمل فيه المتحد هو كونه حقيقة لا يقال يجوز ان يكون له مستعمل فيه اخر غير هذا لانا نقول لو كان له مستعمل فيه اخر على سبيل وضع اللفظ له لذكروه لان الغالب انهم يذكرون معنى المستعمل فيه الموضوع له لو كان اللفظ ولم يذكرون المستعمل فيه المجازي دون المستعمل فيه الموضوع له ولاصالة عدم الاستعمال في شيء اخر الثاني انه لو كان موضوعا لهذا فهو المطلوب والا يلزم المجاز بلا سبقه بالوضع وبلا سبقه بالاستعمال في الموضوع له والاول محال والثاني نادر في غاية الندرة الثالث بناء العرف على ذلك لان بنائهم فيما وجدوا لفظا كان له مستعمل فيه واحد يكون على الحمل عليه مجردا عن القرينة وهو كاشف عن كون بنائهم على الحقيقة مع ان الثمرة هي الحمل عليه عند التجرد وهو كذلك عندهم الرابع ظهور الاجماع واما الثاني فلاصالة عدم تعدد الوضع لندرة الاشتراك والدليل للسيد على ان الاستعمال دليل الحقيقة في الشك في كون المستعمل فيه معنا حقيقيا او مجازيا لا يخلو من امور الاول الغلبة بان الغالب في الاستعمالات هو الاستعمال في الحقيقة فاذا استعمل اللفظ في شيء يحصل الظن بكونه حقيقة وفيه ان الغالب في المستعمل فيه الحقيقة ويجاب عنه بانه في معنى المستعمل فيه لا ينافي كون البعض حقيقة وبعض الاخر مجازا وكان الغالب استعماله في الحقيقة وان كان مراده ان الغالب في المستعمل فيه الحقيقة ولو كان نادرا فهو ممنوع لان الغالب في المستعمل فيه النادر كونه مجازا الثاني ان الحكم بالمجازية مستلزم لخلاف الاصل من وجوه يبلغ اثنى عشر لان الحكم بالمجازية مستلزم للعلاقة والوضع النوعي والقرينة الصارفة والمعينة وكل منها يحتاج حين الاستعمال الى التفات المستعمل فالتفات ايضا وكلها مسبوقة بالعدم والاصل العدم بخلاف الحكم بالاشتراك فانه مستلزم لخلاف اصل واحد اعني الوضع وهو اولى بالاخذ والجواب عنه من وجوه الاول ان الكلام انما هو في جهة الوضع لا في جهة الاستعمال وفي جانب المجاز لم يكن خلاف اصل اصلا لان الوضع النوعي ثابت في المجازات والعلاقة امر قهري يكون تحققها بمجرد ثبوت معناها ولا يحتاج الى جعل وتاخر ح يكون

الثالث

المثل شكا في الحادث والاندراج بعد القطع بالحدوث لا في الحدوث لان الشك يرجع الى انه هل يكون المعنيان مما يكون بينهما مناسبة حتى يندرج تحت الاوضاع النوعية او مختصة
بهما لا حتى لا يندرج فالشك في الحادث لا يجري فيه الاصل بخلاف الوضع الثاني ان على فرض تسليم كون الكلام في الاعم فخلاف الاصل المتحقق في جانب المجاز اقل لانه يحتاج
الى القرينة الصارفة والمعينة ويكفي عنهما القرينة الواحدة غالبا والى التفات المتكلم الى القرينة والى كون المصحح هو العلاقة والى التفات السامع اليهما وهو خمسة بخلاف الاشتراك
فانه يستلزم زيادة وضع واحد ونصب القرينة في كل من الاستعمال في الوضعين والالتفات للمتكلم اليهما والى كون المصحح في الاخيرين هو الوضع والتفات السامع كذلك فهو في جانب الاشتراك
تسعة وفي جانب المجاز خمسة الثالث ان الشك في حدوث القرينة مسبب عن الشك في حدوث الوضع والعلاقة لكن كان والثاني موضوعيا والاول حكميا ويكون الاصل الجاري في
جانب الموضوعي على اصالة عدم تعدد الوضع مقدما على الاصل في جانب الحكمي سيما مع اعتضاده بالشهرة والغلبة كما في المقام الرابع بناء العرف على كون الاصل في الاستعمال
الحقيقة بيانه انا نرى لو ورد الجاهل بالاصطلاح في مشهد الحسين ع عند الغلام به واستعمل الغلام مع مخاطبه لفظا كالخبز في معنى كما يعني بالخبز الغلام في البشر ورأى الجاهل
علم كون اللفظ موضوعا له عندهم ثم استعمل في معنى اخر مع غلام مرة ثانية كما يعني بالخبز في البشر غير الاول مع حصول الشك للجاهل في كونه موضوعا له هذا اللفظ ايضا عندهم
ام لا واستعماله ثالثة مع هذا الجاهل بانه ذا الى ايتني بالخبز مع عدم نصب القرينة على التعيين يتوقف الجاهل في الحمل على الاول والثاني والتوقف دليل على الاجمال والاجمال دليل
على الاشتراك لانه لو كان بناء العرف على تقديم المجاز لكان بناؤهم على الحمل على الاول لان الوضع في الاول معلوم له وفي الثاني مشكوك له فيلزمه الحكم بالمجازية وبناؤهم في اللفظ
المجرد عن القرينة هو الحمل على الحقيقة فمن عدم بنائهم على الحمل على الاول يظهر ان بناءهم على كون الاستعمال الثاني دليلا على الحقيقة والاشتراك والجواب عنه من وجهين الاول ان
الاستعمال الاول والثاني لو كان مع القرينة فالتوقف مسلم وكونه دليلا على الاشتراك ايضا مسلم لكن لم يكن ناشيا من حال الاستعمال بل ناش من تساوي الاستعمالين من حيث
نصب القرينة والغالب فيه هو الاشتراك لانه لو كان احدهما مجازا لكان الاستعمال في الاخر على الحقيقة بدون القرينة لان الغالب فيه كذلك لندرة المجاز المشهور والكلام فيما يكون
في الاستعمال من حيث هو ولو كان الاستعمال في الاول بدون القرينة وفي الثاني مع القرينة فالتوقف في الثالث ممنوع بل بناؤهم يكون على الحمل على الاول الثاني سلمنا التوقف
والاجمال لكنه لا يكون دليلا على الاشتراك لجواز كون التوقف من باب كون الاصل في الاستعمال عندهم اعم كما عليه المرتضى ولا نمنع ايضا التوقف الرابع بناء العرف على حسن الاستفهام
في المثال المذكور والجواب عنه ولا منع لزومه في صورة اختلاف الاستعمالين وحسنه لا يكون دليلا وفي صورة تساوي الاستعمالين مسلم لكنه خارج عن محل الفرض كما مر ثانيا انه
يحتمل ان يكون من باب كون الاصل في الاستعمال اعم نعم لو كان مراد السيد ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيما علم وصف الحقيقة والمجاز للفظ واستعمله المتكلم وشك في ارادة الحقيقة
والمجاز فنسلم ان الاصل ارادة الحقيقة من باب الوصف وظهوره عدم القرينة في بعض المقامات كما لو كان المانع لحصول الوصف ايضا من الامور المتصلة كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد
الحظر وذلك لان الاصل التوقيفي وما صار له حجة العمل لغير العلم ولبناء العرف على التوقف فيه وكذا في الامور المنفصلة المعتبرة المبنية كالعموم من وجه وذلك لبطلان الترجيح
من غير مرجح ومن باب التعبد المطلق لو كان المانع من الامور الغير المعتبرة مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس وذلك لبناء العرف على عدم الاعتناء بهذا الاجمال وللادلة
الدالة على عدم الاعتناء بالقياس ومن باب التعبد المقيد لو كان المانع من الامور الغير المعتبرة مما لم يثبت عدم اعتباره بالاصل كالشهرة مثلا لو دل الدليل على شيء من باب الحقيقة مع كون
المشهور على خلافه ولم يحصل الظن بخلافه وكذا لو كان المانع من الامور المنفصلة المعتبرة المجملة كما لو ورد خروج خاص مجمل الدلالة بعد صدور العام وشك في كونه مخصصا للبعض افراد
العموم او ناسخا وصارفا له يكون بناؤهم على الحمل على العموم ما لم يظهر كونه مخصصا فيجيء توضيحه في المباحث الاتية والدليل لابن جني على كون الاصل في الاستعمال هو المجاز هو الغلبة
بيانها ان الغالب في اللغات مجازات وهذا يحتمل ان يكون مراده صورة الشك في كون المعنى حقيقة او مجازا فيقول بالثاني باعتبار ان الغالب في المعاني المنقولة في كتب اللغة مجاز
لانه ليس لفظ له حقيقة واحدة الا وله مجازات كثيرة وليس العكس ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب ويحتمل ان يكون مراده في صورة الشك في ارادة الحقيقة والمجاز بعد العلم بوصفي
الحقيقة والمجاز فيقول الاصل الثاني لان الغالب المجاز وارادة المعنى المجازي عند استعمال اللفظ وذلك كالعمومات والمطلقات فان الغالب استعمالها يكون في الخصوص والمقيد
والاوامر والنواهي وكذا في التراكيب كضربت زيدا ورأيته وضربته هو وامثالها ونحوها فالشك يحصل الظن بارادة المجاز فيه فان كان مراده هو الاول فهو ممنوع
المعنى مسلم لما ذكرنا سابقا من ندرة الاشتراك اللفظي وفي تحقق المعنى فاسد لان الحكم بالمجازية مستلزم للمجاز بلا حقيقة وهو نادر جدا على فرض وقوعه ومحال على اخر وادعاء
الغلبة في المقام فاسد كما نبه عليه [illegible] غير ثابت بل ربما القول بان الحكم بكونه معنى حقيقيا مستلزم للحقيقة بلا مجاز وهو ايضا نادر ممنوع بما ذكرنا في اثبات كون المبهمات
من باب الوضع العام والموضوع له الخاص من القول بانه يجوز ان يكون له مستعمل فيه اخر غير ما ذكره اهل اللغة فلا يوجد مستعمل فيه لا حد مدفوع باصالة عدم الاستعمال وبانه لو كان
هو الموضوع له لذكره لانه ذكر المجازات للفظ دون المستعمل فيه الموضوع له بعيد نادر بل في كلامهم غاية الندرة بل غير واقع وان كان مراده هو الثاني فممنوع اولا بان الغلبة
هو استعمال اللفظ في الحقيقة لا في المجاز حتى في الاوامر والنواهي والعمومات والمطلقات والمركبات اما الاولان فظاهر لان الغالب في المحاورات العرفية هو ارادة الوجوب والحرمة من
افعل ولا تفعل واما الاخيرة الثلثة فلان الغالب بعد افراد العام تحت العموم والغالب ايضا ارادة احوال الاطلاق من الاطلاق والخارج في الاول ليس غالبا الا فرد واحد او اثنين او ثلثة و
الخارج في الثاني ليس غالبا الا حال واحد او اثنان او ثلثة واما المركبات فلان الغالب فيها ايضا ارادة الحقيقة كجاء زيد وذهب عمرو ومات بكر واكل وسافر وقام وجلس وامثالها
وثانيا سلمنا الغلبة لكن الظن الناشي من الغلبة بارادة المجاز لا يكون حجة لانه ظن في الموضوعات الصرفة ولم يثبت دليل على اعتباره والاصل حرمة العمل به ومع ذلك
يكون قابلا للمعارضة مع الظن الناشي من ظهور اللفظ بارادة الحقيقة قطعا لكونه حجية اجماعية ومنه ولا ريب ان هذه الالفاظ كالامر والنهي والعموم والمطلق ظاهرة في ارادة
الوجوب في الاول والحرمة في الثاني والعموم في الثالث والمطلق في الرابع وان سلم غلبة استعمالها في المعنى المجازي لكن لم تبلغ حد المجاز المشهور المستلزم لعدم ظهور اللفظ في
ارادة الحقيقة او المجاز فكيف بان تكون ظاهرة في الثاني وثالثا انه على فرض التسليم يتم في هذه الالفاظ الخاصة لا في سائر الالفاظ كالاعلام الشخصية والحقايق الخاصة
لغلبة ارادة الحقيقة وكذا المطلقات لكون استعمالها في الفرد او المنصرف حقيقة ولا يلحق هذه بما ذكره لتقديم الغلبة الشخصية على النوعية وكون الظن بالحاق المشكوك
منه بافراد هذا الصنف لا الصنف الاخر مع ظهور اللفظ ايضا في ارادة الحقيقة ورابعا بان الاجماع قائم على الحمل على الحقيقة فبناء العرف على ذلك ايضا ويشمله الاية الشريفة
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه [illegible] كلام هو ان بعد تحقق ثبوت الحمل في متعدد المعنى على بيان الحقيقة والمجاز هل يحكم بكون المقدم ذكره في اللغة حقيقة والمؤخر

مجازا ما لم يكن دليل اخر يعين احد الامرين او العلم واتى قصد لا يكون التقديم والتاخير دليلا اما الثانى فباطل بالاجماع والبداهة والثالث وان كان موافقا للاصل التوقيفى الا ان الغالب فى بيان المستعمل فيه للفظ من الحقيقة والمجاز هو تقديم الحقيقة وهو لا يخلو من قوة ومما ذكرنا ظهر ان الاستعمال من حيث هو لا يكون دليلا على الحقيقة ولا على المجاز نعم هو سبع الاتحاد دليل على الوضع ومع التعدد دليل على الحقيقة والمجاز فهم سواء كانت العلاقة مشكوكة او كان وجودها مقطوعا مع القطع بنصب القرينة فى احد المعنيين دون الاخر فى الاستعمالات او الشك فيه وسواء كان مع القطع بجعلها مصححا او الشك فيه وهكذا هذا اذا لم يكن الحكم بالاشتراك المعنوى ممكنا كفرض عدم الجامع او عدم الاستعمال فيه او التثليث فيهما او ندرة الاستعمال فى الجامع مع غلبته فى الخصوصيتين والا فالاشتراك المعنوى اولى من الاشتراك اللفظى للغلبة وبناء العرف والاصل وكذا بالنسبة الى الحقيقة والمجاز للغلبة لكون الغالب فى الالفاظ فيما امكن الاشتراك المعنوى مشتركا معنويا كالانسان والشجر والحطب والدبس والخبز والدهن واللحم والشاة والكلب والماء والارض والبول وهكذا ولبناء العرف عليه على ما سيجى توضيحه فى بحث الامر والاستعمال فى بعض الصور المفروضة قد يكون دليلا مع شىء اخر على الاشتراك اللفظى كما لو حصل القطع بعدم العلاقة المصححة بين المعنيين وكان الغالب فى الاستعمال فى المعنيين مع القرينة او مع عدم تبادر احد المعنيين بالخصوص من حاق اللفظ وهكذا فتدبر ومنها التسامع النظاهر ومنها اجماع اللغويين والمطلق الكاشف عن رضاء الرئيس ومنها العقل فى بعض المقامات لو كان قطعيا كما فى الجمع المحلى باللام بيان ذلك انه اذا ثبت جواز استثناء اى فرد منه عند اللغة او العرف مجردا عن القرينة مع ثبوت ان الاستثناء عندهم موضوع لاخراج ما لولاه لدخل يحكم العقل قطعا بواسطة المقدمتين بدخول ما يصح استثناؤه منه فيه ولما فرض مجرد اللفظ وبطلان المناسبات يقطع بالوضع نعم لو لم يحصل القطع بالتجرد يكون اطراد صحة الاستثناء دليلا على الحقيقة لا لمجرد الصحة ولو مرة لجواز كونها ناشئة من القرينة بخلاف الغالب فان الغالب فيه هو الحقيقة نعم حكم العقل لو كان من باب درك الصفات الذاتية والمناسبات والاستحسانات الظنية التي لم يكن حجيتها ثابتة الاول فلانتفاء الصفات فى الالفاظ واما الثانى فللاصل والاجماع مثلا وقد يتمسك فى اثبات الوضع الفظ للمعنى مما تشتد الحاجة اليه بدليل الحكمة بانه لولم يوضع له يلزم التجشم فى نصب القرينة فى الاستعمالات نعم يحصل منه الظن لكنه لم يكن حجة لما ذكرنا ومنها الخبر المروى عن الائمة مما اعتبرناه فى الظن بالصدق والصدق كما روى فى المسح من ان السائل عنه ع فى لسبب مسح بعض الراس فاجاب بانه لمكان الباء ومنها ظهور الاجماع والاجماع المنقول والاستقراء وسيجى انشاء الله تع فى حجية المظنة حجيتها واما انها حجة فى جميع الالفاظ او بعضها فيظهر مما ذكرنا فى حجية قول اللغوى ومنها الاصل الاعتبارى كاصالة عدم النقل مثلا لو علمنا بكون اللفظ موضوعا فى العرف فى معنى نقطع بكونه موضوعا فى اللغة مع الشك فى كونه موضوعا له او لغيره فنقول بالاول والا يلزم النقل والاصل بقاء المواسنة وعدم حدوث مواسنة اخرى وكذلك الامر فى صورة العكس ومنها اصالة تاخر الحادث مثلا لو حصل القطع بثبوت النقل والوضع ولكن كان التقدم والتاخر مشكوكا نقول بالثانى لاصالة تاخر الحادث وهكذا غيرها من الاصول كاصالة العدم وحجية هذه الاصول ثابتة بالاجماع وبناء العقلاء والسيرة وعمل المعصومين ع وسيجى توضيحها فى الاستصحاب انشاء الله تع وهل تكون حجيتها من باب الظن او التعبد المطلق او المقيد قال بعض والحق هو الاول من حيث الذات بمعنى اشتراط كونه مفيدا للظن ولو من محض ملاحظة الحالة السابقة لعدم الدليل على حجيتها من باب الاسباب فى المقام وذلك لعدم انصراف الاخبار اليه ولا يكون فيه اجماع ولا غيره من الادلة وفيه تامل لان منع انصراف الاخبار مشكل لعمومها ودلالتها على عدم نقض مطلق اليقين مع ان باقى الادلة من الاجماع وبناء العقلاء والسيرة عام لكون بنائهم على اعمال الاصول فى كل ما لم يجد الدليل وفرق بين هذه الاصول وساير الادلة من حيث ان حجية هذه الاصول موقوفة على عدم الدليل الاجتهادى على خلافها فلو وجد يرتفع التمسك بها ولا يقع التعارض بخلاف ساير الادلة فانها مع وجودها للدليل يحصل التعارض ولا بد من ملاحظة الترجيح وتوضيحه فى شرايط الاستصحاب انشاء الله تع واما فى مهيات الالفاظ من المركبات العقلية كالشك فى كون لفظ الامر موضوعا للماهية او مع الوحدة ولا يصح التمسك باصالة عدم الالتفات الى الوحدة لاثبات الوضع للمهية وتوضيحه فى الاستصحاب انشاء الله تع والتمسك باصالة البراءة او الاحتياط غير صحيح لاثبات الوضع لان مقتضاهما ثبوت التكليف او العدم فى مرحلة الظاهر فى مقام الجهل ولو لم يحصل العلم بالواقع بعد الفحص وهو لا يستلزم الوضع ولا العدم فتدبر ومنها التبادر والكلام فيه يقع فى مقامات **المقام الاول** فى معناه ودفع الايرادات الواردة عليه وهو فى اللغة عبارة عن السبق المطلق وفى الاصطلاح عبارة عن سبق المعنى الى الذهن لا العكس وذلك للتبادر المعتقد بالوجه الاعتبارى اعنى كون العكس مستلزما لعدم تحقق المسبوق بل باصالة بقاء الوضع بالنسبة اليه وسبق المعنى قد يكون حاصلا من اللفظ المطلق وقد يكون حاصلا من اللفظ المحفوف بالقرينة الداخلية ككثرة الاستعمال والخارجية والاول يسمى بالوضعى والثانى يسمى بالاطلاقى واغلب اطلاقا الثانى يكون على المحفوف بالقرينة الداخلية وهو حقيقة فى الجامع لعدم صحة سلبه عن الاطلاقى ولصحة التقسيم وللتبادر والوضعى هو سبق مسمى من المسميات عن اللفظ او ما يقوم مقامه كالهيئات عند العالم مع قطع النظر عن علم الجاهل بكون المسمى والمعنى المتبادر معنا حقيقيا ويخرج مما ذكرنا سبق المعنى من اللفظ المحفوف بالقرينة اذا كان للقرينة مدخلية فيه لعدم كون السبق حاصلا من اللفظ ويخرج فيه المحفوف بالقرينة فلم يكن للقرينة مدخلية فيه لكون السبق ح حاصلا من اللفظ ومن المقيد الاخير يندفع ما يقال من ان المراد بالمعنى لو كان هو المعنى المجازى فيلزم تعريف الشىء بغيره ولو كان هو المعنى الحقيقى فيلزم الدور ولو كان هو الاعم فيرد الامران معا او يرد على جعله امارة ايرادات الاول الدور لان تبادر المعنى من حاق اللفظ موقوف على العلم بكونه معنى حقيقيا والا لزم تبادر المجهول المطلق او المناسبات الغير المتناهية وفساد الاول بديهى وكذا الثانى لما مر والعلم بكونه معنى حقيقيا موقوف على التبادر وهو دور والجواب عنه ان سبق المعنى عند العالم بالاصطلاح من الحقايق والمجازات امارة للجاهل ومعه تختلف الجهتان ولا يلزم الدور ولا يقال اهل الاصطلاح يتمسكون بالتبادر بحيث يظهر منهم ادعائهم التبادر عندهم وكونه دليلا لهم كالمجتهد لانهم قد يتمسكون بالتبادر الحاصل عندهم لا عند غيرهم وكالاوضاع التعيينية لان تشخيص الوضع بها انما يحصل لاهل الاصطلاح بالتبادر الحاصل عندهم لا عند غيرهم لانا نقول اهل الاصطلاح فيهم جهتان الاولى الجهة العرفية وهم من هذه الجهة عالمون والثانية جهة عروض الشبهات والشكوكات والكدورات ومن هذه الجهة جاهلون بعد تصفية اذهانهم عما ذكرنا وملاحظة حاق اللفظ يصيرون عالمين بالجهة العرفية وح تكون الجهتان مختلفتين ومعه لا يكون دور الثانى ان التبادر لو كان امارة خاصة للوضع لزم تحققه فى كلما تحقق الوضع والتالى باطل لعدم تحققه فى المشتركات اللفظية فالمقدم مثله ولذا على الحاجبى جعل تبادر الغير امارة المجاز بنية عن المتبادر وعدم تبادر الغير امارة الحقيقة حتى لا ينتقض عكسه بالمشتركات وغيره انه هذا الاشكال غير وارد وعدل الحاجبى لا وجه له بل يرد عليه ما لا يرد على ما جعله المشهور امارة اما عدم ورود الاشكال فمن جهة ان الانتفاء الوضع لا يكون علة تامة لتحقق التبادر بل هو مع رفع المانع يكون

علة

علته والمانع قد يكون وجود القرينة وقد يكون تحقق الوضع الاخر لان مع تحقق الوضع الاخر لو تبادر احد المعنيين بخصوصه يلزم الترجيح بلا مرجح الثاني ان التبادر حاصل في
المشتركات ايضا لان التبادر حاصل في المشتركات ايضا لان التبادر الذي جعلناه امارة هو سبق المعنى في مقابل المجاز مطلقا سواء كان على وجه الخصوص او على وجه انه محتمل
في مقابل المجاز لعدم احتماله من اللفظ المجرد والاول موجود في الحقايق الخاصة والثاني موجود في المشتركات لانه لا ريب ان اللفظ المشترك متى استعمل يتبادر احد معانيه
مرددا بين المعاني الحقيقية في مقابل مجازاتها اصلا لا يقال قوله وجود التبادر في المشتركات ان اراد مع فرض احتفافها بالقرينة فهو مسلم لكنه لا يكون امارة للحقيقة
والا يلزم الدور لان تبادر المعنى من اللفظ المحفوف بها يحتمل ان يكون مجازا او مشتركا ولا يعرف الثاني الا بعد معرفة الوضع والاشتراك وهو دور وان اراد مع فرض التجرد فهو
ممنوع لانه مع عدم القرينة كما يحتمل ارادة المعنى الحقيقي من المشترك يحتمل ارادة المجاز منه لاحتياج كل منهما في الظهور الى القرينة لانا نقول نختار الشق الثاني وما قلت في احتياج
كل منهما في الظهور الى القرينة مدفوع بان ظهور اللفظ في المجاز انما يحصل بعد نصب القرينة بخلاف المشترك فانه حاصل قبله توضيحه ان اللفظ اذا وضع لشيء فهو يقتضي
سبقه مع عدم سبق غيره واذا وضع لشيء اخر يقتضي بذاته سبقه مع عدم سبق غيره فكلاهما يقتضيان عدم سبق غيرهما فيهما يحصل التعارض بينهما فيكون الظهور مرددا
بينهما وهما مشتركان في عدم ظهور غيرهما ما لم يتحقق وضع للفظ له ولذا تسمى القرينة في المشتركات معينة وفي المجازات صارفة هذا وجه عدم ورود الاشكال ومنه ظهر
ما ذكرنا من عدم الوجه لعدل الحاجبي عما جعله المشهور امارة واما ما يرد عليه فهو ان قوله عدم تبادر الغير امارة للوضع فاما ان يكون المراد هو عدم تبادر الغير مع تبادر هذا
او لا وعلى الاول يكون التبادر امارة ويرد عليه ما زعم وروده على المشهور واما الثاني فاما ان يكون في المشتركات عدم تبادر المجازات مع تبادر الحقايق محققا او لا وعلى
الاول يكون التبادر موجودا في المشتركات ولا وجه للعدول وعلى الثاني يلزم دخول المجازات لانه كما تكون المجازات غير متبادرة فكذلك المعاني المشتركة وكما ان عدم تبادر
المجاز انما يكون دليلا للوضع في الحقايق فكذا العكس ويلزم تحقق الخاصة في غير ما له الخاصة فتدبر الثالث ان التبادر لو كان امارة خاصة للوضع يلزم عدم تحققه في غير
الوضع والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان التالي فلتحققه في الدلالات الالتزامية كالمفاهيم والتضمنية وموارد التسامح والمجاز المشهور والافراد الشايعة في المطلقات
المشككة وكذا غيرها والجواب ان ما جعلناه خاصة هو سبق المعنى بالاصالة وبلا واسطة من حاق اللفظ وسبق المعاني الالتزامية والتضمنية لا تكون بالاصالة بل تكون
الاولى بتوسط سبق الملزوم والثانية تكون بتوسط سبق المركب وغيرهما لا يكون حاصلا من حاق اللفظ **المقام الثاني** في بيان اقسامه بالنسبة الى الجاهل و
بعضها دون بعض فالجاهل بعد علمه بتبادر المعنى من اللفظ عند اهل الاصطلاح فاما ان يكون عالما بعدم العلاقة المصححة للتجاوز بين المتبادر وغيره او يكون عالما بوجودها
او يكون شاكا فيها وعلى الثاني فاما ان يكون عالما بجعل المستعمل اياها مصححة للاستعمال او يكون عالما بعدمه او يكون شاكا فيه وعلى الاخير وصورة الشك في اصل العلاقة فاما
ان يكون عالما بتجرد اللفظ الصادر من المتكلم عن القرينة الداخلية والخارجية من الحالية والمقالية او يكون عالما باحتفافه بها او يكون شاكا فيه وعلى الثاني فاما ان يكون عالما
بالتفات السامع الذي يتبادر المعنى عنده الى القرينة او يكون عالما بعدمه او يكون شاكا فيه وعلى الاول فاما ان يكون عالما بمدخلية القرينة للتبادر الحاصل للسامع او يكون
عالما بعدمها او يكون شاكا فيها اما في صورة القطع بعدم العلاقة او القطع بعدم جعلها مصححة للاستعمال او القطع بعدم القرينة او القطع بعدم مدخليتها للتبادر الحاصل
له يكون التبادر دليلا انيا للوضع يقينا ويحكم به سواء استلزم الاشتراك او النقل ام لا وذلك لوجوه الاول ان سبق المعنى بين المعاني من اللفظ لا بد له من مرجح والا لزم الترجيح
بلا مرجح والمرجح اما ان يكون هو مناسبة ذاتية او يكون هو الوضع الموجود في الحقايق او يكون هو الامور الموجودة في المجاز مما يشترط في سبق المعنى المجازي من العلاقة وجعلها
مصححا والقرينة والتفات السامع اياها ومدخليتها في حصول التبادر والاول قد ثبت فساده والثالث يكون المفروض انتفائها او انتفاء احدها فبقي الامر الثاني وهو المطلوب
الثاني السيرة القطعية لان المدار في العرف في حمل الالفاظ في الافادة والاستفادة من لدن ادم الى الخاتم بل عمل الائمة عم مع مخاطبيهم وتقريرهم في عمل الادميين وعدم ردعهم الثالث
الاية الشريفة بعد تحقق العرف وهي قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الرابع اجماع اهل اللسان والعلماء لان المدار عندهم غالبا في تشخيص الاوضاع والقدر المتيقن
منه هو ما ذكرنا من القطع بانتفاء احد هذه الامور المشترطة في سبق المعنى المجازي الخامس الدليل العقلي وهو ان بعد ظهور في العرف اما ان يكون المراد هو او غيره والاول هو المطلوب
وعلى الثاني يلزم الاغراء بالجهل السادس الدليل العقلي ايضا وهو ان استنباط الاحكام الالهية غالبا انما يكون بالالفاظ وهو موقوف على تشخيص الحقيقة والمجاز وهو موقوف
على التبادر غالبا وحينئذ فلو لم يعمل به واقتصر على غيره يلزم الخروج عن الدين او العسر والحرج وكيف كان فلا اشكال في حجية ما ذكرنا وان ورد من جانب الاخباريين على جعل التبادر
امارة ايرادان الاول ان الامارة اما ان يكون سبق المعنى عند كل اهل الاصطلاح او عند بعضهم والثاني ممنوع والاول غير متحقق لاختلاف اهل الاصطلاح في فهم المعاني
من الالفاظ كما في الامر وغيره الثاني سلمنا جواز اتفاقهم فيه لكن الجاهل جعله امارة موقوف على علمه بحصول هذا التبادر عند كل اهل الاصطلاح وهو موقوف على الاحاطة
بهم وهو متعذر وفساده ما ظاهر بحيث لا يصدر عن ذي مسكة اما الاول فهو ان الاختلاف لا يكون في العرف بل يكون في التشخيص فيزعم بعض ان العرف على ذلك ويزعم اخر خلافه
واحد الاعتقادين خطاء حاصل باعتبار كون التبادر الناشي من اللفظ محفوفا بالقراين الخفية لا يعلم الجاهل بها ويزعم الجاهل تجرده مع عدم التخلية التامة والتتبع التام
في موارد الاستعمال لا يقال لو جاز كون التبادر ناشيا من القرينة الخفية فجاز الخطاء في التبادر فكيف يمكن جعله امارة لانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول بالنقض و
هو ان مجرد الخطاء والاختلاف لو كان منشاء لعدم كون الشيء دليلا لما جاز التمسك بدليل من الادلة لحصول الخطاء والاختلاف في كلها الثاني بالحل وهو ان بعد حصول القطع
او الظن المعتبر بذلك لا يكون قاطعا بخطائه ولا يكون تكليفه سواه والا لزم التكليف بما لا يطاق على فرض حصول القطع وخلاف الغرض على فرض حصول الظن المعتبر واما الثاني
فمن وجهين الاول بالنقض ان العلم بحصول الكل لو كان موقوفا على الاحاطة بالكل لزم عدم وجوب ضروري اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فللقطع بحصول العلم بوجوب
الصلوة في الجملة في شريعة النبي صلعم لكل من دخل في الاسلام وسمع منه شيئا وكالقطع بكون المتبادر من اللبن والدبس وامثالهما هو المعنى المعروف عند كل اهل الصنفين مع عدم
الاحاطة بجميعهم الثاني بالحل وهو ان العلم بكونه عند الكل كما يحصل من الاحاطة كذا يحصل بالحدس بعد التتبع والمعرفة بكونه عند بعضهم مع ان بعد قطعه بكون الشيء عند بعض
العرف من حيث العرفية ذلك يحصل له القطع بكونه عند الكل من حيث العرفية ذلك القطع بعدم اختلاف العرف واهل الاصطلاح من حيث العرفية ومن حيث كونهم من اهل
الاصطلاح فتدبر على انه يرد عليه ان التبادر لو لم يكن امارة فكيف يمكنك استنباط الاحكام من قال الطهارات الى الديات المبتنية غالبا على الالفاظ المتبنية على تشخيص الحقايق

والمجازات المتبينة غالبا على التبادر ولعرى انه يقول شيئا وعمله على خلافه واما في صورة القطع بالعلاقة وجعلها مصححة فيحكم بكونه مجازا الا ان الغالب انه لو كان اللفظ موضوعا لشئ
فاستعماله المستعمل يكون لاجل الوضع فمن عنده يحصل الظن بالعدم والظن حجة كما مر وسيجيئ تتمته واما في صورة القطع بالعلاقة او الشك فيها مع القطع بالقرينة بالتفات
السامع اليها وبدخليتها له في التبادر فالحق التوقف لجواز كون المدخلية على وجه الصرف كما في المجازات او على وجه التعيين كما في المشتركات اللفظية وعلى وجه التفهيم
كما في المشتركات اللفظية او على وجه التفهيم كما في المشتركات المعنوية والعام الدال على الخاص واللازم ح التوقف وهكذا الصورة المفروضة مع الشك في المدخلية لان
الغالب فيما كانت القرينة منصوبة من جانب المتكلم للسامع مع التفات السامع اليها ان تكون لها مدخلية له لغلبة التأسيس على التأكيد وح يحصل الظن بالمدخلية و
هذا الظن حجة كما سيجيئ ومعه يكون كصورة القطع بالمدخلية واللازم فيها التوقف كما مر ولو لم تكن الغلبة على ما ذكرنا لم تكن على خلافه و لم يكن دليل اخر في المقام لاثبات
الوضع به في هذه الصورة فاللازم التوقف ايض بقي الكلام في صورة الشك في القرينة والشك في الالتفات سواء كان مع الشك في العلاقة او الشك في جعلها
مصححة ومعهما اما ان يكون الحكم بكون المتبادر معنى حقيقيا مستلزما للنقل كما في الصلوة ثلثا واخرى فان الشارع لا نا نقطع بتبادر الاركان المخصوصة منها مع الشك
في ان حصوله هل يكون بسبب كثرة الاستعمال وقرائن اخرى ام لا مع العلم بكونها موضوعة في اللغة لغير ذلك وح فالحكم بكون التبادر وضعيا باعتبار اصالة عدم
القرينة وعدم الالتفات مستلزم للنقل واما ان يكون مستلزما للاشتراك اللفظي كما لو حصل القطع بكون اللفظ موضوعا لمعنى مع الشك في الاخر وعند الذكر
يتبادر هذا الاخر بخصوصه او احد المعنيين مرددا بينهما مع عدم تبادر غيرهما مع الشك في ان مصاحبة تبادر هذا المعنى للمعنى الحقيقي هل تكون باعتبار القرينة او تكون باعتبار
كونه مشتركا لفظيا والحكم بكون التبادر وضعيا باعتبار اصالة عدم القرينة واصالة عدم الالتفات مستلزم للاشتراك واما ان يكون مستلزما لهما او لا لاحدهما كما لو حصل
معناه من الاشتراك المعنوي غير وارد ان لو كان مستلزما لهما
القطع بكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد مرددا بين المعنيين مع تبادر احدهما مع الشك في انه هل يكون من القرينة او الوضع وح فالحكم بالثاني باصالة عدم القرينة او عدم
الالتفات لا يستلزم الاشتراك ولا النقل وعلى كل منها فاما ان يمكن تشخيص الوضعي والاطلاقي بصحة السلب والعدم عن غير المتبادر وعدمها من سائر الامارات او لا اما لعدم
معلوميتهما او لاجل الاختلاف في العرف ولاجل التعارض بينهما وعلى الاول يجب ان نعمل بالاصل مشروطا بالفحص والفحص هنا بعرض غير المتبادر على صحة السلب والعدم اولى
لا مواتيتهما من باقي الامارات وذلك كتبادر الافراد والاصناف الظاهرة في المطلقات المشككة كتبادر دبس العنب واللبن والدهن من غير الجاموس والحطب من غير النخل
في الاصنها وهكذا في اغلب المطلقات ولازمه تبادر هذا الصنف عدم تبادر الجامع في الصنف الاخر ومقتضاه مجازيتهما وح فنعرض بصحة السلب والعدم فان صح السلب كصحة
سلب الصلوة عن الدعاء فيكون ايض دليلا على مجازيتهما كعدم التبادر ويحكم به بلا هته للدليلين وان استلزم النقل او الاشتراك او هما معا وان لم يصح السلب كما في الدبس واللبن
والحطب لعدم صحة سلبه عن دبس الرطب ولبن الجاموس وحطب النخل فيحصل التعارض بين عدم التبادر وعدم صحة السلب والثاني مقدم لغلبة التخلف والخطاء في التبادر من
حصوله في غير الموضوع له كالمطلقات المشككة كما مر وهو الاغلب لكون الغالب في الالفاظ مشتركا معنويا والغالب فيه وجود التشكيك في فرد او حال او وصف وهكذا
مع عدم مجازيته غير المتبادر ثم لا يصح سلبه عنه وح نحكم بحقيقيته غير المتبادر بمقتضى عدم صحة السلب ونحكم بالاشتراك المعنوي لاصالة عدم الاشتراك اللفظي سواء استلزم
النقل والاشتراك اللفظي او لا وذلك لما مر من فوائيتهما وان لم نعلم صحة السلب ولا عدمها اما لعدم معلوميته حال العرف باختلاف الامثلة كدخول الغاية في المغيا والتعارض
بينهما بكون المعاني الغير المتبادرة بعضها مما يصح السلب بعضها مما لا يصح مع عدم الفصل بينهما فيرجع الى سائر الادلة من صحة التقسيم والاطراد وغيرهما فان ميز الوضعي من
الاطلاقي فهو المطلوب والا فان كان التبادر غالبيا بمعنى ان يتبادر غالبا منه هذا المعنى ولم يكن في المطلقات المشككة مع احتمال كون تبادره بالتعارف بغلبة الوجود او
او كثرة الاستعمال فنحكم بالوضعي لاصالة عدم القرينة لانه لو كان من القرينة فلا يكون من القرينة اللفظية كبرى فانه لجلائه وظهوره يعلم حاله ولا يحصل فيه الشك بل من القرينة
الخفية ككثرة الاستعمال او القرينة الحالية بين المتكلم والمخاطب او عهد بينهما والاول غاية المجاز المشهور ومع انه نادر حتى نفاه بعض لا يكون فيه تبادر ولذا نتوقف فيه المش
والاخران نادران بعيدان غاية البعد لا يعتنى به بهذا الاحتمال في العرف والغالب في التبادر الغالبي هو الوضعي وان كان نادر الاستعمال كالعام فان الغالب استعماله في الخصوص
مع ان المتبادر منه غالبا هو العموم وكالمطلق فان الغالب ارادة المقيد من باب استعمال الكلي في الفرد مع ان المتبادر منه هو المطلق وكذا الامر والنهي لكون الغالب ارادة الاستحباب
والكراهة والغالب تبادر الوجوب والحرمة وان كان غالب الاستعمال فيه فهذه الغلبة ايض دليل اخر لان الغالب في المستعمل فيه الغالبي هو الحقيقة فاصالة عدم القرينة معتضدة
بالغلبة في نادر الاستعمال والغلبتين في غالب الاستعمال ويحكم بالوضعي وان استلزم النقل او الاشتراك سيما مع ندرة الاشتراك نعم لا اشكال في المطلقات المشككة من
متبادر صنفه او فرده مع الشك في انه من كثرة الاستعمال او غلبة الوجود او الوضعي حصول النقل فيه فان علم بصحة السلب وعدمها وساير الامارات وضعيته او اطلاقيته فالامر
ظاهر وان لم يعلم لاختلاف العرف وغيره كما مر فيحكم بعدم الوضع وبقاء الوضع الاول لاصالة عدم النقل ولا يجري اصالة عدم القرينة لفرض وجود الغلبة او كثرة الاستعمال والشك
انما هو في القرينية لا في حدوثها وان فرض الشك في حدوثها فالغالب التشكيك حاصل في المطلقات وهذا يلحق بالاغلب لا يجري غلبة التبادر ايض فان الغالب في المطلقات
التشكيك زائد البعض يتبادر الفرد الظاهر او الصنف مط واما لو لم يكن تبادر غالبي في البين بان يتبادر المعنى في بعض الاحيان ويتبادر خلافه كك فالتوقف ح لازم
لعدم الترجيح واما لو كان الغالب من التبادر مرددا بينهما فاللازم التوقف لعدم ذلك الا انه بالتشكيك المفسر الاجمالي والاشتراك اللفظي والتعيني والاصل هو الاول للغلبة بعد
نقد ما يوجب التعيين من صحة السلب وعدمها تماما **المقام الثالث** في ان الحكم بمقتضى التبادر وعدمه هل يكون مشروطا بالفحص ام لا والحق انه فيما حصل القطع بكونه
ناشيا من حاق اللفظ مجردا عن جميع القرائن الداخلية والخارجية لا يحتاج الى الفحص لا من كلام اللغويين ولا من ساير الامارات للعلم بالوضع ح سواء كان اللفظ
مما يحصل القطع بالاتحاد بين اللغة والعرف ام لا ولا يعارض هذا التبادر شيء وكلما كان معارضا له يطرح واما فيما يحصل الشك او الظن بكونه ناشيا من حاق اللفظ
فيجب الفحص لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم والفحص انما يكون من ساير الامارات العرفية من صحة السلب وعدمها في الالفاظ التي يحصل القطع بالنقل بين العرف واللغة
وفي غيرها يجب الفحص عن كلام اللغويين ايضا الامارات العرفية وعلى كل فبعد الفحص لو وافقه ساير الامارات فهو المطلوب ولو كان معارضا له فان كان صحة السلب
او العدم اجتهاديا ناشيا من حاق اللفظ فيؤخذ به ويطرح التبادر ولو كان هو ايض فقاهتيا فيقدم صحة السلب والعدم لغلبة التخلف في جانب التبادر دون صحة

السلب لعدم كما في المطلقات المشككة فان الغالب فيها تبادر الافراد المتعارفة ولا يتبادر الفرد الجامع مع ان الثاني حقيقة دون الاول ومع عدم صحة السلب عن الجامع مع صحته عن الفرد المتعارف واما غيرها كصحة التقسيم والاطراد والاشتقاق وغيرها فاشكال التخلف فيها ايضا كالتبادر وعلى الثاني ففيما يحصل القطع بعدم النقل بعد الفحص والملاحظة لو وافقه كلام اللغويين والامارات فهو المطلوب لو كانا معارضين له فيطرح التبادر ولو وافقه الامارات وكان قول اللغوي معارضا له فيطرح المعارض لان اللازم اما طرح قول اللغوي او التبادر والاول متعين لاعتضاد التبادر بالامارات وكونه اجتهاديا وقول اللغوي تقليديا والاول مقدم واما مع الشك في الاتحاد والنقل فان وافقه قول اللغوي والامارات فهو المطلوب ان عارضه قول اللغوي فلانه يلزم الدليلين الاجتهاديين بثبوت النقل والاصل لا يجري بعد وجود الدليل سيما فيما وافقه الامارات للتبادر لان يعتضد اصل الاتحاد بما يرجح على الدليلين المقتضيين للنقل ومعه يطرح قول اللغوي لكونه تقليديا واما ان عارض التبادر مع الامارات فقد عرفت مما سبق في الترجيح بينهما والقول بالوضعين او طرح قول اللغوي **تنبيه** هل يكون نقل التبادر كالتبادر حجة ام لا والحق ان نقل التبادر لو كان في الالفاظ التي يقطع بالاتحاد بين العرف واللغة او الشك فيه فيمكن معرفة حقيقتها ومجازها بالامارات العرفية فلا يكون حجة لاصالة حرمة التقليد والعمل بما وراء العلم ولا يكون دليل على خروج محل البحث واما لو كان في الالفاظ التي لا يمكن المعرفة بالامارات العرفية كالالفاظ التي يدل الدليل على ثبوت النقل فيها بين اللغة والعرف مع كون نقل التبادر في اللغة بمعناه فان كان المدعي للتبادر من اللغويين فالحق حجيته لانه ظاهر في ادعاء الحقيقة وادعائهم المفيد للظن حجة واما لو كان من العلماء فلا يكون حجة لان كلامهم على فرض كونه نصا في ادعاء الوضع لم يكن حجة لظهور الاجماع والاصل نعم لو بلغ ظهور الاجماع فهو حجة لما سيجيء في حجية المظنة ومنها صحة السلب وعدمها فصحة سلب الحقيقة عن المبحوث عنه يعرف كونه مجازا مطلقا او في الجملة كان عدمها يعرف كونه حقيقة في الجملة وتحقيق المطلب يقتضي رسم مقامات **المقام الاول** في بيان الدور ودفعه بما يتضح المراد منهما وصحة جعل الاول امارة للمجاز المطلق في الجملة والثاني امارة للحقيقة في الجملة لا مطلقا وذكر اجوبة القوم وبيان فسادها فنقول قد اورد على جعلهما امارة للمطلق الدور المضمر بواسطتين وعلى جعلهما امارة في الجملة الدور المصرح بيان الاول في صحة السلب ان جعلها امارة للمجاز المطلق معناه كون المعنى المبحوث عنه مجازا للفظ من جميع الجهات غير داخل في حقايقه اصلا ولا في بعضها عينا ولا فردا وعلى هذا كما قال به بعض لان العلم به موقوف على العلم بصحة سلب جميع الحقايق عنه وهي موقوفة على معرفة كون المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عينا ولا فردا والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع لجواز كون المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عينا ولا فردا والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع لجواز كون المبحوث عنه من بعضها عينا بكون اللفظ مشتركا لفظيا بينه وبين غيره او فردا بكونه فردا لبعض حقايقه وهي موقوفة على العلم بكونه مجازا مطلقا ومعه يكون العلم بالمجاز المطلق موقوفا على العلم بالمجاز المطلق وفي عدم صحة السلب ان جعله امارة للحقيقة المطلقة معناه انه لو كان للفظ حقيقة واحدة كان المبحوث عنه عينه او فرده ولو كان له حقايق متعددة كان المبحوث عنه بالنسبة الى كلها حقيقة فردا بالنسبة الى بعضها وعينا بالنسبة الى اخر ولم يكن لها حقيقة كان اللفظ بالنسبة الى محل البحث مجازا وح يكون العلم بها موقوفا على العلم بعدم صحة سلب جميع الحقايق عنه وهو موقوف على العلم بعدم معنى حقيقي لم يجوز سلبه عن محل البحث لانه لو لم يكن بالنسبة الى بعض عينا ولا فردا لا يحصل عدم صحة سلب جميع الحقايق كما لو كان الانسان موضوعا للكامل في الانسانية فالبليد ليس عينه ولا فرده وهذا المعنى يجوز سلبه عن البليد هو موقوف على العلم بكونه حقيقة مطلقة ومعه يكون العلم بالحقيقة المطلقة موقوفا على العلم بالحقيقة المطلقة واما بيان الثاني في صحة السلب ان العلم بكون لفظ العين بمعنى النابعة مجازا بالنسبة الى العين بمعنى الباكية عن محل البحث موقوف على العلم بصحة سلبه من حيث هذا المعنى عنه وهو موقوف على العلم بكونه ليس منها عينا ولا فردا وهو موقوف على صحة السلب فهو دور وقال بعض فيه ان العلم بكون محل البحث ليس عينا له ولا فردا لو كان بنفس معرفة مجازيته محل البحث بالنسبة الى الباكية كما هو الحق في المطلق كان دورا ويكون الدور فيه ايضا مصرحا ولو لم يكن كذلك فهنا ايضا موقوف على العلم بالمجازية ويكون الدور فيه ايضا مضمرا والحق انا لو جعلنا في جعل المطلق مضمرا ان العلم بصحة سلب جميع الحقايق عن محل البحث موقوف على العلم بجميع حقايقه مثل انها عشرة لا زائدة وصحة سلبها عن محل البحث موقوف على معرفة محل البحث بانه ليس من الجميع ولا من بعضه عينا ولا فردا لبطلان سلب الشيء عن المجهول لجواز ان يكون احد حقايقه بمعنى لا يجوز سلبه عنه كالانسان بوضعه للحيوان الناطق وبه لا يجوز سلبه عن البليد وهو نفس معرفة المجاز المطلق لا يحتاج الى معرفة المجاز المطلق ولو كان هو موقوفا على صحة السلب فيلزم الدور بثلث وسائط ومضمرا في الجملة لا يحتاج الى معرفة جميع الحقايق فمصرح ومثله عدم صحة السلب لان عدم صحة سلب جميع الحقايق عن محل البحث موقوف على معرفة جميع حقايقه مثلا بانها عشرة لا زائدة وهو موقوف على معرفة محل البحث بانه من جميعها عينا بالنسبة الى البعض وفردا بالنسبة الى بعض اخر او فردا بالنسبة الى الكل لبطلان عدم صحة سلب الشيء عن المجهول وهو بنفس معرفة الحقيقة المطلقة ولو كان العلم بكون محل البحث من جميع الحقايق موقوفا على عدم صحة السلب فيلزم الدور بثلث وسائط وفي الجملة لا يحتاج الى معرفة جميع الحقايق فمصرح وبما ذكرنا ظهر فساد من قرر الدور المصرح في المطلق بتقرير اخر بان العلم بكونه مجازا مطلقا موقوف على العلم بصحة سلب جميع الحقايق عن محل البحث وهي موقوفة على معرفة كونه مجازا مطلقا وهو موقوف على صحة السلب فمصرح وكذا العلم بكونه حقيقة مطلقة موقوف على العلم بعدم صحة سلب الجميع عنه وهو موقوف على العلم بكونه حقيقة مطلقة وهو موقوف على عدم صحة السلب فمصرح ووجه الفساد ان صحة سلب الجميع موقوفة على العلم بالجميع وبكون محل البحث خارجا عنه كما مر وكذا في عدم صحة السلب والجواب عن الدور في صحة السلب ان المراد ان صحة سلب ما يستفاد من اللفظ المجرد عند العالم بالاوضاع عن محل البحث دليل للجاهل على كونه مجازا مطلقا بالنسبة الى اللفظ عندهم وتوضيح المطلب انا نتحقق في الاول كون اللفظ المجرد ظاهرا عند العالم بالوضع في المعنى الحقيقي في مقابل المجاز فلو كان له حقيقة واحدة تكون هي الظاهرة بخصوصها عنده ولو كانت متعددة يكون الظاهر عنده احدها مجملا مرددا بينها في مقابل المجازات فاذا اطلق اللفظ المجرد في اصطلاحهم ومحاوراتهم ينصرف عندهم الى حقايقه فلو رجع الجاهل ورأى صحة سلب المستفاد عندهم عن هذا او سأل الجاهل عن اهل الاصطلاح بان المطبخ ذلك فقال من كان من اهل الاصطلاح لا او امر المولى عبده الجاهل بذهابه الى المسجد الفلاني كالجمعة فذهب ورأى مسجدا وسأل من اهل الاصطلاح انه مسجد الجمعة فقال لا وهكذا قالوا البئر هذا ابقيع ليس هذا غالبا وليس هذا مرة وهكذا في غالب الموارد فيحصل العلم للجاهل بكون اللفظ عندهم مجازا في هذا مطلقا لان معناه الحقيقي عندهم اما ان يكون واحدا او كان عين محل البحث ويكون على سبيل الاشتراك المعنوي كان هذا فردا له او يكون مشتركا لفظيا وكان هذا احد حقايقه او كان داخلا في جميع حقايقه فردا بالنسبة الى بعض وفردا بالنسبة الى بعض اخر وعلى الاول يلزم كون المستفاد هو ذاك ويلزمه عدم صحة السلب عنه عندهم

في صحة السلب وعدمه

بيان الدور صريح

او فرد اصح

لبطلان سلب الشيء عن نفسه وعلى الثاني يلزم كون المستعمل فيه هو المعنى المشترك الساري في الافراد ومنه محل البحث ويلزم عدم صحة السلب عنه لبطلان سلب الكلي عن الفرد وعلى
الثالث يلزم كون المستعمل فيه واحدها مرددا بينه وبين غيره دون المجاز ويلزم عدم صحة السلب عنه لبطلان سلب المجمل عن موارده ومحتملاته وكذا لو كان داخلا في الكل بالاولوية
فمن صحة السلب عندهم عنه يكشف عدم وضعه له اصلا لا من باب الحقيقة الخاصة ولا من باب الاشتراك المعنوي ولا اللفظي ولا يكون المراد صحة سلب الحقايق المعلومة عند الجاهل
بل المراد هو صحة سلب الحقايق في نفس الامر عند العالم بالاوضاع وان كان الجاهل جاهلا بها لكن المستفاد من اللفظ المجرد عندهم لا يكون الا الحقيقة معينا او مرددا وعلى
صحة سلبه عن المورد يحصل العلم بكونه مجازا في هذا مطلقا عندهم لما ذكرنا وبالجملة ظهر مما ذكر تغاير العلمين لان العلم بالمجازية ولا يحصل للجاهل من صحة السلب عند العالم
وهي موقوفة على العلم بالمجازية عنده وعلمه لا يكون حاصلا من صحة السلب عند العالم لا يق هذا يتضح فيما كان رجوع الجاهل الى العالم واما فيما كان رجوعه الى نفسه كما في
تشخيص المجتهد عدم الوضع لانهم يرجعون الى انفسهم فلا يتم لانا نقول قد حققنا في التبادر ان لهم جهتين فمن جهة العرفية عالمون ومن جهة عروض الشبهة جاهلون فمن
الجهة الثانية يرجعون الى انفسهم بالجهة الاولى ويعلمون ويتغاير العلمان فيرتفع ويعرف بصحة سلب اللفظ بالنسبة الى المعنى الحقيقي المخصوص عند العالم بالوضع عن
محل البحث كونه مجازا في الجملة اعني بالنسبة اليه كلفظ العين بالنسبة الى العين بمعنى الجارية عن محل البحث ولا يدل على عدم الوضع مطلقا لجواز ان يكون للعين وضع
لمعنى آخر لا يجوز سلبه عنه بان يكون عينه او فرده والجواب عنه في جانب عدم صحة السلب ان المراد ان عدم صحة سلب ما يستفاد من اللفظ المجرد عند العالم بالوضع عن
محل البحث امارة للجاهل على كونه موضوعا له عندهم في الجملة اما بالنسبة الى الانسان بمعنى الحيوان الناطق مع كونه له من حيث كونه عينه او فرده او بالاجمال اعنى عدم (كالبليد بالنسبة صح)
العلم بكون عدم صحة السلب من حيث الحيوان الناطق بل بما انه البليغ مثلا لا يصح سلبه عن الجسم المخصوص عندهم مع كون معناه مجهولا مجملا مطلقا وح يحتمل كون
المبحوث عنه الذي لا يصح سلبه عنه حقيقة خاصة او فردا للحقيقة او احد الحقايق او من مجموع الحقايق فردا او فردا لبعضها او عينا بالنسبة الى البعض الآخر والعام لا دلالة له
على الخاص ولا يمكن جعله امارة للحقيقة المطلقة لانه مع القرينة لا يمكن للجاهل تشخيص كون المستعمل فيه عند العالم هو الحقيقة او المجاز حتى يعرف بعدم صحة السلب عنه كون
المبحوث عنه مجازا او حقيقة لانها تحتمل ان تكون صارفة ومعينة ومفهمة ومؤكدة والعام لا دلالة له على الخاص وبدونها يعرف كون المستفاد بالنسبة الى ذلك حقيقة ولكنه
ايض قابل للحقيقة الخاصة واللفظي والمعنوي وهو ايض عام كما اوضحناه ولا دلالة له على كون المبحوث عنه نفس الحقيقة او فردها بالنسبة الى حقيقة واحدة او بالنسبة الى جميع حقايق
اللفظ ويجوز ان يكون المستفاد بدون القرينة مجازا بينها ويكون المبحوث عنه بالنسبة الى واحد منها نفسه او فرده وبالنسبة الى الباقي او بعضه مجازا فكيف يمكن للجاهل العلم بكونه
حقيقة بالنسبة الى جميع حقايق اللفظ وجعله امارة للحقيقة المطلقة بحسب الوضع ان كان واحدا فواحدا وان كان متعددا فمتعددا بالحيثيات المختلفة عينا او فردا مستلزم للدور
الذي لا يندفع لانه موقوف على معرفة حقيقة اللفظ متحدا او متعددا وعلى الثاني موقوف على معرفة الجميع وكون هذا المبحوث داخلا في الجميع هو موقوف على عدم صحة السلب هو
دور ولاجل ما ذكرنا جعل القوم صحة السلب امارة للمجاز المطلق وعدمها امارة للحقيقة في الجملة واورد المورد على الوجه الذي قرروه في الاول بالدور المضمر وفي الثاني بالدور
المصرح وح فايراد بعض المحققين بانه لو جعلتما امارة للمطلق فالدور فيهما مضمر ولو جعلتما امارة في الجملة ففيهما مصرح ليس على ما ينبغي واجيب عنه ايض بغير ما اجبنا عنه و
اوضحناه كما في التوضيح بوجوه غير لايقة ولكن لا باس لذكرها والجواب عنها تذكرة لمن كان قابلا لها منها انا اذا علمنا كون لفظ موضوعا لمعنى ومجازا في الآخر واستعمل المستعمل
مع حصول الشك في ارادة الاول او الثاني فنعرف ارادة المجاز بصحة سلب ارادة المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب
علامة للحقيقة او لارادة الحقيقة اما الاول فلما مر من لزوم الدور واما الثاني فلان الانسان المستعمل في زيد مثلا مجاز وفي الحيوان الناطق حقيقة مع انه لا يصح سلبه عن الاول
كالثاني فعرفت بان عدم صحة السلب لا يعرف ارادة الاول او الثاني لكونه اعم ولا دلالة له على الخاص وح فلو اريد تعيين الثاني بعدم صحة السلب فموقوف على معرفة ارادة الحقيقة
لاجتماعه مع ارادة المجاز وح يكون العلم بارادة الحقيقة موقوفا على نفسه وهو دور ايض وفيه اولا انه خارج عن محل الفرض لان القوم جعلوا امارة للحقيقة وتشخيص الوضع
لا لارادتها وثانيا بان التفصيل باطل لان الدور الذي زعم ورده على عدم صحة السلب غير وارد لان قولنا استعمال الانسان في زيد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه مدفوع بانه يصح
سلب الانسان عن زيد من حيث هو زيد ولو فرض كون الاستعمال في الحيوان الناطق الموجود في زيد فلا يكون مجازا كما لا يصح سلبه عنه وثالثا بان المناط لا يكون هو عدم صحة سلب
الحقيقة على هذا الفرض بل المناط هو عدم صحة سلب ارادة الحقيقة لفرض كون الكلام في تشخيصها لا في تشخيص نفسها كما ان المناط في تشخيص ارادة المجاز هو صحة سلب ارادة
الحقيقة وعليه فلا يجتمع عدم صحة سلب ارادة الحقيقة مع صحة ارادة المجاز لان اللفظ لو فرض تجرده عن القرينة الدالة على ارادة الزيدية فيصح سلب ارادة الزيد منه من حيث
الخصوصية ومن حيث الفردية ارادة المعنى الكلي من حيث هو من اللفظ المجرد وعدم صحة سلب ارادته منه وصحة سلب ارادة زيد منه من حيث الخصوصية او من حيث الفردية وبخصوص (لصحة صح)
مصرح عدم صحة السلب بارادة الحقيقة ولا يكون دورا ولو فرض كونه مع القرينة لارادة الخصوصية او من حيث الفردية فيصح سلب ارادة الحقيقة ورابعا بانه على فرض تسليم امكان عدم
جعله امارة لارادة الحقيقة لكن يمكن جعل صحة سلب ارادة المجازات امارة لارادة الحقيقة ويلزم جعل هذه امارة لها لا يقال هذا فاسد من وجهين الاول انه لا يمكن معرفتها
باسرها حتى يعرف صحة سلبها امارة لارادة الحقيقة وهو غير ممكن الثاني انها ح تكون امارة لارادة الحقيقة في الجملة والمقصود تعيين تشخص الحقيقة ليثمر في حمل اللفظ عليه
لانا نقول الوجه الاول فاسد لان صحة سلب ارادة المجازات حاصلة في اللفظ المجرد عند العالم وان لم يعلم الجاهل عددها كميته وكيفيته وكذا الثاني لانه ح تكون امارة لارادة
الحقيقة في الجملة وليس اللازم جعلها امارة لتعيين الحقيقة بل يعلم من الخارج فيما علم اتحاد الحقيقة والابهام بين الحقايق ولا ضير فيه كما ان القوم جعلوا عدم صحة السلب
امارة للحقيقة في الجملة وثمرته في المقام نفي ارادة المجاز لا يق فعلى هذا يلزم عدم امكان جعل صحة سلب ارادة الحقايق امارة لارادة المجاز من وجهين الاول انه موقوف
على معرفة جميع الحقايق وهو غير ممكن الثاني ان اللفظ ان ذكر عند العالم بالاصطلاح مع القرينة فلا يعرف الجاهل كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا حتى يحكم بان صحة سلب ارادة
الحقيقة عنه امارة لارادة مجازه لجواز كونه حقيقة وان لم يكن معها فلا يصح سلب ارادة الحقيقة لانا نقول هذا غير وارد اما الاول فلامكان معرفة الحقايق لكونها محصورة
في المعرفة العلم بها مع الشك في الارادة في مقام الاستعمال واما الثاني فلان بعد العلم بالحقايق كما هو المفروض يعلم ان العين حقيقة في الاربع مثلا الجارية والباكية والذهب
والفضة والشك انما هو في الارادة فاذا استعمل اللفظ مع القرينة الصارفة كرايت عينا يتكلم فيصح سلب ارادة معانيه الاربعة عنه ولما كانت الصارفة معينة ايض فيعين

بتخصيص المجاز ففي المثال ليسلب الارادة باقي المجازات عنه ويخصه بالانسان فتدبر وخامسا بان العدول وجعلها امارة للارادة فانما هو لزعم ورود الدور وعلى فرض جعلها
امارة الوضع وقد عرفت الجواب عنه فلا وجه للفرار ومنها انه لا يلزم في سلب المعاني الحقيقية عن محل البحث العلم بكون محل البحث مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة
بسبب عدم انفهامه العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون محل البحث مجازا لا لاحتمال معنى اخر له بل لا يصح سلبه عن محل البحث يوجب الاشتراك وهو مدفوع بالاصل
الاولوية المجاز من الاشتراك لهذه العلامة مع هذا الاصل يثبت المجازية المطلقة وفيه اولا انه خارج عن الغرض لان القوم جعلوها امارة مستقلة مع انه لا يصح
بالنسبة الى من قال باولوية الاشتراك من المجاز مع جعله هذه امارة ايضا وثانيا بانا نفرض فيمن لم يعلم الحقيقة وكان مقصوده تشخيص المجاز المطلق بصحة سلب الحقيقة عنه
وثالثا بان نقول بسبب عدم انفهامه العرفي منه لو علم عدم الانفهام فيكفي لاثبات المجازية لكون عدم التبادر دليلا للمجاز كما لا يقال المراد هو عدم انفهامه بخصوصه
وذلك لا يدفع الاشتراك لانا نقول لو كان المراد هو عدم انفهامه مع انفهام غيره فهو دليل المجازية وحقيقية الغير ولو كان المراد عدم انفهامه بخصوصه مع عدم انفهام غيره
مترددا بينهما فيثبت به الاشتراك وكونه حقيقة في الجملة ولا يصح التمسك بالاصل ورابعا بانه يرفع الدور المضمر لا المصرح لان صحة سلب الحقيقة المعلومة عنه
موقوفة على العلم بعدم كونه عينها او فردها وهو موقوف عليها وان اجيب بان المراد هو صحة سلب الحقيقة المعلومة عند العالم بالاصطلاح وعلمه لا يتوقف على صحة السلب
فيلزم ان يرفع الدور عن اصله ولا وجه للعدول ومنها ان المراد هو جعلها امارة للمجاز في الجملة كعدم صحة السلب فيه واولا ان القوم جعلوها امارة للمجاز المطلق وثانيا انه
يرفع الدور المضمر لا برفع الدور المصرح كما ذكرنا وثالثا بانا نفرض الكلام فيمن لم يعلم الحقيقة اولا ويريد معرفة المجاز بها مع انه لا وجه للعدول بعدم ورود الدور لما ذكرنا و
منها ان المراد منها ومن عدمها تشخيص ما يحتمل فردية للموضوع له المعلوم من حيث كونه فردا ومندرجا تحته ام لا وفيه اولا انه خارج عن الغرض لان القوم جعلوهما لتشخيص الوضع
والعدم لا لتشخيص الموضوع له الصرف فقط ولذا جعلوهما من الامارات في باب تشخيص الاوضاع وثانيا بانا نفرض الشك في الفردية قبل العلم بالحقيقة ولا نعرف عدم جواز التميز
وليس كذلك لامكان الرجوع الى العالم ومعرفة صحة سلب ما يستفاد له من اللفظ المجرد عنه ويعلم بذلك عدم الفردية للحقيقة اصلا كما اوضحناه سابقا وثالثا بانه يرفع الدور
المضمر لا المصرح لما ذكرنا مع انه لا وجه للعدول لما اوضحناه ومنها ان المراد هو سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح ان يقول للبليد انه
ليس بحمار ولا يصح ان يقول انه ليس برجل ولا بشر ولا بانسان واورد على ذلك بانه مجرد تغيير عبارة فان معرفة ما يفهم عرفا من اللفظ المجرد هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحاد
وفهم معينا او تعدد وفهم احدهما اجمالا وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال وهو موقوف
على صحة السلب فيبقى الدور بحاله وفي الايراد ان قوله وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه الخ ان اراد معرفة الجاهل بذلك فصحة السلب عنده ممنوع لما اوضحناه
من كون المناط هو صحة سلب الحقايق عند العالم بالاصطلاح وان اراد معرفة العالم بذلك فهو مسلم ولا يبقى الدور لان علمه به لا يتوقف على صحة السلب عنده بل علم الجاهل
يتوقف على صحة السلب عند العالم فلا يكون دورا وفي الجواب انه ان اراد من قوله سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد وما يفهم منه عرفا هو السلب من اهل الاصطلاح عما
يفهمونه وان لم يعلم الجاهل المستعمل فيه وما يفهمونه بخصوصه فهو حق وان اراد هو السلب الناشي من الجاهل او من العالم مع علم الجاهل بالمستعمل فيه بخصوصه فهو باطل
لبقاء الدور على الاول كما ذكره المورد وعدم التوقف على الثاني بل لو علم المستعمل فيه بخصوصه والتجرد يحصل له العلم بمجازيته عنه مطلقا ومنه محل الشك لعدم صحة استعماله
في الحقيقة الخاصة ولا يحتاج الى صحة السلب فتدبر واورد ايضا على جعلها امارة بانهما لو كانتا امارتين للحقيقة والمجاز لكان اللازم عدم الانفكاك وهو موجود
كما في المصطلحات العرفية من الاوزان والمساحات فان الاولى موضوعة للعدد المخصوص والثانية موضوعة للمسافة المخصوصة ومجاز في الزايد والناقص ولو باقل قليل ولا
يصح سلبه عنه وعن الزايد في الجملة والناقص كذلك وبانه يصح سلب الكلي عن الفرد الاندر كاكل الحبة بانه ليس باكل مع انه حقيقة ويصح السلب عما انتفى منه صفة كمال وان كان
فيه حقيقة كالبطيخ الفاسد فيقال انه ليس ببطيخ والعالم المتصف ببعض الاوصاف الرذيلة او الفسق فيقال انه ليس بعالم والجواب عنه انا جعلناهما امارتين لو كانتا
ناشيتين من حاق اللفظ وفي المقام يكون من القرينة وهي في الاولين التسامح وفي الثالث عدم التعارف وفي الاخيرين كما ترى **المقام الثاني** في بيان الثمرة
في عدم ملاحظتها واضافتها الى المجازات في جعلها امارة بان يقال صحة سلب المجازات امارة للحقيقة وعدمها امارة للمجازية فلان المجازات من حيث هي غير مستفادة من اللفظ
المجرد عند العالم بالاوضاع بالخصوص ولا بالاجمال حتى يلاحظ كونها مما يصح السلب عن محل البحث عندهم او لا واما مع القرينة فتستفاد لكن لا يعرف الجاهل كون المستفاد عندهم حقيقة
او مجازا حتى يعرف كونه من باب سلب المجاز عن المبحوث عنه او سلب الحقيقة عنه وعلى فرض معرفته من الخارج بكون المستفاد مجازا مع جريان صحة سلبه عنه لا يكون امارة
للمجازية لكونه من باب سلب المجاز عن المجاز او عن الحقيقة او عما ليس بحقيقة ولا مجاز والعام لا دلالة له على الخاص لا يقال هذا يصح في سلب المجاز في الجملة واما في سلب جميع المجازات عن المجاز
فلا يمكن جميعا ومع فرض الاستعمال في المبحوث عنه لا يحتمل كونه مما ليس بحقيقة ولا مجاز بل ينحصر في الاول وهو المطلوب في سلب المجاز عن الحقيقة لانا نقول صحة سلب جميع
المجازات موقوفة على معرفتها ومعرفة ان المبحوث عنه ليس منها ولا من بعضها عينا ولا فردا فلو توقف هذه المعرفة بصحة السلب لزم الدور وعلى ان معرفة جميعها موقوفة
على معرفة جميع الحقايق وهي موقوفة على معرفة كون المبحوث عنه من بعضها او من كلها عينا او فردا ولو توقف هذه بصحة سلب المجازات يلزم الدور الذي لا يندفع هذا
بالنسبة الى صحة السلب واما بالنسبة الى عدمها بجعله امارة للمجاز ففاسد ايضا لعدم انفهام المجاز من اللفظ المجرد ولا ومع القرينة يكون مجملا ولزوم الدور الذي لا يندفع
ثانيا كما مر ولا ينفي الوضع المطلق وثالثا انه يدل على كون هذا مجازا من حيث هذه المجازات ويجوز ان يكون للفظ وضع اخر لا يكون له مجاز وكان المبحوث عنه عينه او
فرده وكذا جعل عدم صحة سلب بعض المجازات امارة للمجاز في الجملة فاسد لعدم انفهامه من اللفظ المجرد ومع القرينة يكون مجملا ويثبت المجازية في الجملة ولا ينفي الوضع
مطلقا والثمرة انما هو في تشخيص احد الامرين اما اثبات المجازية المطلقة حتى لا تكون محتمل الارادة من اللفظ المجرد او اثبات الحقيقة حتى تكون مرادة او محتمل الارادة منه
كما في المشترك **المقام الثالث** في التعميم والتخصيص الكلام فيه يقع في امور **الامر الاول** انهما لا تجريان في الالفاظ الغير المستقلة كهمزة الاستفهام بان المتبادر
هو الاستفهام النفسي ومقتضاه مجازيته في الغير ولا يصح ان يقال بالاعم لعدم صحة سلب الاستفهام عن الاستفهام الغيري لان عدم صحة سلب الاستفهام منه يوجب تعميم معنى
الاستفهام المصدري وتعيين معناه لا يستلزم تعيين معنى الهمزة لجواز كون الاول للاعم والثاني للاخص لان الهمزة غير قابلة لدخول حرف السلب بان يقال لها ليست بالهمزة

عند فلاعتبار بعض من سلب الفاظ التامة

حتى يمكن التشخيص لانه كلما دخل فيكون داخلا في المصدق ويعين معناه لا معنى الهمزة نعم يمكن تشخيصه بالتبادر والمنافرة والنقض ومقابلها وهي مغايرة لصحة السلب والعدم الامر

الثاني انهما لا يجريان في الهيئات كان ضرب لانه لا يصح ان يقال انه لم يضرب في الماضي وكذا لا يصح في يضرب بانه ما يضرب في المستقبل فيجريان من دون منافرة انه قد يعرف بهما — الامر الثالث

بهما تشخيص الوضع والعدم وقد يعرف بهما تعيين الوضع والعدم كالنوم للغلم يكون موضوعا للمعنى مع الشك في كونه موضوعا للمعنى عام شامل للخفقة او لا فيعرف بصحة سلبه

عنها عدم التعميم وقد يعرف تشخيص المصداق والموضوع الصرف الخارجي المشتبه الاندراج تحت احد الكليين مع العلم بالكلي تعميما او تخصيصا كالماء والكلاب لانهما بالمعنى

معلومان لكن قد يشتبه بعض الافراد الخارجية من انه تحت الاول او الثاني وكذا المتولد من الكلب والشاة مع الشك في الاندراج فيعرف باحدهما وهما في الاولين حجة لما مر في

في بيان حجية قول اللغوي مع انهما اقوى كالامارات وهل يكونان حجة في الثالث او لا بناء على عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة والحق انهما لو كانا ناشئين من اللفظ مع العلم

بتجرده عن القرينة فحجة لحصول القطع لما من بطلان المناسبات والفرض تجرده عن القرينة ايضا ومعه ينحصر بالوضع وبالاندراج من حيث انه الكلي للفرد وضعا او العدم كما في

صحة السلب واما مع الشك في تجرده من القرينة فكذلك لاصالة عدم القرينة والظ كون حجية الاصل اجماعية ثم من عدم صحة السلب قد يعلم كون نفس الحقيقة من باب حمل هو هو وقد يعلم

كونه فردا للحقيقة من باب حمل المتعارف وقد يكون مشكوكا والظ منه هو الاول والغالب هو الثاني ولا ترجيح بين الظاهرين ويجب التوقف حتى يعلم احدهما من غيرهما الامر

الرابع في التعارض بينهما وهو في الاجتهاديين وهو في صورة العلم بالتجرد غير ممكن وفي المختلفين فالترجيح مع الاجتهادي وفي الفقاهيين اعني فيما كان تجرد اللفظ عن

القرينة ثابتا بالاصل لا العلم فلا ترجيح والبين لتساويهما في التخلف لعدم اما التخلف في عدم صحة السلب كما في الاوزان والمسافات في الزائد في الجملة والناقص كذلك فلانه مجاز

ويلزمه صحة السلب مع انه لا يصح واما في صحة السلب كما في بعض الافراد الانادرة كالحبة بالنسبة الى الاكل وفيما انتفى عنه صفة كمال كالطبيخ الفاسد والعالم الفاسق وهكذا فانه

حقيقة ويلزمه عدم صحة السلب مع انه يصح السلب ولا يكون التخلف في الثاني اغلب بما يعتنى به لان الاغلب ان كان في المطلقات التشكيك والغالب فيه تحقق الاندر لكن الغا

عدم صحة السلب بعد دقة النظر وفيما يصح ادراه ومن صورة التعارض عدم صحة سلب المتطهرية عن المغتسل بعد الخلوع عن الحيض قبل الوضوء وصحة سلبها عن المتوضا بعد الخلو عنه

قبل الغسل فلو فرض كونهما سببين للمبيح والمطهرية التامة يحصل التعارض فالاول يقتضي كون الطهارة موضوعة للمبيح في الجملة والثاني يقتضي كونها موضوعة للمبيح التام

فتدبر واما في صورة التعارض بين كل منهما او بين غيرهما دون السبب لحصول كل منهما بالنسبة الى بعض المعاني دون البعض هل هو المناسبات او الاوضاع وامثالها بالنسبة الى

الجاهل ويكون بعضها امارة دون بعضها فيظهر مما ذكر في التبادر وغيره ومنها الاطراد والعدم والاول علامة للحقيقة والثاني علامة للمجاز والمراد بالاطراد هو صحة استعمال اللفظ — ومنها العلامات الاطراد وعدمه

في كل مورد تحقق الوصف المشكوك فيه مثل لفظ العالم نرى صحة استعماله في كلما تحقق الادراك التصديقي وكذا الفاضل والجاهل والمبين يصح استعمال كل منها في كل ما تحقق

الوصف الموجود فيه فاذا شككنا في اللفظ المستعمل في المورد الخاص كزيد العالم المشتمل على الوصف من انه هل يكون موضوعا للذات المطلق المتصف بهذا الوصف حتى يكون

حقيقة في الموارد الاخر من باب تحقق الكلي في الفرد او كان موضوعا لهذا المركب اعني زيد المتصف بالادراك التصديقي والصنف من الانسان كالتاجر وكان استعماله في غير هذا

المورد مما اشتمل على الوصف المذكور مجازا من باب المناسبة لاصل الوصف فبالاطراد نحكم بالوضع للذات المطلق من هذا المتصف بهذا الوصف ويكون اللفظ حقيقة في

سائر الافراد في الاول وفي سائر الاصناف في الثاني لان الغالب في الاطراد صحة الاستعمال كون اللفظ موضوعا للذات المطلق المتصف بهذا الوصف المذكور كما في الالفاظ المذكورة

وغيرهما من جميع المشتركات المعنوية والغالب في استعمال الالفاظ لاجل العلاقة التخلف وعدم الاطراد بمعنى ان الغالب في المجازات انه تحقق العلاقة في بعض المقامات ولا يصح

الاستعمال وذلك كلفظ الاسد فانه يستعمل في الرجل الشجاع باعتبار علاقة المشابهة وليس هذا مطردا لانه ربما يتحقق الشجاعة ولا يصح الاستعمال كما في العصفور الشجاع والهرة كذا

وهكذا غيرهما من سائر الحيوانات وكذا الامر في الصنائف ولا يكون مطردا لتحققه في الاب والابن مع انه لا يصح الاستعمال وكذا الامر في المجاورة ولا يكون مطردا لتحققه في

الحائط والنخلة ولا يصح الاستعمال من باب المجاورة ولا من باب المشابهة في الاستقامة وكذا الامر في الكلية والجزئية ولا تكون مطردة لتحققها بالنسبة الى الاصبع ولا يصح

الاستعمال وهكذا غيرها فلو حصل الاطراد في موضع الشك فيحصل الظن من الغلبتين بالوضع ولو لم يحصل الاطراد فيحصل الظن من الغلبتين بعدم الوضع وكونه علامة

على مذهب من قال بكون المصحح في المجازات هو نوع العلائق واضح لحصول المقتضي للمجاز مع عدم الاطراد كما عرفت بخلاف الوضع فان التخلف فيه قليل واما على مذهب من قال بكون

المصحح هو نقل الاحاد او الامرين الامر فقال البعض انه لا يكون دليلا اما على الاول فلانه كلما وصل نقل الاحاد فيصح الاستعمال كما في الوضع وكلما لم يتحقق فلا يصح وعدم الصحة

انما يكون من باب عدم المقتضي لا من باب المقتضي وحصول التخلف واما على الثاني فلانه يتحد عدم الاستقراء او عدم المنافرة العرفية او نقل الاحاد وهو فيه مطرد كالوضع

فكلما تحقق الوضع والمصحح فالاطراد موجود ومع عدمهما لا يكون موجودا لوجوده اعم كما ان عدمه اعم لكون عدمهما معا من باب سلب المقتضي فلا يكونان امارة وفيه تامل

فانه لو جعل الاطراد صحة استعمال لفظ العالم مثلا مع حصول الشك في كونه موضوعا للذات المخصوص المتصف بالادراك التصديقي كزيد مثلا وكون استعماله في سائر الموارد من باب

المناسبة لاصل الوصف المذكور مجازا او للذات مطلق ثبت له الادراك حتى يكون استعماله في سائر الموارد حقيقة فنقول بالثاني لانه لو كان من باب المجاز فيقتضي الغلبة عدم

الاطراد لان الغالب في المناسبات التخلف في الاصناف والافراد مما يتحقق فيه الوصف المذكور سواء كان من باب عدم وصول الاحاد او من باب حصول المنافرة او من باب عدم تحقق

الاستقراء ولا يكون الكلام في عدم الاطراد في المصحح حتى يقع بما قيل توضيح المقال ان العالم مثلا قابل للوضع للذات المتصف بالشعور حتى يشمل الحيوانات او المتصف بالادراك

التصديقي حتى يختص بالانسان او للذات المخصوص المتصف بالادراك التصديقي كزيد فمن عدم الاطراد في الاصناف اعني عدم استعمال لفظ العالم في الحيوانات يحصل

الظن بانتفاء الوضع في الاعم لانه لو كان موضوعا للاعم لاطرد كما في الحقائق من الشيئية والامكانية والمفهومية والموجودية والمعدومية فلو استعمل في غير الانسان

في بعض افراد الحيوانات يكون مجازا وكذا لو فرض عدم صحة استعماله في افراد صنف واحد من الانسان لو اتصف بالادراك التصديقي يحصل الظن بانتفاء الوضع للذات

المطلق المتصف بالادراك التصديقي والا لاطرد كما مر واما الاطراد فلو كان في الاصناف فكالممكن فانه صحة استعماله في جميع اصناف المخلوقات يحصل الظن بالوضع للذات

المطلق المتصف بالامكانية لانه لو كان موضوعا للذات المخصوص متصفا بالامكان او بنوع مخصوص كان في البناء لاجل المناسبة في اصل الامكان لما اطرد لغلبة التخلف

في الاصناف في المناسبات من المشابهة والتضايف وامثالها سواء كان من باب عدم المصحح كما على غير النوعي او لوجود المصحح مع التخلف كما على النوعي نعم لو حصل الشك في

كون

كون اللفظ موضوعا للوصف الخاص وللذات المتصفة بالوصف الخاص مثلا لو رأينا صحة استعمال لفظ الاسد في افراد الانسان ممن اتصف بالشجاعة وحصل الشك في كونه
موضوعا للشجاعة الموجودة في افراد الانسان او كونه موضوعا للذات المخصوص المتصفة بالشجاعة فلا يصح جعل الاطراد في افراد صنف واحد علامة للوضع للمطلق لان هذا
الاطراد في العلامة الخاصة الموجودة في الصنف كالكلية والجزئية التي ينتفي بانتفائها الكل يتحقق غالبا كالوضع فتدبر واورد في المقام ايرادات الاول تخلف الاطراد
في الحقائق كالفاضل والسخي والقارورة فان الاول موضوع لذات ثبت له الفضل ولا يصح استعماله في الله تعالى مثلا والثاني موضوع للذات المتصف بالسخاوة ولا يصح استعماله
في الله مثلا والثالث موضوع لكل ما يستقر فيه الشيء ولا يستعمل الا في الزجاجة والجواب عن الاول اولا بان الاستعمال متحقق في الجوشن الكبير يا فاضل وثانيا بان المنع شرعي
لكون اسماء الله توقيفية وثانيا بمنع كونه موضوعا للمطلق ما ثبت له الفضل لجواز كونه موضوعا لذات ثبت له الفضل مع كون شأنه الجهل ورابعا بان التخلف انما في العلامة
المفيدة للظن وعن الثاني بعين ما ذكرنا الا الاول وعن الثالث بان الوضع لو كان باقيا لكان صحة الاستعمال مطردا وهو لا يستلزم الاستعمال ولو لم يكن باقيا فعدم الاطراد
مسلم ولا يكون مضرا بما ذكرنا الثاني باطراد الاستعمال فان الاستعمال المجازي قد يكون مطردا وفيه ان اطراد المصحح ممنوع والمراد الاستعمال لا يكون دليلا وعلى فرض تسليم تحقق
الاطراد في المجاز احيانا لا يكون مضرا بالغلبة الثالث ان الظن الحاصل من الغلبة لا يكون حجة وفيه انا قد حققنا حجيته ومنها صحة التقسيم عرفا من دون المنافرة وهي
علامة لكون اللفظ موضوعا للجامع لا لازم تقسيم الشيء بالنفس والغير والغالب فيه حصول المنافرة ومنها النقض والتكرار والاول علامة للمجاز والثاني علامة للحقيقة
والمراد بالنقض حصول التناقض بين اللفظين فيما لو استعمل اللفظ في شيء مع نصب القرينة الدالة عليه فلو حصل التناقض بين اللفظين عرفا كقوله رأيت اسدا يرمي فهو دليل
على وضعه لغير هذا المورد والا كان اللازم عدمه لتوافق مفادا لوضع مع القرينة فمن عدمه يحصل الظن بالعدم بل لو حصل القطع بالتناقض يحصل القطع بالوضع كما
لا يخفى ولو حصل من نصب القرينة التكرار في الافادة عرفا فهو دليل على كونه موضوعا له ولو لم يحصل التكرار ولا النقض كقوله رأيت انسانا طويلا او انسانا قصيرا
فمع امكان القول باشتراك المعنوي باجتماع شرائطه يحكم به ومع عدمه يحكم بالاشتراك اللفظي ومنها اتحاد الجمع واختلافه فلو رأينا اختلاف الجمع في الشيء كالامر فانه يجمع بمعنى الفعل
على الامور ويجمع بمعنى القول على الاوامر فهو دليل على عدم الوضع للجامع فان الغالب في الالفاظ الموضوعة للجامع اتحاد جموعه فمن الاختلاف يحصل الظن بالعدم ويدور الامر
بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز ولا يكون دليلا على احدهما الا ان المتبادر من الامور هو في الفعل لا في القول وهذا لا يكون ناشيا من وضع الهيئة بل هو يكون
اما من باب الوضع للمادة او من القرينة والاصل الاولى يقتضي كون المادة حقيقة في الفعل ومجازا في القول والاوامر يقتضي خلافه وح فلا بد اما من الحكم بالاشتراك
اللفظي وترك مقتضى عدم التبادر من الجانبين او الحكم بالحقيقة والمجاز وحمل التبادر من احد الجانبين على الاطلاق وعدمه كذلك ولا ترجيح في البين واصالة عدم القرينة
معارضة باصالة عدم تعدد الوضع والثاني مقدم لكونه موضوعيا الا انه يمكن القول بانه في اللفظ الواحد في المقام يمكن فرض لفظين موضوعين احدهما من حيث
كونه جامدا وان عرض له هيئة الجمع كهيئة امور والاخر هو من حيث كونه مشتقا ومعروضا الهيئات الاشتقاق من المامورية وعرضها كهيئة امر ويأمر الخ ولا يكون اشتراكا
والا التبادر لاحدهما مجملا من الامر وليس كذلك هذا فيما انتفت امارات اشتراك اللفظي واما مع وجودها كالتبادر لاحدهما مجملا من المادة فيحكم بالاشتراك اللفظي ويكون التبادر في الجمع
اطلاقيا ومنها الاشتقاق وهو على وجهين الاول لو رأينا الضرب بمعنى المعهود يشتق منه وبمعنى اخر لا يشتق منه يحكم بكونه حقيقة في الاول للغلبة والثاني انا لو رأينا كون
المشتق منه موضوعا للمعنى ومجازا في الاخر فالاصل سريانه في المشتقات وكونه كذلك فيها وكذا العكس وذلك للغلبة واصالة عدم تعدد الوضع لكن هذا انما يكون من جهة الاشتقاق
ولو فرض انتفاء هذه الجهة وصيرورة المشتق منه علما لشيء كزيد فلا تكون المشتقات كذلك لانه جامد لا ربط له بالمشتقات ومنها التزام التقييد بالقرينة في التفهيم عرفا
وعدمه بكون الاول علامة للمجاز والثاني علامة للحقيقة اما الاول فلانه يتحقق غالبا في المجاز وفيه تامل لانه في الحقائق ايضا كثير منها تحققه في المطلقات المشككة
بالنسبة الى الافراد المبين العدم فان في تفهيم ارادة الكلي من حيث هو ولو تحقق في الفرد المبين العدم محتاج الى نصب القرينة وكذا الامر في تفهيم كل فرد او صنف من المطلقات
مما كان من باب اطلاق الكلي على الفرد لانه حقيقة وفي التفهيم يحتاج الى القرينة وكذا في الحقيقة المرجوحة وكذا الامر في المشتركات اللفظية في صورة ارادة المعنى الخاص وكان
الامر في الاشتراك التعييني لانه نادر سواء كان بذاته كغيرها او لكثرته او بحسب الاستعمال كالاول لانا نقول كل واحد منها غير الثاني وان كان نادرا لكن الثاني والجميع ليس نادرا
واما الثاني فلانه يتحقق غالبا في الحقائق وهو ايضا منتقض بالمطلقات المشككة بالنسبة الى الافراد والاصناف الظاهرة **خاتمة** اعلم ان الدليل قد يكون انيا وهو الاستدلال
من المعلول الى العلة وذلك كما ذكرنا من التبادر ونحوه فان سبق المعنى اثر للوضع والاستدلال به على الوضع انى وقد يكون لميا وهو الاستدلال من العلة الى المعلول
من باب اخذ العلة والمناسبات كما لو رأينا وضع اللفظ في مورد يكون شديد الحاجة فيحصل الظن بكون العلة للوضع هي شدة الحاجة ورأيناها في مورد اخر وحصل منه
الظن بثبوت الوضع فيه وكما لو رأينا كون اللفظ كثير الاستعمال في معنى وذلك في كونه على سبيل الحقيقة او المجاز ويحصل الظن بان الواضع لاحظ عدم لزوم التجشم
في نصب القرينة في الاستعمال لاتى بوضع وهكذا لغيرهما اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا اشكال في حجية الدليل الانى في اثبات الوضع كما ذكرنا واما الدليل اللمي فالحق عدم حجيته
وذلك لوجهين الاول الاصل لانه عمل بما وراء العلم ولم يكن دليل على حجيته الثاني الاجماع لانه قياس واستحسان والاجماع قائم على عدم حجيتهما سيما في الاوضاع
**اصل** اعلم ان تشخيص الوضع والعدم كانت ثمرته العمدة حمل اللفظ المجرد عن القرينة على الحقيقة وهذه القاعدة اجماعية وعرفية وكتابية وعقلية ومن انكره فهو
من محض عناد ولجاج او جهالة ثم ان الحقيقة تنقسم الى اللغوية والعرفية العامة والعرفية الخاصة والمجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام اما الحقيقة اللغوية فقد قال بعض
بانها استعمال اللفظ في الموضوع له الاولي وفيه انه يدخل الالفاظ الموضوعة عند اهل العرف بالوضع التعييني من غير سبقه بالوضع الاولي ولا خلاف ولا اشكال
في تحققهما ولا يلزم كون الالفاظ مجازا بلا حقيقة لم يكن كلها موضوعة بالوضع المستحدث التعيني في العرف العام وكل منهما بديهي الفساد ولا اشكال ايضا في
بقائها اجمالا ولا يلزم كون كل الالفاظ منقولة وفساده بديهي لان المسميات في زماننا من الحنطة والشعير والماء والارض والرجل والمرأة واللبن والحطب و
الدهن وهكذا كانت موجودة قبل الشرع مما يشتد به الحاجة ولا بد من تفهيمها في ضمن لفظ فاما ان يكون هو هذه الالفاظ التي كانت حقيقة فيها في زماننا
وبقي الى هذا الزمان او كان غير هذه الالفاظ وكان استعمال هذه فيها لاجل المناسبة بينها وبين الموضوع له ثم كثر استعمالها فيها حتى صارت منقولة في العرف تعيينيا

في [illegible]

في تقسيم الحقيقة والمجاز الى اللغوي والعرفي

والاول هو المطلوب والثاني مستلزم لكون الالفاظ الاخر غير هذه الالفاظ موضوعة لها في اللغة وهو خلاف الاصل والضرورة والوجدان لانا لا نرى
غير هذه الالفاظ ولا نعلم عدمها وايضا مستلزم لكون هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لغير هذه المسميات واستعمل فيه مجازا الى ان صار حقيقة منقولة والا لزم المجاز بلا
سبق الوضع وهو محال والنقل خلاف الاصل والاصل كونها لغوية الى ان يعلم النقل واما وجوده تفصيلا فالحق انه في الهيئات كهيئة فعل وفاعل وغيرهما معلوم فانا
نعلم بكون وضع الهيئات اوليا واما المواد فقال البعض بان فيه اشكالا لان نقل اللغويين لا يبلغ حد التواتر وعلى فرض حجية الآحاد يمكن ان يكون اخبارهم عن المعنى الحقيقي
في زمانهم وانت بعدما ثبت لك حجية قول اللغوي مع كون الظ بعض كلماتهم اخبارا عن زمانهم وممن تقدم يظهر لك فساد وجه الاشكال لا يقال غاية الكلام كون اخبارهم
اخبارا عن زمانهم ومن تقدم الى زمان الشارع والزائد على ذلك ممنوع لانا نقول هذا خلاف الظ كلامهم على ان ما قلنا من القطع بكون المسميات موجودة في زمان
اللغة يكفي في المقام واما الحقيقة العرفية العامة فهي ما لم يكن مقصود الناقل فيه تفهيمها لطائفة دون اخرى والحق وجودها اجمالا ايضا والا يلزم بقاء الالفاظ كلها
على الاوضاع الاولية من دون النقل فهو ايضا بديهي الفساد كالدابة وغيرها واورد عليه الاخباريين بانها غير ممكنة لاستلزامها اجتماع كل اهل العرف وهو غير ممكن
وعلى فرض امكانه فالاطلاع عليه بقية غير ممكن وفي الاول انه لا يستلزم الوضع التعييني لجواز استعمال اللفظ فيه من اهل العرف مجازا لاجل حاجة وهكذا الى ان وصل
الى حد الحقيقة مع ان على فرض التعييني لا يستلزم اجتماع كل اهل العرف لجواز كونه لو واضع واحد منهم فاطلع الآخرون عليه تدريجا من باب التدريج بالقرائن وفي
الثاني ان العلم بالاجتماع وبكونه موضوعا عندهم يحصل بالحدس كما في التبادر والاجماع واما وجوده مفصلا ففيه اشكال ان قيد بكونه في اللغة مهملا فتدبر واما
العرفية الخاصة وهي ما كان مقصود الناقل فيه تفهيمها طائفة دون طائفة فلا ريب ولا خلاف في وجودها مفصلا وذلك كاصطلاحات ارباب الصنايع الاشكال
انما وقع في قسم منها اعني الحقيقة الشرعية لكن قبل الخوض في المطلب لا بد من رسم مقامات **المقام الاول** في بيان معناها عند القوم وهو عبارة عما يستفاد من وضع
الشارع مع كونه مرتبطا بالحكم الشرعي سواء كان اللفظ والمعنى كلاهما معروفين في اللغة او احدهما او لا مطلقا وقد تذكر الحقيقة الدينية في بعض الكتب وهي على ما صرح
بعضها ما يستفاد المعنى بوضع الشارع مع عدم كونها معروفة في اللغة لفظا او معنى او كلاهما وقد يقال ان الحقيقة الدينية هي ما اجريت على الذوات كالمؤمن والفاسق
والكافر وامثالها والحقيقة الشرعية هي ما اجريت على الذوات كامر والافعال كالصلوة والواقع منها هو المعروف في اللغة لفظا لا معنى والبحث عن الحقيقة الشرعية
مغن عن البحث في الحقيقة الدينية **المقام الثاني** في تحرير محل النزاع والكلام فيه في امرين الاول في الشارع وله احتمالات الاول موجد الشرع الثاني مبلغه بلا
واسطة الثالث مبلغه بالمعنى الاعم وبالاخير يشمل الائمة بل المجتهد ولا نزاع فيه لضرورة تحقق الحقيقة المتشرعة ولا يمكن انكاره وبالثاني يختص بالنبي ص وبالاول يختص
بالله تع ولا يشمل النبوة الا على فرض القول بالتفويض وهو باطل لان المراد بالتفويض اما ان يكون هو تفويض الخلقة اليه بان الله تع خلقه ص وفوض خلقة الاشياء
اليه او يكون المراد به هو تفويض الرزق اليه بان الله تع خلقه وخلق الاشياء وفوض رزقهم اليه او يكون المراد به هو تفويض احكام العباد اليه بمعنى انه خلقه وخلق
الاشياء ورزقهم وفوض احكام المكلفين اليه وله احتمالات الاول انه كان عالما بالمصالح والمفاسد وعلم الله تع انه يعلم ولا ينطق الا على وجه المصالح ورضا به ففوض الامر اليه
الثاني انه فوض الامر اليه وان لم يكن عالما بالمصالح والمفاسد او ناطقا على وجه غير المصالح او يكون المراد به هو تفويض جعل المخترعات والاصطلاحات اليه اما لانه يعلم انه
يفعل بنحو ما اراد الله الهاما او غيره وفوض اليه او فوض اليه مطلقا وكيف كان فكل من الاول والثاني باطل لانه كفر والثاني من الثالث والرابع مخالف للقواعد العقلية
والاول من الثالث والرابع لخصوصيته لكنه لم يكن تفويضا حقيقة لان التفويض هو جعل الاختيار اليه كيف شاء والمفروض عدم كونه كذلك وبهذا المعنى لا يكون موجدا بل
كان مظهرا لما علم ارادة الله به الهاما وغيره وعلى فرض كونه موجدا يكون النزاع ايض في الثاني وذلك لوجوه الاول التبادر فان المتبادر من الشارع هو النبي ص الثاني
عدم صحة السلب عنه الثالث هو الاتفاق مع انه لا ثمرة لهذا النزاع لان المراد بالشارع لو كان هو النبي ص فكان تكلمه على اصطلاحه لا على اصطلاح المخاطبين كما
سيجيء توضيحه في بحث تعارض عرفي المتكلم والمخاطب ولو كان المتكلم هو الله سبحانه فكان تكلمه مع النبي ص على اصطلاحه لكون المخاطب ممن له اصطلاح والمتكلم ممن لم
يكن له اصطلاح وسيجيء في هذه الصورة وجوب الحمل على اصطلاح المخاطب لو كان المراد بالشارع هو الله تع فاللازم اطلاع المخاطب باصطلاحه مع كون تكلمه على نحو هذا الاصطلاح
والا يكون الاصطلاح لغوا هذا فيما كان المتكلم هو الله سبحانه ولو كان المتكلم هو النبي فاللازم هو اطلاع المخاطبين بهذا الاصطلاح مع كون تكلمه ايض على هذا الاصطلاح لكونه من
هذه الجهة متبعا ولما ذكرنا لم يفرق العلماء بين الفاظ الكتاب والسنة على المذاهب وما ذكرنا ظهر فساد القول بكون الثمرة ان على فرض كون المراد بالشارع هو النبي ص يحمل الفاظ
السنة على اصطلاحه دون الفاظ الكتاب على فرض كون المراد هو الله وبعكس الثاني الظ ان النزاع انما هو في التعييني ويدل عليه امور الاول كلام النافين حيث قالوا بانه لو نقلها
الشارع لفهمه ولوصل الينا والثاني ظ اللفظ اعني الحقيقة الشرعية لان نسبتها الى الشارع موقوفة على ثبوت الوضع والاستعمال منه وكذا ظ كلماتهم بان نصيرورة تلك
الالفاظ كذلك هل تكون بوضع الشارع ام لا الثالث كلامهم في ثمرة النزاع من ان على فرض عدم الثبوت يحمل اللفظ المجرد على اللغة وعلى فرض الثبوت يحمل على المعنى المستحدث
من دون تفصيلهم بينهما ولو كان الثبوت على التعيين او التعين ووجوب ملاحظة تاريخ صدور الخطاب وتحقق النقل على الفرض الثاني وكذا كون عمل القائلين بالوضع
الحمل على المعنى الشرعي من دون ملاحظة التاريخ وكذا تمسكهم في اثبات الوضع بالاستقراء في ارباب الصنايع وكيف كان فنفرض كون مراد النافين النفي مطلقا ومراد المثبتين
الاثبات في الجملة وهم كانوا مختلفين فيه ايض كما سيجيء في الاقوال وننظر الادلة في اثناء اثنائه منها **المقام الثالث** في الاقوال فقول بنفي الوضع والمستحدث والاستعمال
فيه ويقول بان الشارع استعمله في المعاني اللغوية على سبيل التقييد نسب هذا الى القاضي ابو بكر الباقلاني وقول بثبوت المستحدث والاستعمال فيه مع عدم بلوغه الى حد
الحقيقة في زمان الشارع بل بلغ اليه في زمان الائمة ع اما الباقر ع كما عن بعض او الصادق ع كما عن آخر وقول بثبوت المستحدث والوضع التعييني له في زمان الشارع بكثرة
الاستعمال فيه وقول بثبوت الوضع التعييني له واما الالفاظ فقول بالتخصيص بالعبادات وقول بالتخصيص بالمتداول في زمان الشارع وقول بالتخصيص بما ثبت فيه الحقيقة
المتشرعة والظ من بعضهم هو اعتبار القيدين الاخيرين وكلام بعضهم مطلق **المقام الرابع** في الثمرة وهي فيما ذكر اللفظ مجردا فبين قول القاضي وغيره ممن قال بثبوت
المستحدث بعد تحقق الوضع هو البيان في الصغرى والموضوع له على الاول واجماله على الثاني وامثلتها عنوان مسئلة الصحيح والاعم المستلزمة لعدم صحة اجراء اصالة

في الحقيقة الشرعية

عطف المجرور لا بالمرفوع

عدم التقييد ففي كل ما شك في مدخليته في المطلوب مطلقا على فرض القول بالصحيح والتفصيل بين الاركان وغيرها او التفصيل بين الاركان والاجزاء وغيرها
على فرض القول بالاعم بخلاف مذهب القاضي لصحة اجراء الاصل على مذهبه مطلقا اما صحة التمسك على مذهب القاضي فلانه يحمل قوله صلوا على قوله ادعوا ولا ريب ان
الزوايد والشرايط والاركان خارج عن اصل الموضوع له واصل الموضوع له مبين لغة وعرفا فكلما شك في الحاق شيء زايد عليه من جانب الامر فيدفعه بكون اتيانا بالاصل
الموضوع للمتعلق للامر وهو الاصل عدم ارادة المقيد حتى يثبت الدليل على التقييد اما عدم صحة التمسك بالاصل على مذهب من قال بثبوت المخترع وكونه هو المستجمع لجميع الاركان
والاجزاء والشرايط فيه فلانه في الشك فيها مطلقا فلو حصل الشك في كل من الركن او الجزء او الشرط لم يحصل العلم بتحقق الموضوع له بدونه ويكون مجملا ومعه لا يحصل الصغرى
اعني هذه صلوة حتى يقال انه مطلوب لاطلاق الامر واما لو قلنا بكون الوضع للاعم اعني الاركان فيه في الشك في الركنية دون غيره كما لا يخفى لانه مع الشك في الجزئية
والشرطية يكون اتيانه بدون المشكوك فيه اتيانا بالاصل الموضوع له ويصح التمسك بالاصل كالقاضي بخلاف الشك في الركنية ولو قلنا بكون الوضع للاركان
والاجزاء دون الشرايط فيه في الشك فيهما دون الشك في الشرطية ويظهر تمامه على فرض القول بثبوت المخترع لا بد لصحة التمسك بالاصل اما العدم من اثبات احد المذاهب
بخلاف القاضي لعدم احتياجه الى عنوانه اصلا وربما يقع بموافقة القول بثبوت المخترع مع كون استعمال اللفظ فيه مجازا مع قول القاضي في صحة التمسك بالاصل مع
عدم الاحتياج الى مسئلة الصحيح والاعم لان اللفظ لو استعمل بدون القرينة فيحمل على المعنى اللغوي عنده ولو استعمل مع القرينة المعينة فالامر واضح لا يكون مجملا ولو
استعمل مع القرينة الصارفة دون المعينة فيحمل على اقرب المجازات بالدعاء وهو ما كان زوايده اقل فلو حصل الشك في مدخلية شيء يكون الاقرب بالدعاء عدم المدخلية
ويحمل عليه وح لا يكون مجملا سواء قلنا بقول القاضي او الصحيح والاعم ولا يخفى فساده لوجهين الاول لان هذه الاقربية اعتبارية لا اعتبار بها اصلا واجماعا الثاني ان
هذه الاقربية الاعتبارية مخالفة للحقيقة المتشرعة وكل من قال بثبوت المخترع قال انه هو الحقيقة المتشرعة ولا ريب ان المستفاد عند المتشرعة هو الزايد على ما هو اقرب
بالدعاء اعتبارا ومنه ينكشف عدم ارادته ومعه كيف يحمل عليه واصالة تشابه الازمان وعدم ثبوت التغير يقتضي مفاده ذلك مع استبعاد ان يكون استعماله الجاري
في زمان الشارع في غيرها ثبت فيه تحقق الوضع التعييني المستلزم لكثرة استعمال المجازية قبله وما ذكرنا من الثمرة انما هو فيما كان الدليل على الحكم لفظا عاما او
مطلقا مع شرايطه مجردا عن القرينة واما لو استعمل مع القرينة المعينة للمدخلية او العدم فلا اشكال ولا ثمرة ولو استعمل مع القرينة الصارفة عن المخترع دون المعينة
يلزمه الحمل على اللغة ان كان هذا المجاز الشرعي اقرب من ساير المجازات كالصلوة مع ركن واحد او اثنين وهكذا بكونه معنا حقيقيا الى زمان الشارع مع غلبة الاستعمال
فيه قبله وهو سبب للاقربية والظهور ويجب على الحكيم وارادته هنا ما لم يحصل العلم بكثرة استعمال اللفظ من الشارع في مجاز اخر مما مر والا يجمل وعلى مذهب القاضي لا
يكون المخترع اقرب مجازا لكونه قايلا بنفيه فكيف بالاستعمال الموجب للاقربية الا ان يقال المراد هو المعنى اللغوي مع القيود وح لو صارفنا القرينة ارادة المعنى اللغوي
كالدعاء فيحمل على ارادته مع القيود ان لم يكن غلبة استعماله في مجاز اخر والا يجمل وعلى الاول لو شك في قيد اخر يتمسك بالاصل على مذهب القاضي لاصالة عدم قيد
زايد بخلاف المخترع لانه على التفصيل كما مر واما على مذهب من قال بثبوت المخترع مجازا فلا يكون اقرب الا اذا حصل العلم بكثرة الاستعمال فيه او بعد العلم بثبوت المخترع فيه مع
الاستعمال فيه مرة او مرتين يتبادر ارادة هذا عند العرف من اللفظ وان كان مجازا واما الثمرة بين من قال بالوضع التعيني ومن قال بالتعييني فهي ان على الاول يلزم عليه في
حمل اللفظ ملاحظة التاريخ في صدور الخطاب وحدوث الوضع دون الثاني لو قلنا بكون الوضع التعييني حاصلا في اول زمان البعثة كما هو الحق ويمكن نفي هذه الثمرة
بتمامها من ان بعد العلم بثبوت المخترع يكون بناء العرف على حمل اللفظ عليه وان كان مجازا **المقام الخامس** في الاصل وهو مع القاضي مطلقا لاصالة عدم المخترع ولاصالة
عدم الاستعمال في المعنى المجازي اللازم على مذهب المجازي ولاصالة عدم النقل اللازم على مذهب الوضعي ثم الاصل مع التعيني في ذلك لوجوه الاول اصالة تاخر الحادث لان
كل من قال بالتعييني قال به في اول زمان البعثة مع استبعاد حدوث الوضع التعييني بعد تحقق النقل التعيني او مقارنا له الثاني ان الامر دائر بين المجاز والنقل والاول اولى
كما سيجيء الثالث الغلبة لان الغالب في المنقول انه هو التعيني اذا عرفت تلك المقامات فاعلم ان الحق ثبوت الوضع تعيينيا والدليل على ذلك وجوه الاول الاجماع على
حمل الالفاظ المتداولة التي تثبت فيها الحقيقة المتشرعة الواردة في الكتاب والسنة على المعاني المستحدثة عند التجرد مع عدم ملاحظة التاريخ وهذا سيرة العلماء قديما
وحديثا ووجهه لا يخلو من وجوه الاول كون الالفاظ مع القراين الخاصة حين الصدور واطلع عليه المتقدمون ثم خفي بالنسبة الينا الثاني كون الالفاظ مع القراين العامة
بان قال النبي ص للمشافهين بانه يجب عليكم حمل هذه الالفاظ على هذه المعاني عند التجرد وهم نقلوا هذا الكلام الى من تاخر واطلعوا عليه وخفي بالنسبة الينا الثالث
كون الالفاظ موضوعة عنده في زمان البعثة وعلم المشافهون وهم علموا من تاخر من باب الترديد بالقراين والاستعمالات كتعليم الاباء ابنائهم في هذا الزمان
من غير وجوب ان يقول اللفظ موضوع لكذا والاول والثاني فاسد جدا لانه لو كان كذلك لوصل الينا ولو في الجملة بقي الثالث وهو المط لانه لو كان كذلك لوصل
الينا ايض لانا نقول الوصول اما ان يكون على سبيل ان اللفظ موضوع لكذا او على سبيل الترديد بالقراين والاول غير لازم كما هو واضح والثاني هو المطلوب لكونه حاصلا
لنا من استعمال من تقدم علينا من اهل المتشرعة مع حصول العلم بالوضع عندهم الثاني الاجماعات المنقولة عن السيد المرتضى وابن ادريس والشيخ وغيرهم من المتقدمين على
ثبوت الحقيقة الشرعية ووجوب حمل اللفظ على ذلك عند التجرد الثالث الاستقراء وهو من وجوه خمسة الاول ان الغالب في ارباب الصنايع ثبوت الاصطلاح لهم و
يحصل منه الظن بثبوت الاصطلاح للشارع الذي هو صاحب باب الصنايع ايض وكل من قال بثبوت الاصطلاح له قال بثبوت اصطلاحه في هذه الالفاظ ... الثاني انه قد ثبت
بالتتبع والاستقراء ان الشارع استعمل نوع تلك الالفاظ في المعاني المستحدثة ولو مرة ولم يستعملها في المعاني اللغوية والغالب فيه ثبوت الوضع في امثال ذلك بناء
العرف على ذلك انهم مثلا لو وجد صاحب صنعة واستعمل الالفاظ في المعاني المغايرة للسابق مرة من دون استعمالها في المعاني السابقة فلا ريب ان بنائهم فيه على ثبوت
الاصطلاح منه لان تغيير نوع الالفاظ دفعة مع كونها مجازا نادر الثالث انه قد ثبت بالتتبع والاستقراء ان هذه الالفاظ قد استعملت في زمان الشارع في هذه المعاني
كثيرا من باب تعليم الاحكام وقل استعماله فيها المعاني اللغوية ومنه يحصل الظن بجعل الشارع اياها موضوعة لهذه المعاني الجديدة والا لم تكن بهذه المثابة الرابع
ان هذه المعاني انما كانت مما تشتد اليها الحاجة في زمان الشارع لتعليم الاحكام من شخص خاص اعني النبي ص والغالب في امثال ذلك ثبوت الوضع من هذا الشخص

الخاص الخامس الاستقراء او المركب منه لامور الاربعة الرابع ان مصحح الاستعمال في تلك المعاني الجديدة كالاركان المخصوصة على مذهب الاعمي والمجموع منه ومن الشرائط على
مذهب الصحيحي اما ان يكون هو الوضع او العلاقة والوجدان السليم يحكم بنفي الاخيرة من ان استعمال الشارع لفظ الصلوة في الاركان المخصوصة او المجموع منه ومن الشرائط
ليس لاجل اشتمالها على الدعاء او مناسبتها له ومعه ينحصر بالاول وهو المطلوب الخامس دليل الحكمة بيان ذلك ان المعاني المستحدثة مما يتوفر الدواعي الى التعبير
عنها لمسيس الحاجة اليها فالمناسب ان يضع لها الواضع الفاظا ليستغني عن نصب القرينة وهو وان كان دليلا ظنيا لكنه في مقام التأييد لا باس به السادس انه يظهر من
اخبار الائمة في بيان معاني هذه الالفاظ للسائلين في مقام انشاء الحكم انها كانت حقيقة فيها كقوله ع اولها التكبير واخرها التسليم وفيه اولا ان ظاهرهم تحديدها
من حيث تحريمها بما في الصلوة وثانيا ان غاية اثبات الوضع في زمان الائمة السابع انه لو كان اصطلاح الشارع مخالفا لاصطلاح عرف المتشرعة لوجب على الرواة الضبط
ولو صل الينا وفيه اولا ان الضبط لازم لو كان الحكم مخالفا للاصل وعلى فرض المخالفة مع اصطلاح المتشرعة يكون موافقا للغة الموافقة لاصالة عدم النقل وما ورد
ايضا بانه لو كان مخالفا لاصطلاح اهل اللغة لوجب على الرواة الضبط وفيه ان الضبط ان كان المراد هو ضبط الاصطلاح على سبيل انه موضوع له فممنوع وان كان المراد
على سبيل الاعم من تعليم الوضع ولو على سبيل الاستعمال فيه من باب التأييد بالقراين فهو موجود ولذا اجمعوا على حمل الالفاظ عليها عند التجرد الثامن قوله ع صلوا كما
رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وفيه الاستدلال ان الظاهر منه هو ارادة المستحدث اعني التركيب لا الدعاء والظاهر من الحمل الحقيقة وفيه ان غاية ما يستفاد منه هو كونه
في مقام بيان تعليم المخترع بفعله ولا يكون في مقام بيان تعليم المخترع بفعله ولا يكون في مقام ان اللفظ هل هو موضوع له ام لا التاسع الاجماع على توقيفية العبادات ولو كانت
باقية على المعاني الاصلية لكان المرجع فيه هو العرف واللغة وفيه اولا ان الظاهر كون العبادات المطلوبة توقيفية وثانيا ان غاية اثبات الاستعمال في المستحدث لا الوضع له العاشر
ظهور الاجماع بل الاجماع على ثبوت المستحدث ولو على سبيل المجاز وعدما يتمسك بالتبادر وهو فاسد لان ادعائه في زمان المتشرعة لا يجدي نفعا وادعائه في زمان الشارع
موقوف على وجود المدعى في زمان الشارع الا ان يدعي انا لو كنا قاطعين بالتبادر او كان المراد منه اثبات المستحدث لان هذا الوضع اما ان يكون تعيينيا حاصلا من كثرة
الاستعمال او احتمال استعمال الشارع هذه الالفاظ في غير هذه المعاني ثم حصول الاستعمال من غيره من بعد زمان الشارع مجازا الى ان وصل الى حد الحقيقة بعيد جدا ولا يخفى
على الخبير البصير ان وجه الاول والثاني والثالث والرابع والخامس انه تمام الحاصل السابع يثبت المستحدث والاستعمال فيه والوضع له تعيينيا والسادس والثامن والتاسع والسابع
والعاشر انه يثبت المستحدث والاستعمال فيه بالمعنى الاعم ولا يخفى ان القدر المتيقن الثبوت من هذه الادلة هو الالفاظ المتداولة التي تثبت فيها الحقيقة المتشرعة سواء
كانت من العبادات او المعاملات واما غيرها فلا تجري هذه الادلة كما لا يخفى فلا بد من الرجوع فيه الى الاصل والحكم بالعدم بقي الكلام في ذكر ادلة سائر الاقوال وابطالها منها
القول بالتعميم ويمكن التمسك للتعميم في كل ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة بوجوه الاول ان الشارع قد استعمل نوع تلك الالفاظ في المعاني الجديدة خمس مرات ولم يستعملها في
المعاني اللغوية والغالب فيها ثبوت الوضع وفيه انا لا نسلم كون استعمالها في المعاني الجديدة اكثر من استعمالها في المعاني الجديدة اكثر من استعمالها في المعاني اللغوية
الثاني الاستقراء بان الالفاظ العام البلوى قد ثبت فيها الحقيقة المتشرعة ويلحق بها غيرها الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب وفيه ان المشكوك فيه صنف اخر ومعه لا يحصل
الظن الثالث عدم القول بالفصل وفيه ان القول بالفصل موجود الرابع التبادر فيما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة وفيه ان التبادر لا يثبت المدعى كما مر نعم الاجماع المركب
ظاهر فيما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة بان كل من قال بالوضع فيها قال مطلقا او ادعاء الاجماع على حمل اللفظ الوارد في الكتاب والسنة عليه مع التجرد وهو لا يتم الا بالوضع
كما عرفت في الدليل الاول ومنها القول بالوضع التعيني والدليل عليه قد مر في ناسخ الاصل وكلها فاسدة اما الاصلين فظاهر بعد وجود الادلة كما عرفت على اثبات الوضع
التعييني سيما الاجماع على الحمل على المعاني الجديدة بدون القرينة من دون ملاحظة زمان التاريخ مطلقا او لو به المجاز على النقل فلان ما ذكر اما ان يكون هو الاصل في
الغلبة والاول قد عرفت الجواب عنه واما الثاني فلمنع غلبة المجاز على النقل في مثل هذا الاستعمال من صاحب الصنعة مع تميزه نوع الالفاظ سيما اكثر بل الغالب فيه
ثبوت الوضع وعليه بناء العرف مع ان الغلبة غير مكافئة لما مر واما غلبة نقل التعيني في المنقولات فاولا يمنعها في المنقول لان في العرف الخاص بل الغالب فيه هو التعييني
كما عرفت وثانيا بان هذه الغلبة لا تكون مكافئة لما مر ومنها القول بنفي الوضع مطلقا والدليل له مع لا يخلو من وجوه الاول الاصل والثاني قوله تع وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه ولا ريب ان لسان القوم قبل بعثة الرسول ص وفي اول زمان البعثة كان هو المعنى اللغوي الثالث قوله تع انا انزلناه قرانا عربيا الرابع انه لو ثبت
لكان منقولا الينا اما بالتواتر او الاحاد والثاني غير حجة والاول لو كان لما وقع الخلاف والجواب عن الاول ظاهر وعن الثاني اولا ان لسان القوم هو المعاني الجديدة
لما مر من الادلة وثانيا جعل لسان القوم في زمان الشارع هو المعاني اللغوية موقوف على الدليل وليس الا الاصل وقد مضى الجواب عنه وبعد اثباته مصادرة وثالثا
ان الاية ظاهرة في نفي الحقيقة الشرعية وما ذكرنا اقوى منه وعن الثالث فاولا ان المقصود منه الفاظه بالعربي لا بالفارسي ولا بالتركي وهو اعم من كونها بالوضع
الاولي هو العربي او غيره وثانيا ما تقدم في باب العلايق من ان المراد لا يكون جميع القران لوقوع بعض الفاظ غير عربي فيه كالسجيل والقسطاس بل المراد هو الاغلب
او كون اسلوبه عربيا مع ان الرسول ابنه عربي هو يكفي للانتساب ولا يحتاج الى اجتماع جميع اهل العرب في الوضع وعن الرابع فاولا بان التواتر لا يكون منافيا للخلاف
وثانيا بان الاحاد حجة لانسداد باب العلم وثالثا بالمختار وهو ثالث وهو الحقيقة الشرعية كما سيجي في الترجيح والاعم ومنها القول بنفيه في المعاملات ودليله لا يخ
من وجوه الاول الاصل وقد مر جوابه الثاني الاستقراء لان الغالب في المعاملات هو البقاء على المعاني الاصلية ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه اولا ان المشكوك
فيه صنف مغاير لما يتحقق فيه الاستقراء وهو كونه متداولا ولا كثير الاستعمال وثانيا ان هذا الاستقراء معارض باستقراء اخر وهو ان الغالب في المتداول ثبوت
الوضع ويلحق به المشكوك بعينه من الالفاظ المعاملية المتداولة مما ثبت فيها الحقيقة المتشرعة كالطهارة والنجاسة والعقد والنكاح وامثالها بل هذا الثاني اقوى
لاعتضاده بما مر الثالث الاجماع على توقيفية العبادات على الوصول من الشرع والاجماع على عدم توقيفية المعاملات وكون المرجع فيها هو العرف واللغة وفيه ان
ادعاء الاجماع على عدم توقيفية المعاملات كلا ينافي الاجماع على كون المراد ببعض المعاملات هو المعاني الشرعية والحمل عليها عند التجرد كما ذكرنا وهذا يكشف عن
كون الادعاء اغلبيا بان الغالب في المعاملات لما كان باقيا على المعاني الاصلية دون العبادات ادعى في الثاني التوقيفية دون الاول مع ان الاجماع ممنوع

المتشرعة كما [illegible]

في الصحيح والاعم

اصلا في ان تعد القول ببطلان مذهب النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات مخترعة عندهم فهل يكون المخترع هي العبادة الصحيحة اعني الماهية الملتئمة
من الاركان والاجزاء مع الشرائط او الاركان او القدر الجامع بين الصحيح والفاسد اعني الاركان او الصادق عند العرف لا بشرط شيء ولا يكون منافيا لا لقيد في انتفاء الملحوظ
وبعد ثبوت القيد لو تحقق معه يكون صحيحا ولو تحقق بدونه يكون فاسدا ولو لم يثبت يكون الاتيان معه وبدونه صحيحا ان كان الدليل على الوجوب لفظا مطلقا مع شرائطه
كما سيأتي ويجيء توضيح المطلب قبل الخوض فيه يقتضي التكلم في مقامات **المقام الاول** في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع في امور الاول انه هذا النزاع اعني الصحيح
والاعم هل يتفرع على القول بالوضع في الحقيقة الشرعية او على استعمال اللفظ في المخترع ولو مجازا او على اصل المخترع مع قطع النظر عن الاستعمال فيه ويتفرع وان كان على مذهب
القاضي من القول بنفي المستحدث الحق ان النزاع لا يكون متفرعا على مذهب القائلين بنفي المستحدث الا من باب انه لم يكن عبادة صحيحة او فاسدة عندهم او كون التمييز والفساد
عند القائلين بثبوت المستحدث بل لكن اللفظ عندهم كان باقيا على المعنى اللغوي فمتى اطلق يحمل عليه وهو مبين ولو حصل الشك في الحاق شيء من جانب الشارع اليه
مع عدم القرينة يكون عليه الاصل عدم التقييد ويحمل على كون المراد هو نفس الدعاء لا بشرط شيء لبطلان ذكر اللفظ الظاهر فيه مع ارادة خلافه اعني كونه مقيدا
بوجود شيء آخر او بعدمه مع عدم نصب القرينة وبعد اتيانه يكون صحيحا الصدق الصغرى اعني الدعاء بدون المشكوك فيه وكل دعاء مطلوب لاطلاق الامر الماهية التي
لا ينافي تحققها في اي فرد سواء كان مع وجود المشكوك فيه او مع عدمه هذا فيما كان الدليل الدال على الحكم مط واما لو كان الدليل الدال على الحكم مجملا كما لو تحقق الاجماع
على وجوب الصلوة مع الاختلاف في الحاق السورة اليه فلا يصح القول بنفي السورة من حيث الاطلاق كما على فرض القول بثبوت المستحدث على الوجه الصحيح او الاعم وذلك لان
الصدق ولو كان متحققا الا ان الصدق لا يستلزم كونه صحيحا او مطلوبا الا ان يتحقق في المقام كلية الكبرى ومع اجمال الدليل لم تكن الكلية موجودة لان الدعاء المطلق
بالاجماع قد حصل الاختلاف فيه في انه مع السورة ام لا وكيف يمكن القول بكون الثاني مطلوبا وصحيحا بالاجماع حتى يكون اتيانه صحيحا بقي الكلام على فرض القول بثبوت
المستحدث ومعه هل يتفرع على القول بثبوت الوضع للمستحدث او الاعم منه ومن الاستعمال المجازي يمكن ترجيح الاول بوجوه الاول ان على فرض عدم الوضع يكون اللفظ
مبينا ولا يحتاج الى هذه المسئلة لانه مع عدم القرينة يحمل على المعنى اللغوي وينفي المشكوك فيه بالاصل كما مر ومع القرينة المعينة فالامر واضح ولا يحصل الشك في
مع القرينة الصارفة دون المعينة فلو حصل الشك في شيء آخر بمعنى انه اراد المستحدث المركب من خمسة اجزاء لا بشرط شيء او ستة يحمل على الاول لكونه اقرب بالدعاء ومعه
ينفى المشكوك فيه مط كما على مذهب القائلين بنفي المستحدث ولا يلزم هذا على فرض كون النزاع في الوضع لان الموضوع له عند القائلين بالصحيح مجمل في صورة الشك ومعه لا
يحصل العلم بوجود الصغرى بدون المشكوك فيه حتى يصح التمسك بالاطلاقات وباصالة عدم التقييد الثاني ان النزاع لو كان في الاعم من الوضع والاستعمال يلزم على القائلين
بالصحيح نفي الاستعمال في الاعم الموجود في الفاسد مجازا وهو بديهي الفساد لتحقق الاستعمال فيه كثيرا كقوله دع الصلوة ايام اقرائك وامثاله ولا يلزم هذا على فرض جعل النزاع
في الوضع لان القائلين بالصحيح ينفون الوضع للاعم لا الاستعمال في الاعم وهو لا يكون منافيا للاستعمال المجازي الثالث تمسك الطرفين بالتبادر وعدم صحة السلب
وصحته ولا ريب انهما انما تكون من امارات تشخيص الوضع والعدم لا من امارات تشخيص الارادة والاعم الرابع عنوانهم في المسئلة من ان هذه الالفاظ هل هي اسام للصحيح
او الاعم ولا ريب في كون الظاهر من الاسمية هو الوضع اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوجوه كلها فاسدة اما الاول فلان الاقربية اقربية اعتبارية لا يكون معتبرة اصلا واجماعا ومعه
يكون المستحدث المراد مجملا بدون المشكوك فيه ويحتاج الى هذه المسئلة فعلى فرض هذا القول بالصحيح لا يصح التمسك بالاطلاق وباصالة العدم بخلاف القول بالاعم على
فرض الشك في الجزئية والشرطية لتحقق الصدق واما الثاني فلان القائلين بثبوت المخترع على وجه الصحيح مجازا يقولون بانه مجاز لغوي وغير المخترع من اقسام الفساد
كالصلوة بدون الركوع او بدون السجود وامثاله ايضا مجاز لغوي الا انه لم يكن مخترعا من جانب الشارع وهم لا ينفون عنه المجازية المطلقة واستعمال الشارع فيه انه
يقولون ان المخترع هو وغيره من المجازات لا يكون مخترعا فيه والمستحدث هو الاقرب بين المجازات بعد تعذر الحقيقة فتدبر واما الثالث فلان التمسك بالتبادر انما هو لاثبات
الحقيقة المتشرعة وجعلها كاشفة عن المستحدث عند الشارع باصالة تشابه الازمان وعدم النقل والتغير وبالاجماع المركب لان كل من قال بكون الحقيقة المتشرعة هو الصحيح
قال بكون مستحدث الشارع اياه هو سواء كان على سبيل الوضع ام لا والا فكيف يمكن التمسك بالتبادر لاثبات الوضع في زمان الشارع واما الرابع فلان هذا العنوان
انما يكون من القائلين بالوضع لكون اغلبهم عليه مع ان ادعاء الاسمية في زمان الشارع ممنوع وفي زمان المتشرعة مسلم وهو يجتمع مع القول بكون المستحدث مجازا في
زمان الشارع كما مر على ان بعض من عنون بهذا العنوان صرح بان النزاع انما هو في الاعم وكيف كان فانما يتفرع على فرض القول بثبوت المستحدث من ان المستحدث
المخترع هل يكون هو الماهية الملتئمة من الاركان او من الاركان والاجزاء او منها ومن الشرائط وهو يجتمع مع كون اللفظ موضوعا له ام لا ولا مدخلية له من هذه الجهة
باللفظ والاستعمال فكيف بالوضع وهو بديهي الثاني في ان المراد بالصحة ما ذا فاعلم ان الصحة في اللغة والعرف العام هي بقاء الشيء على آثاره الذاتية وفي الاصطلاح في
المعاملات عبارة عن ترتب الآثار وفي العبادات اختلفوا فيها فذهب المتكلمون الى انها عبارة عن موافقة الامر وذهب الفقهاء الى انها عبارة عما يسقط به القضاء اما
شان الفقهاء والمراد بالاول هو الموافقة للامر الظاهري والمراد بالثاني هو ما يكون مسقطا للقضاء عن الامر الواقعي كما يظهر من ثمرتهم في ان من صلى صلوة مع الطهارة
المستصحبة ثم كشف الخلاف فهو صحيح عند المتكلمين ولا يكون صحيحا عند الفقهاء ومن نذر اعطاء درهم لمن صلى صلوة صحيحة واتى به على من صلى بالصلوة المفروضة
فذمته بريئة على مذهب المتكلمين دون الفقهاء والنزاع هل يكون في اصل تشخيص المصطلح عليه ويكون لبيا بمعنى انهم متفقون على كون الصحة عبارة عن ترتب الآثار
وهو في العبادات انما هو بعد حصول الامتثال لكنهم اختلفوا في الامتثال من انه هل يكون حاصلا بالعمل بالمعتقد ام لا فقال المتكلمون بكون الاعتقادات لها مدخلية
في اصل الاحكام وبعد حصولها ليس تكليف الواقعي سواء فبعد بيانه يكون امتثالا وصحيحا وبعد تبدل الاعتقاد يكون حكما آخر وفيما مضى امتثالا آخر ويقول الفقهاء
بعدم مدخلية الاعتقاد في اصل تعلق الاحكام وانما هو مرآت للواقع فبعد كشف الخلاف لا يكون اتيانا بالحكم والمأمور به فلا يكون امتثالا ولا صحيحا والحق ان كلا منهما
لا يخلو من بعد اما الاول فلان شان المتكلمين هو التكلم عن الحقائق على الوجه المنطبق مع الشرع ولا يكون شانهم التكلم في تشخيص المعنى واما الثاني فللزوم كون
كل المتكلمين قائلا بالتصويب والفقهاء قائلا بالتخطئة ولكن يمكن دفع البعدين اما الاول فلان تشخيص المعنى صادر منهم في بعض المقامات واما الثاني فلانه لا يلزم

القول بالتصويب لجواز كونهم قائلين بالصحة من باب الاجزاء او من باب التصويب او التلفيق وكيف كان لا يكون المراد هنا هو موافقة الامر ولا ما يسقط به القضاء
الا لزم عدم جريان النزاع في اغلب المعاملات لعدم الامر في اغلبها حتى يتصور الموافقة او المسقط بل المراد ان اللفظ هل يكون موضوعا للماهية الملتئمة من الاركان
الشرايط والاجزاء وكل ما يكون له مدخلية في ترتب الاثار بحيث لو اتى به المكلف يتحقق الاثر وهو الصحة سواء كان في المعاملات او العبادات او لا بل يكون هو موضوعا
للاول القابل لان يتحقق في شئ يتحقق به الاثر لا واما ان يكون المامور به هو المعتقد او نفس الشئ فكل على مذهبه ومما ذكرنا ظهر ان الصحة ليست داخلة في الموضوع له
في المطلوب بل انما تكون هي من لوازم فعل المكلف هذا هو المراد بالصحة والمراد بالاعم هو الوضع للجامع القابل لان يتحقق في الفاسد والصحيح واما كون الجامع هو الاركان
او الصادق عند العرف فخلاف ثالث في الالفاظ يظهر من تخصيص عنوان بعضهم بالعبادات عدم جريان النزاع في المعاملات اما بناء على عدم ثبوت المستحدثة فيهما او بنا
على ادعاء الاتفاق على كون المستحدث فيها هو الاعم ولكن الحق ان النزاع يجري في المعاملات ايضا فيما ثبت فيه المستحدث وذلك لان القول بعدم جريانه لو كان بناء على
عدم ثبوت المستحدث فيظهر بطلانه مما مر في الحقيقة الشرعية ولو كان بناء على ادعاء الاتفاق على كون الفاظ المعاملات موضوعة للاعم فهو ايضا فاسد لعدم
الفرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة والاتفاق ممنوع بل يظهر من الشهيد في ذلك وقوع النزاع فيها ايضا كالعبادات حيث قال لو تراضى الرجلان فقال احدهما
اشتريت منك الشئ الفلاني وقال الاخر بعتك لكن فاسدا فذلك القائل لبعت مدع لانه اعترف بالبيع لان البيع حقيقة في الصحيح وقوله فاسد بعد ذلك يكون انكارا بعد
الاقرار **المقام الثاني** في الفرق بين هذا البحث ومبحث البرائة او الاحتياط لكون الكلام في المقام في صورة الشك في الشرطية او الجزئية او المانعية في ماهيات العبادات
والمعاملات وفي البحث الاتي في الشك في الوجوب او التحريم مطلقا نفسيا او مقدميا ومنه الشك في الركنية والجزئية والشرطية والمانعية والمناسب بذكر فيه امور **الامر الاول**
في الفرق المذكور فاعلم ان الفرق ان الكلام في هذا المبحث انما هو في صورة الشك في ماهيات العبادات والمعاملات من الشك في مدخلية شئ ركنا او جزء او شرطا او مانعا او
ثبوت المدخلية مع الشك في كونه على وجه التعبد او التوصل او الشك في كون المدخلية مطلقا عمدا او سهوا او عمدا فقط او كان الشك فيهما معا والفرق انما هو بالاجمال
والبيان في الصغرى على القول بالصحيح الاخص مع الشك مطلقا بدون المشكوك لا تحصل الصغرى اعني هذه صلوة لجواز دخول المشكوك في الصلوة فيدخل فيه مجملة ومع
الاجمال لا يصح التمسك بالاطلاق على فرض وجوده مع شرايطه ومع الاجمال يرجع الى مسئلة البرائة او الاحتياط لانها عنونت لبيان الحكم الظاهري في المجملات والمشتبهات
من انه البرائة او الاحتياط بخلاف القول بالاعم لا دكاني مثلا في الشك في الشرطية او الجزئية والمانعية فانه بدون المشكوك الصغرى حاصلة بانها صلوة وح لو كان
الاطلاق في البين اعني كون الحكم ثابتا باللفظ المطلق مع شرايطه من التواطي وعدم وروده مورد حكم اخر وانتفاء المعارض المساوي او الاقوى يحكم به بعدم وجوب
المشكوك لاصالة عدم التقييد كما لو قال ايتني بالماء ولم يرد تقييده بالثلج فنقول في الماء بدونه انه ماء والماء في اي فرد وحال ووصف وزمان ومكان حصل صح لظهوره في الاطلاق
ولاصالة عدم تقييد محتمل به وح يكون الاطلاق مقتضيا الصحة وهو اجتهادي يقدم على القاعدة وان قلنا بالاحتياط ثمة لانه في المجملات والمقام لا يكون مجملا ابدا
الصغرى والكبرى معا والبحث الاتي انما هو في المجملات والمشتبهات سواء كان في الموضوع كما ذكرنا او في الحكم كما لو كان الدليل مجملا من الاجماع او الاطلاق مع انتفاء احد شرايطها
مر وان كان على مذهب الاعمي والفاضل لانه بدون المشكوك وان كان يصدق الموضوع وبناء معلوما لانه بدون المشكوك يصدق انه صلوة الا ان الصلوة عنده اعم من الصحيح والفاسد
ويحتاج اثبات الاول الى دليل مثبت لكلية الكبرى بانها مطلقا صحيحة الا ما خرج والفرض كون الدليل مجملا كالضرورة او الاجماع على وجوب الصلوة واختلفوا في انه مع السورة ام
لا فلا ريب انه لا يصح ان يقال انه بدون السورة صحيح بالاجماع لاختلاف المجمعين او اللفظ المطلق مع انتفاء شرايطه كما مر وح لا يثبت كلية الكبرى حتى يقال انه يقتضي صحتها مطلقا
وبعد حصول الاجمال في الموضوع او في الحكم لا يمكن القول بالصحة بدون المشكوك ويندرج تحت المبحث الاتي في ان القاعدة في المشتبه الشرطية والجزئية والمانعية هل البرائة
وعدم وجوبه ظاهرا الى ان ثبت وجوبه او الاحتياط ووجوب اتيانه ظاهرا الى ان ثبت عدم وجوبه **الامر الثاني** في ان القول بالصحيح هنا هل يلزمه القول بلزوم الاحتياط
ثمة في صورة الشك في المدخلية من الشرطية وغيرها اولا والقول بالاعم هل يلزمه القول بالبرائة ثمة ام لا والحق عدم الاستلزام لان على القول بالصحيح يلزمه عدم صحة التمسك
بالاطلاق على نفي المشكوك فيه سواء كان هنا كلام مطلق ام لا لما عرفته من اجمال الصغرى ومعه يحصل الصغرى للقاعدة الفقاهية اعني المشكوك مما لا يعلم وجوبه بعد الفحص ويندرج
في المبحث الاتي من ان المجمل وما لا يعلم مقتضى القاعدة البرائة وعدم وجوبه ظاهرا او الاحتياط ووجوبه ظاهرا ولا يلزم من اختيار الصحيح هنا اختيار لزوم الاحتياط ثمة والقول بعدم وجوبه
فيما لا يعلم وجوبه مطلقا بناء على اختياره قاعدة البرائة ودلالة على البرائة ان كان الصحيح او لا في ادلة الاحتياط لزوم الاحتياط ان كان صحيحا وعلى القول بالاعم اعني الاركان فصورة
الشك في غير الركنية يكون الموضوع صادقا مبينا من غير المشكوك والصغرى حاصلا من انه بدون المشكوك صلوة وان كان الاطلاق في البين مع شرايطه بامر يحكم بصحته بالاطلاق
واصالة عدم القرينة على التقييد هو دليل اجتهادي لا ربط له بمسئلة البرائة والاحتياط اللتان هما قاعدتان فقاهيتان يعمل بهما في صورة الاجمال وعدم الدليل ولا يلزم
من اختياره الاعم هنا اختيار البرائة ثمة كما ظهر **الامر الثالث** في ان الثمرة في هذه المسئلة هل تكون متفرعة على القول بالاحتياط ثمة دون البرائة او تكون متفرعة
على المذهبين والحق ان لب الثمرة في هذه المسئلة اعني لزوم الاتيان على فرض الصحيح وعدمه على فرض الاعم انما يتفرع على مذهب القائلين بالاحتياط ثمة ولا يتفرع على مذهب
القائلين بالبرائة ثمة اما الاول فلان القاعدة الاولوية عنده ثمة لزوم الاحتياط في المجمل وبعد اختياره الاعم هنا وجود الاطلاق مع فرض تحقق الصغرى بدون المشكوك فيه يكون
مقتضى الاطلاق عدم الشرطية وعدم لزوم اتيان المشكوك فيه وهو مقدم على قاعدة الاشتغال لكونه اجتهاديا والثاني فقاهيا واما لو قلنا بالصحيح هنا فلا يصح التمسك بالاطلاق
لما عرفته من اجمال الصغرى وتكون القاعدة الاحتياط سليمة عن المعارض مقتضية لوجوب اتيان المشكوك واما الثانية فلان القاعدة الاولية ثمة عنده البرائة وعدم
لزوم الاتيان الا ما دل الدليل على الثبوت وح فلو وجد الاطلاق مع القول بالاعم فيكون هذا معاضدا للقاعدة الاولية المقتضية لنفي المشكوك واما لو قلنا بالصحيح
هنا فلا يصح التمسك بالاطلاق وتكون القاعدة الاولية مقتضية لنفيه نعم الفرق ان نفي المشكوك فيه على الاعم يكون بالدليلين الاجتهادي والفقاهي وعلى الصحيح يكون بالدليل
الواحد اعني الفقاهي فقط **المقام الثالث** في الاقوال قول بكون المستحدث هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء حال اجتماعها مع الشرايط بدخول التقييد
به فيه دون القيد والنسبة بين المعنى والصحة على هذا المذهب تكون متساوية مثلا زمة وهو المسمى بالصحيح بالمعنى الاخص وقول بكونه هو الماهية الملتئمة من الاركان

او الصادق

او الصادق عند العرف لا بشرط شئ والشرايط والاجزاء ملحقتان بالموضوع فى مقام الطلب لا فى اصل الموضوع له بمعنى كونهما داخلتين فى المطلوب لا فى الموضوع له وعلى هذا المذهب لا يكون التصدق مستلزما للمتوى المحقق فى ضمن الفاسد كما هو المسمى بالاعم بالمعنى الاعم وقيل بكونه هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء لا بشرط شئ والشرايط ملحقة بالموضوع له فى مقام الطلب وهو صحيح من حيث الاجزاء واعم من حيث الشرايط وهو المسمى بالاعم بالمعنى الاخص والصحيح بالمعنى الاعم **المقام الرابع** فى الثمرة فبين الاول والثانى صحة التمسك بالاطلاق واصالة عدم التقييد على نفى المشكوك فيه على القول الثانى دون الاول فى صورة الشك فى الجزئية والشرطية على فرض كون المراد بالاعم هو الاركان ومشتركان فى عدم صحة التمسك به فى صورة الشك فى الركنية وقد ظهر مما مر وبين الاول والثالث صحة التمسك بالاطلاق على الثالث دون الاول فى صورة الشك فى الشرطية ومشتركان فى عدم صحة التمسك به فى صورة الشك فى الجزئية والركنية وبين الثانى والثالث صحة التمسك بالاطلاق على القول الثانى دون الثالث فى صورة الشك فى الجزئية ومشتركان فى عدم صحة التمسك به فى صورة الشك فى الركنية ومشتركان ايضا فى صحة التمسك به فى صورة الشك فى الشرطية هذا على فرض كون المراد بالاعم هو الاركان ومن الامر على فرض كون المراد به هو العرفى وما يمكن الاستدلال به على نفى الثمرة سيجئ ذكره فى طى الادلة وبيان فساده **المقام الخامس** فى بيان ما يصح جعله دليلا لاثبات الصحيح او الاعم فى زمان الشارع وما يمكن الوصول به الى المستحدث فيه وهو امور الاول الحقيقة المتشرعة بانه لو امكن تشخيص الالفاظ فى زمان المتشرعة بالامارات عن غيرها من كونها حقيقة فى الصحيح او الاعم فيجعلها كاشفة عن كون المستحدث فى زمان الشارع ذلك والدليل على الحجية الاول الاجماع العملى فانا نرى كون بناء العلماء قديما وحديثا على التمسك بالامارات من التبادر وصحة السلب وامثالهما لاثبات الصحيح او الاعم مع عدم انكار احدهم فى اصل حجية الامارات وان ادعى بعضهم خلافه فادعى آخر كان يقول الآخر بان المتبادر هو الاعم ويقول الآخر انه هو الصحيح وهذا يكشف عن رضائهم بحجيتها ولا ريب ان مقصودهم ليس تشخيص الحقيقة المتشرعة من حيث هو لعدم كونه مثمر الفائدة فى كلام الشارع الذى هو المقصود بل كان مقصودهم جعلها كاشفة عن المستحدث فى زمان الشارع الثانى انه لو لم يصح جعلها كاشفة لما جاز جعل الحقيقة العرفية العامة كاشفة عن اللغة والتالى باطل بالضرورة وهو واضح فكذا المقدم اما الملازمة فلاشتراكهما فى التوقيفية واحتمال حصول التصرف بين الزمانين الثالث اصالة عدم النقل على فرض القول بالوضع فى زمان الشارع واصالة عدم التغيير فى الاستعمال على فرض القول بكون استعمال اللفظ فيه فى المستحدث مجازا الرابع الاجماع المركب بان كل من قال بثبوت المستحدث فى زمان الشارع قال بانه صار حقيقة فى زمان المتشرعة الخامس انسداد باب العلم فى طريق الاثبات لندرة الاخبار المتواترة والاجماع وامثالهما فى طريق اثبات المستحدث والوجه للمنع هو اتفاق العلماء على توقيفية العبادات ولا وجه للتخصيص لكون اللغات ايضا توقيفية الا ان يكون الفرق عندهم جواز ثبوت الثانى بالعرف العام وعدم جواز اثبات الاولى الا بالاخبار الواصلة منهم لان معنى التوقيفية هو السماع منه والجواب منه ان وجه التخصيص هو التنبيه على حصول التغيير فى الفاظ العبادات من نقلها الى المعانى المستحدثة وعدم كونها كسائر الالفاظ التى تكون باقية على المعانى الاصلية ويكفى لوجه المغايرة جواز جعل العرف العام كاشفا عن اللغة فى سائر الالفاظ دون الالفاظ المعهودة وقوله بان معنى التوقيفية هو السماع منه مدفوع بان السماع اعم من ان يكون بلا واسطة او مع الواسطة مما ثبت جواز جعله كاشفا عنه كما مر الامر الثانى الاخبار والاجماع والكتاب وسيره واضح لا امر الثالث الاصل الاعتبارى اعنى اصالة الاشتراك المعنوى اصالة عدم ملاحظة الزايد ان كان المركب من المركبات الخارجية كما فى المقام وسيجئ توضيحه انشاء الله تعالى **المقام السادس** فى بيان الاصل وهو مع الاعمى من وجهين الاول ان لفظ الصلوة قد استعمل فى الفاسد والصحيح من غير العلم بكون الاستعمال فيهما على سبيل الخصوصية مع وجود الجامع فى البين والاصل فيه هو الوضع للجامع اما بالنسبة الى الحقيقة والمجاز فلغلبة الاشتراك المعنوى اما بالنسبة الى الاشتراك اللفظى فللغلبة ولاصالة عدم تعدد الوضع سيما هنا لان على فرض القول بالوضع للصحيح يعنى الماهية المركبة من الاركان والاجزاء والشرايط تختلف بالنسبة الى الصلوة من الصبح والظهر وهكذا ولحال المكلفين كالحاضر والمسافر والعاجز وغيرها فلا يكون بينها جامع قريب لكون صلوة الصبح بشرط عدم الزايد وصلوة الظهر بشرط الزايد وصلوة العاجز بشرط الكيفيات المخصوصة وصلوة غيره بشرط الكيفيات المضادة للاولى فمعه لا يكون جامع فى البين وح لا بد اما من القول بالاوضاع المتعددة بحسب المركبات المختلفة او القول بكونه من باب الوضع العام والموضوع له الخاص على ما ذهب اليه المتقدمين من القول بعامة الماهيات والفاظ الاوضاع فى الصلوة بحسب اختلافها ولم يقل به احد الثانى ايضا كذلك لان الغالب فى الاسماء المستقلة فى الدلالة وفى تعيين المتعلق هو على سبيل الوضع العام والموضوع له العام او على سبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص مع ان القول بكونه من باب الوضع العام والموضوع له الخاص موقوف على وجود جامع قريب فى البين وقد عرفت عدمه الثانى على مذهب بعض ان المستحدثات كالصلوة مركبة من الاجزاء الخارجية وملاحظة الهيئة الملتئمة من جملة اجزاء خارجية مثل الحين الاختراع او الوضع لهذا الخارج او الماهية الذهنية المنتزعة منه موقوفة على تحقق الملاحظة السابقة بالنسبة الى كل جزء وهو واضح فاذا شككنا فى تحقق ملاحظته بالنسبة الى شئ فى الادخال فالاصل التركيب فيجرى اصالة العدم ولا نها الحكم بكون المخترع هو الاقل والمقام كذلك كما لا يخفى نعم فى البسيط الخارجى عند العرف مع كونه مركبا عقليا كالماء المركب من الماء والهواء والتراب والنار لو شككنا فى وضع اللفظ بازاء الاوليين او المجموع فلا تجرى اصالة العدم فى ذلك لان هذا المركب العقلى بسيط خارجى يحتاج الى التفات واحد ولا يكون محتاجا الى التفاتات المتعددة بالنسبة الى الاجزاء العقلية بل ربما يكون الواضع جاهلا بها او يوضع اللفظ بازاء هذا البسيط عنده بالتفات واحد وحدوث الالتفات الواحد منه يقينى والشك انما يكون فى محل الالتفات من انه هل هو المركب من الاوليين فى العقل او المجموع ومعه لا يجرى الاصل لكونه شكا فى الحادث ولا يكون الزايد من التفات زايد محتاجا اليه حتى يصح التمسك بالاصل فتدبر **المقام السابع** فى اصل المطلب ويقع الكلام فيه فى مطالب وبعد الاول ملاحظة حال الدليل بالنسبة الى القول بالصحيح بالمعنى الاخص اعنى كون المستحدث هو الماهية الملتئمة من الاركان والاجزاء حال اجتماعها مع الشرايط والحق فساد هذا القول وذلك لوجوه الاول الاصل وقد مر تقريره بالوجهين الثانى صحة التقسيم عند المتشرعة الى الصحيح والفاسد الى المجتمع مع الاجزاء وعدمه وكذلك الشرايط من غير حصول المنافرة والاصل فيه وضع اللفظ للجامع الثالث عدم حصول التكرار عند المتشرعة فى قوله صلوة صحيحة وعدم حصول النقض كذلك فى قوله صلوة فاسدة وهو دليل على الوضع للجامع الرابع صحة الكلام عندهم فى قوله يشترط فى الصلوة الطهارة من دون لزوم التجريد وكذا الامر فى كل جزء وشرط فى القبلة والستر وامثالهما وكذا فى عد الشرايط لغير الصلوة وهو دليل على عدم الوضع للشرايط لان الاف كان اللازم حصول التجريد لكون مفاد الكلام ان للصلوة مع الطهارة طهارة وهو فاسد ويلزم التجريد حتى يصح الكلام وهو غير لازم عندهم جزما الخامس الاطراد فانا نستعمل لفظ الصلوة

يقع في كلها وحد الاركان مع كل جزء او شرط و تمام الا قل والثاني وهما معا ومنه يحصل الظن بكون الاستعمال فيهما من باب استعمال الكلي في الفرد لا من باب كونه حقيقة في
الاول و مجازا في الباقي لاجل العلاقة والا لتحقق التخلف كما في سائر المجازات السادس عدم التبادر فان المتبادر من الصلوة المجردة عن القرينة لا يكون هو ما اشتمل على
مجموع الاجزاء والشرايط بل المتبادر منه هو المتعارف في عمل العرف وهو ما اوله التكبير واخره التسليم وان انتفى عنه بعض الشرايط والاجزاء من الطمانينة وفساد القراءة
او الوضوء او الستر وهكذا من غير تبادر المشتمل على جميع الاجزاء والشرايط من الستر وطهارة الثوب والبدن من الحدث والخبث كيف ولو كان المتبادر هو الصحيح لكان اللازم
عدم صحة التقسيم وحصول النقض والتكرار والتجريد وقد عرفت عدمه وايضا لو كان كذلك لكان القايل بانى صليت بعد ظهور فساد صلوته كاذبا عند العرف وليس كذلك
قطعا وايضا لكان المتبادر من قول القايل ما صليت وما توضات هو الاخبار عن نفي تحقق العمل الصحيح بحيث اخبر بكذا مع كونه ممن تحقق منه العمل الفاسد لم يعد كاذبا
عند العرف وليس كذلك لانه كاذب عرفا السابع عدم صحة السلب فان من صلى مع عدم اداء حركة او طمانينة او مدا على نحو الشرع لا يصح ان ينفى انه لم يصل ولا تكون هذه صلوة
نعم يصح ان ينفى انها ليست بصلوة صحيحة وهو امر واضح الثامن الاجماع العملي من المتقدمين والمتاخرين من التمسك بالاطلاقات الواردة في الوضوء والتيمم والصلوة و
الزكوة والبيع امثالها في مقام الشك في الشرطية والجزئية والمانعية وامثالها من غير منكر من هذه الجهة وهذا لا يصح الا على مذهب الاعمي لان الالفاظ لو كانت موضوعة
للمستجمع من الشرايط والاجزاء ففي صورة الشك في الشرطية وامثالها انما يحصل الشك والاجمال في الصغرى ويلزم عدم صحة التمسك بالاطلاق كما مر ولكن فيه منع الاجماع
لان من الصحيحي هو المحقق البهبهاني ولم يتمسك بالاطلاق في المستحدثات وكذا غيره ممن نرى من بعض المتاخرين الا ان يقدح بمنعه او بان مخالفته لا يضر بالاجماع التاسع انه على
القول بالصحيح يلزم عدم ورود التقييد في الالفاظ المطلقة المعهودة لان كلما ثبت شرطية او جزئية وهكذا فهو يكون مبينا للصغرى وهو خلاف الغلبة لان الغالب في المطلقات
التقييد بخلاف فرض القول بالاعم فانه ح يكون تقييدا للاطلاق وهو موافق للغلبة العاشر الاستقراء وهو من وجهين الاول ان الغالب في ارباب الصنايع حصول التخلف
في اصل مخترعهم مع مطلوبهم سيما فيما اختلف المطلوب بحسب اختلاف الاحوال كاما ولو في كيفية او زمان بمعنى ان الغالب فيهم بثبوت الاختراع منهم ثم في مقام الطلب للحقوق
شيئا اخر و بتقييدونا المستحدث في مقام الطلب بشيء من الشرط او الزمان او الكيفية بالنسبة الى حال وعدمه في حال اخر ولو في طلب من طلباتهم والتلازم بين مستحدثهم
ومطلوبهم في جميع طلباتهم نادر ومنه يحصل الظن بكون الصانع الذي هو الشارع كذلك في مخترعه وهو نمايتم على المذهب الاعمي لما عرفت من التلازم بين الصدق والمطلوب
على مذهب الصحيحي الثاني ان الغالب في مخترعات ارباب الصنايع عدم دخول الاجزاء التي لا تكون تركها في حالة السهو والجهل مضرا في اتيان المطلوب في اصل مستحدثهم وفيه يحصل
الظن بكون الاجزاء الغير الركنية بالنسبة الى مستحدث الشارع كذلك وفيه تامل سيظهر وجهه في مقام تعيين الاعم الحادي عشر ان المستحدثات المعهودة لو كانت هي الصحيحة
للزم كون النهي في العبادات كقوله لا تصل في الدار المغصوبة الا على الصحة كما يقول به ابو حنيفة وذلك لان الصلوة الموجودة فيه دالة على الصحة وح تعلق التكليف اعني النهي
بذمة المكلف بالنسبة اليها موقوف على كون المكلف قادرا على اتيان الصلوة الصحيحة في الدار الغصبي والا فكيف يصح التكليف وح يكون الصلوة دالة على الصحة بالمطابقة
والنهي دالا على الفساد بالملازمة ولا ريب ان الاول اقوى وح يجب صرف الثاني عن الفساد وبقائه على الحرمة وهو المطلوب ودلالته على الصحة خلاف الاجماع وهذا
لو كان باعتبار مفاد القول بالصحة فهو المطلوب لو كان باعتبار فساد تقديم المطابقة وكون اللازم تقديم الالتزام وهو خلاف الاصل لان الاصل تقديم المطابقة
لكونها اقوى حتى يثبت الدليل على خلافه ومعه يتعين القول بكون الفساد ناشيا من القول بالصحيح الثاني عشر ان الالفاظ المعهودة لو كانت موضوعة للصحيح فاللازم
عدم حصول التعارض بين قوله صل وقوله لا تصل في الدار الغصبي لان مفاد صل ح هو الصلوة في غير دار الغصبي لان من جملة الشرايط هو عدم الكون غصبا وقوله لا تصل
نهي عن موضع اخر غير الصلوة في دار الغصبي لا يقال هذا يتم اذا كان الشرط معلوما وهو ممنوع لجواز كونه شرطا في نفس الامر وداخلا في الصلوة وكان بيانه بقوله لا تصل
الخ لانا نقول لو كان كذلك لكان ح قوله صل بالنسبة الى الكون الغصبي والعدم مجملا ويكون قوله لا تصل مبينا ولا تعارض بين الاجمال والبيان والتعارض موجود
قطعا ولا يلزم ذلك على مذهب الاعمي لانه ح يكون من باب الاطلاق والتقييد اللازم حصول التعارض وحرف الاطلاق الثالث عشر الاخبار الواردة في بيان ماهيات
العبادات منها قوله ع اولها التكبير واخرها التسليم ولا ريب ان الشرايط كالطهارة وامثالها خارجة عما بين الاول والاخر ويلزم ح الحكم بخروجها من اصل المستحدث
الرابع عشر بناء العرف في المطلوب الذي قد يزيد وينقص بالنسبة الى الاحوال على كون المستحدث هو الجامع بين ما يزيد وينقص الخامس عشر انه لو كان المستحدث هو
المركب من الاركان والاجزاء والشرايط فتكون الشرايط داخلة في اصل المستحدث لا خارجة عنها وح لا يصح جعلها خارجة على مذهب الصحيح ولا معنى لتسميتها بالشرايط لكون
الكل ح اجزاء مع ان تسمية الشرايط وخروجها عن الماهية اجماعية لا اشكال فيه وفيه ان على فرض القول بالصحيح لا يلزم القول بكون المستحدث هو المركب من الكل لجواز
ان يقول بكون المستحدث هو الاركان والاجزاء لا بشرط شيء كما يقول الاعمي بل مقيدا بالشرايط وح يكون التقييد بمحال الاجماع مع الشرايط داخلا واصل الشرط
خارجا فتدبر السادس عشر ان القول بالاعم موافق لاصالة التاخر وفيه ان التمسك بها لاثبات الاوضاع فاسد كما عرفت في السابق هذا غاية ما يمكن الاستدلال
به على اثبات الوضع للاعم المقابل للصحيح بالمعنى الاخص ويمكن التمسك لاثبات القول بالصحيح المذكور بوجوه الاول التبادر فان المتبادر من قوله صليت وتوضات وتيممت
هي الاعمال الصحيحة وغيره ولا منع التبادر والا لكان القايل بذلك بعد ظهور فساد صلوته كاذبا ولم يكن كذلك جزما ولكان المتبادر من قوله ما صليت هو نفي العمل الصحيح
ولم يلزم لو ظهر انه صلى صلوة فاسدة متعارفة بانتفاء الطمانينة وامثالها كان صادقا عرفا ولم يكن كذلك بل كاذب عرفا فان المتبادر منه نفي سنخ الصلوة وثانيا بان المتبادر
هو الصلوة المتعارفة المشتملة على المستحبات كالقنوت وهي لم تكن معنى حقيقيا اجماعا وضرورة وهو يكشف عن كون التبادر اطلاقيا وثالثا بانه معارض بعدم صحة السلب
عن صلى مع ترك حركة او وقف مما يوجب الفساد وهو اقوى من التبادر كما مر سيما مع اعتضادها بالتبادر الذي مر مع ساير الوجوه من صحة التقسيم وعدم لزوم النقض والتكرار
وامثالها سلمنا التكافؤ والتساقط فيكون الاصل سليما عن المعارض لا يقال على فرض تسليم تبادر الصحيح ولو كان اطلاقيا تنتفي ثمرة مذهب الاعمي اعني صحة التمسك
بالاطلاق في مقام الشك لان المطلقات تنصرف الى الافراد الشايعة وح تنصرف قوله صل الى الصلوة الصحيحة ولا بد من اثبات الصغرى اعني هذه صلوة صحيحة كالقول
بالوضع للصحيح وهو في مقام الشك غير ثابت لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول انه لو كان كذلك لما صح التمسك بالاطلاق من هذه الاطلاقات اصلا وهو خلاف

الاجماع

الاجماع الثانی بانا سلمنا ان المتبادر الاطلاقی انما هو الصلوة المتعارفة المشتملة علی بعض المستحبات کالقنوت وان کان فاسدا بانتفاء الطمانینة وامثالها وهی لیس
مراد جزما واجماعا وح یجب الحمل علی الموضوع له اعنی الارکان لا بشرط شئ لا یقال بعد تعذر ارادة الفرد الظاهر اعنی المتعارف یجب حمله علی الصلوة الصحیحة لکونها اقرب لانا
نقول هذا فاسد لعا اولا فلان الاقربیة اعتباریة لا عرفیة واما ثانیا فلان الحمل علی هذا اما ان یکون لاجل المناسبة بینها وبین الفرد الظاهر اعنی الصلوة المتعارفة او یکون
باعتبار المناسبة بینه وبین الموضوع له والاول فاسد لکونه سبک المجاز من المجاز ولان بعد تعذر الفرد الظاهر یجب الحمل علی الموضوع له لان المصادم للحمل کان هو ظهور
ارادة هذا الفرد والمفروض تعذره واذا ثبت ارتفاع المانع یجب الحمل علی مقتضی الوضع لوجود المقتضی مع عدم المانع فتدبر والثانی ایض فاسد لان الحمل علی هذا المجاز انما
یصح اذا تعذرت الحقیقة وهی غیر متعذرة لعدم مانع لها بالنسبة الی هذا المجاز ح لعدم ظهوره فی مقابل الحقیقة فتدبر الثالث ان المسلم من تشکیک التبادر الاطلاقی
انما هو فی زماننا المتشرعة وهو لا یکون مضرا بالحمل علی الموضوع له فی زمان الشارع لاصالة التواطی واصالة تاخر حدوث التشکیک لا یقال لو کان کذلک
فلا یصح القول باعتبار التشکیک اصلا کما هو مذهب السید المجیب ان هذا الکلام بعینه فی جمیع المطلقات المشککة والتالی باطل باتفاق الفریقین لانا نقول الملازمة
ممنوعة للفرق بین هذه الالفاظ وسایر الالفاظ حیث ان الالفاظ الباقیة علی معانی الاصلیة کان لها وجود واستعمال عند العرف قبل صدور الخطاب وح یمکن
ان یکون وجود الکلی فی فرد اغلب او غلب الاستعمال فیه وکان ظاهرا فیه قبل صدور الخطاب بل هو کل جزما لان الغالب فی الوجود هنا کان غالب الوجود فی زمان الشارع
کذی الراس الواحد هکذا فاذا صدر الخطاب فلا بد من حمله علی الفرد المتعارف بخلاف الالفاظ التی ثبت لها مستحدثة من جانب الشارع فان هذه المستحدثات قبل زمان
الشارع لم تکن موجودة فکیف بغلبة الاستعمال فی فردها او غلبة وجودها فی فردها وح یکون التشکیک حاصلا بعد الاصل تاخره حتی یحصل العلم بحدوثه
قبل صدور الخطاب وح ینبغی القطع بکون التشکیک حاصلا فی زمان الشارع لشدة الحاجة فی الاستعمال لتعلیم الاحکام والغالب زیادة الزاید علی الارکان من الصلوة لا نفس
الارکان من حیث هو وکذا الغالب فی الوجود هو المشتمل علی الزاید علی الارکان فالجواب عنه هو الوجهین الاولیین ورابعا بان هذا الکلام انما یصح فی المطلقات واما فی
العمومات کما لو قال الشارع کل صلوة کذا فلا یصح الاجماع علی عدم اعتبار التشکیک فیها وفیها ح یتحقق ثمرة القول بالاعم لا یقال الدلیل الخارجی یعین ارادة الصحیح ومعه
تنتفی ثمرة القول بالاعم اما الاول فلان الفاسد لیس مرادا للشارع لامتناع تعلق طلبه بالقبیح ومعه ینحصر الامر علی کون مراده منه هو الصحیح واما الثانی فواضح لانا
نقول هذا فاسد من وجهین الاول النقض علی مذهب القاضی فان الدعاء عنده قد یکون صحیحا وقد یکون فاسدا کما لو کان بعد الرکوع والاول لا یصح ارادته من الشارع
ومعه ینحصر الامر بالثانی والحمل علی الصحیح اعنی الدعاء المستجمع لجمیع ما یعتبر فیه من جانب الشارع فی مقام الطلب ومعه تنتفی صحة التمسک بالاطلاق علی مذهبه وهو خلاف
الاجماع لما عرفت من صحة التمسک بالاطلاق فی مقام الشک علی مذهب القاضی مط وعدم جریان ثمرة النزاع بین الصحیح والاعم علی مذهب الثانی الحمار وهو من حزب الشارع
انما یکون هو القبیح لا الفاسد اجماعا والصحة انما هی اتیان المامور به المطلوب من جانب الشارع اجماعا ولکن انما یقول الاعمی بکون اللفظ موضوعا لنفس الارکان لا
بشرط شئ سواء کان مع النظر الی الاجنبیة مثلا ام لا ویکون اللفظیة بدون القرینة الدالة علی تقییدها الارکان بعدم النظر ولا بوجوده ظاهرا فی ارادة الارکان لا
بشرط شئ من وجوب الغیر او عدمه فاذا قال الشارع صل مع عدم القرینة عقلا وشرعا فاللازم حمل کلامه علی کون مراده هو هذا الظاهر فیح الاجزاء بالحمل ویلزم منه کون
المامور به هو نفس الارکان لا بشرط شئ سواء کان مع النظر او مع عدمه وح لو اتی المکلف باحد الفردین یکون اتیا بالمامور به وهو معنی الصحة بخلاف القایل بالصحیح
فانه لا یمکنه المعرفة بالمامور به من جانب الشارع حتی یحکم بالصحة لان فی مقام الشک لا یکون المعنی الحقیقی مشخصا له من انه هل یکون مع وجود هذا الشئ مثلا ام لا
ومعه لا یکون له ظاهر حتی یقول بان المامور به بعد ورود الامر حتی یحکم بالصحة من دون ادخال المشکوک به فتدبر الثانی ان علی فرض القول بالاعم اعنی نفس الارکان
نقطع بکون المطلوب زاید علی ذلک والزاید مجمل فی البین ومع الاجمال لا یصح التمسک باصالة عدم التقیید لکونه شکا فی الحادث ومعه تنتفی ثمرة القول بالاعم
لانا نقول نمنع ولا حصول العلم الاجمالی قبل ملاحظة الادلة وبعد ورود الادلة علی اثبات بعض الشرایط والاجزاء یکون العلم حاصلا بخصوصه ونمنع حصول العلم
بکون الملحقات زایدة علی ما ثبت وح ثانیا بان علی فرض تسلیمه انما یصح فیما کان الدلیل علی الشرایط والاجزاء والموانع اخبار الاحاد ولا یقول بحجیته مع القطع بکون الصلوة
النازل علی النبی ص زائدة علی الارکان المعلومة مجملة بین الاخبار الاحاد التی دلت علی ثبوتها وح ینسد باب العلم وتکون شبهة الکثیر فی الکثیر ویثبت حجیة الظن کما
لا یخفی الثانی صحة السلب عن الصلوة العاریة عن الشرایط والجواب عنه انه معارض بعدم صحة السلب کما مر والثانی اقوی لوجهین الاول ان الغالب فی السلب انما
هو سلب الشئ بوصف من اوصافه کالکمال والصحة کما یقال لا اسفر الا مع الرفقاء ولا یطبخ الا بطبخ فلان وهکذا الثانی اعتضادا بالتبادر وغیره مما مر سلمنا التکافؤ
والتساقط فیکون الاصل سلیما عن المعارض الثالث التبادر ومن قول العلماء یشترط فی الصلوة کذا هو دخوله وشرطیته لاصل الصلوة لا للصلوة المطلوبة
وفیه اولا منع کون المراد ذلک بل المراد منه هو الصلوة المطلوبة ولذا یصلح هذا من الاعمی ایض وثانیا سلمنا لکن الامر دائر بین التقیید اعنی الصلوة المطلوبة
والتجرید علی فرض القول بالصحیح کما مر والاول اولی بتمامه اعتضادا بما مر الرابع قوله ع لا صلوة الا بطهور وجه الاستدلال ان لا حقیقة فی سلب الحقیقة والمنفی وهو
لا یصح الا علی مذهب الصحیحی وفیه اولا ان الحمل علی الحقیقة اعنی نفی الطبیعة لیس من وظیفة الشارع وثانیا بان الغالب فی هذا الاستعمال فی کلمات الشارع ارادة نفی الصفة
من الفایدة او الصحة او الکمال وهکذا فی العرف ومنه یحصل الظن بکون المراد فی ذلک هذا وتکون ارادة سلب الحقیقة موهوما ویحمل علی سلب الوصف لکون هذا الظن
حجة ومعه یثبت مذهب الاعمی وعلی فرض التنزل یحصل التعارض بین الظنین ویحصل الاجمال والحمل علی سلب الحقیقة موقوف علی القرینة وهی مفقودة فی المقام
الا ان یثبت کون المادة موضوعة للصحیح ومعه یلزم الدور لان اثبات الصحیح موقوف علی حمل النفی علی سلب الحقیقة وهو موقوف علی اثبات الصحیح لفقدان غیره من
القرینة وهو دور ویمکن ایراد الدور بوجه اخر وهو ان هذا الکلام صار حقیقة عرفیة فی سلب الوصف وسلب الحقیقة ح مجاز عرفی والحمل علیه موقوف علی اثبات
الصحیح لفرض انتفاء غیره من القرائن ومعه یلزم الدور لکنه ممنوع لعدم ثبوت النقل اولا وبعدم ثبوت تقدیم الحقیقة العرفیة علی اللغویة ثانیا وثالثا بانه تیم
بالنسبة الی الطهارة والمدعی اعم والتمسک بالاجماع المرکب فاسد لان من الاقوال هو القول بالاعم العرفی وربما یدخل بعض الشرایط فی اصل المستحدث علی مذهبه

ويخرج عنه بعض الاركان كما سيجئ توضيحه ورابعا بان هذا الظهور معارض بالظهور الناشئ من قول مولينا الباقر ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة لان الظاهر
من العطف هو المغايرة ذاتا ويكون الاصل سليما عن المعارض ومثله قوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والجواب هو الجواب لا الاخير ويزيد هنا انه لا بد هنا من التقييد
بحال العلم للاجماع على تحقق الصلوة وصحتها مع ترك الفاتحة في حال السهو ولكنه وارد على المذهبين الخامس ان الصلوة والزكوة والصوم وامثالها عبادة اجماعا
والفاسد ليس بعبادة اجماعا ولازم المقدمتين عدم كون هذه الالفاظ للفاسدة وفيه اولا ان هذه القضية تحتمل احتمالات ثلثة الاول ان يكون المقصود ان
نوع هذه الالفاظ عبادة في ضمن اي فرد تحقق الثاني ان يكون المقصود ان هذا النوع عبادة في الجملة ولو باعتبار فرد الثالث ان يكون المقصود ان الصلوة شيء
واحد وهو عبادة والاول فاسد جزما وكل من الاخيرين محتمل ولا يكون الظاهر هو الثالث حتى يتم المطلوب بل الظ منه ان الصلوة المطلوبة عبادة ولذا يصدق هذا من
الاعمي ايض وثانيا بانه معارض بقولهم هذه صلوة فاسدة وح لا بد اما من حمل هذا الحمل على المجاز او ارتكاب التقييد في الاول اعني كون المراد هو ان الصلوة في الجملة او
المطلوبة عبادة السادس انهم قسموا الصلوة الى الواجب والمستحب وظاهر التقسيم هو الحصر والفاسد ليس بواجب ولا بمستحب واللازم انحصار الصلوة للصحيح وفيه اولا انهم قسموها
الى الحرام والمكروه ايض ولا ريب في ان المقسم فيهما هو الفاسد والاصل كون المقسم للاعم من الصحيح والفاسد وثانيا بان المراد منه هي الصلوة المطلوبة كما مر السابع ان القول
بالاعم مستلزم لورود التقييدات الكثيرة والاصل عدم التقييد وفيه اولا ان الاصل غير جار هنا لان الدليل لو دل على شرطية شيء او جزئيته فالاصل لا يصلح للتمسك
به سواء قلنا بالصحيح او الاعم الا ان في الاول يكون مقيدا للصغرى وفي الثاني يكون مقيدا للاطلاق ولو كان الدليل مشكوكا فيجري اصالة عدم التقييد على مذهب الاعمي
مع الاشكال على مذهب الصحيحي وثانيا بان على فرض القول بالصحيح يلزم عدم ورود تقييد على الاطلاق من هذه الاطلاقات وعدم صحة التمسك بالاطلاق ايض وهو ايض خلاف
الاصل او الاجماع الثامن الاستبعاد وهو ان الاختراع انما يكون لاجل الطلب والحكمة تقتضي عدم التخلف بين المطلوب والمخترع والتخلف بعيد وفيه اولا انه استبعاد عقلي
لا اعتداد به اصلا واجماعا وثانيا بانه معارض بالغلبة وهي ان الغالب في ارباب الصنايع هو حصول التخلف بين مطلوبهم ومخترعهم ولو في واحد من طلباتهم وايض الغالب
ان الصانع المخترع الذي يريد طلب مخترعه من المكلفين مع اختلافهم لهم واختلاف المطلوب زيادة ونقصانا فحقهم بوضع اللفظ للجامع الموجود في البين التاسع
الاستبعاد وهو ان على فرض تسليم الوضع للاعم اعني الاركان مثلا لا ريب في كون كثرة استعمالات الصلوة في لسان الشارع كصل وصليت وامثالها في الاركان المجتمعة
لجميع ما يعتبر فيها وبعيد ان لا يبلغ الى حد الحقيقة فيها مع كثرة الاستعمال التي هي من جملة الادلة التي يثبت بها الوضع للمعاني المستحدثة وفيه اولا انه مع هذه الكثرة اما ان
يبلغ الى حد الحقيقة وكان باقيا الى زماننا هذا او لم يبلغ بل كان باقيا على الاعم او بلغ ولم يكن باقيا بل صار منقولا بعده الى الاعم والاول فاسد لانه لو كان كذلك لكانت
الامارات معها وقد عرفت عدمها والثاني هو المطلوب لا يجديه نفعا والثالث مخالف للاصل والاجماع المركب والاستبعاد والاشتراك الزمانين في كثرة الاستعمال
في هذا المعنى العاشر انه لا ريب في تحقق الشرايط والاجزاء للصلوة من جانب الشارع ولا ريب في انتفاء المشروط بانتفاء شرطه وهذا يتم على فرض القول بالصحيح دون الاعم
وفيه ان القاعدة مسلمة عند الفريقين ويتم على المذهبين والاختلاف انما هو في المركب فيقول الاعمي بان المركب المفروض انما هو المطلوب ينتفي بالانتفاء ويقول
الصحيحي بان المركب انما يكون هو المستحدث وينتفي بانتفاء الشرط مثلا الحادي عشر الاجماع على توقيفية العبادات دون المعاملات ولو كانت العبادات موضوعة للاعم يكفي
فيه الرجوع الى العرف والمتشرعة ومعه لا وجه للتخصيص فيه ولا انه لو كان كذلك للزم عدم وجود القول بالصحيح في المعاملات وليس كذلك لما عرفت في السابق في تحرير محل النزاع
وثانيا بانه لو كان كذلك للزم عدم جواز التمسك بالعرف والمتشرعة لاثبات الصحيح وليس كذلك لما مر ولتمسكهم بالتبادر وصحة السلب وامثاله وثالثا بان عدم توقيفية المعاملات
يحتمل ان يكون من باب بقائها على المعاني الاصلية ومعه يكفي القول بالاعم في العبادات لوجه التخصيص ورابعا بان الفرق بين الاعم والصحيح من جواز اثبات الاول بالعرف
والمتشرعة دون الثاني تحكم صرف والثاني عشر اصالة الاشتغال وفيه اولا انها لا ملازمة بينها وبين القول بالصحيح وثانيا بانه لا يصح التمسك بها لاثبات الوضع كما مر مرارا
ومما ذكرنا ظهر ان الحق الحقيق بالاتباع هو بطلان القول بالصحيح بالمعنى الاخص **المطلب الثاني** في بطلان القول بالصحيح بالمعنى الاعم اعني كون المستحدث هو المركب في بطلان القول بالصحيح بالمعنى الاعم
من الاركان وجميع الاجزاء ويدل على فساده بعض الوجوه مما مر في فساد القول بالصحيح بالمعنى الاخص كالاول والثاني والثالث والسادس والسابع والثامن والثاني
والعاشر والحادي عشر والرابع عشر والدليل على الوضع لمجموع الاركان والاجزاء ليس الا بعض ما ذكرنا في اثبات القول بالصحيح بالمعنى الاخص وقد عرفت فساده **المطلب
الثالث** في انه على فرض الاعم هل يكون هو الاعم الاركاني او يكون هو الاعم الزماني او يكون هو الاعم العرفي اعني ما يصدق عليه في العرف انه صلوة سواء كان مع بعض
الاركان وبعض الاجزاء وبعض الشرايط اولا والثمرة تظهر في الشك في الركنية مع صدق العرف بدون المشكوك فيه وفي الشك في الشرطية او الجزئية مع عدم
صدق العرف بدون المشكوك فيه فعلى الاول يصح التمسك بالاطلاق على الاعم العرفي دون الاركاني وعلى الثاني يكون الامر بالعكس اما في صورة الشك في الركنية
مع عدم صدق العرف بدون المشكوك فيه او الشك في الجزئية او الشرطية مع صدق العرف بدون المشكوك فيه فلا ثمرة له لعدم جواز التمسك بالاطلاق في الاول على
المذهبين وجوازه في الثاني على المذهبين اذا عرفت ذلك فاعلم ان توضيح المطلب يقتضي التكلم في امور الاول ملاحظة حال الاركان وصدق العرف من انهما هل يتوافقان
في كل مورد اعني كلما تحقق فيه الاركان لا يصدق فيه العرف وكلما يتحقق فيه الاركان يصدق فيه العرف او لا بل يتخالفان الثاني ان بعد حصول التخلف هل المناط هو
العرف او الاركان الثالث في ان على فرض الاركان هل يكون الاركان في حال الاختيار او يكون هو الاعم منه ومن غيره اما الاول فالحق انهما يتخالفان بمعنى انه قد لا تحقق
فيه الاركان ويصدق فيه العرف وقد تحقق فيه الاركان ولا يصدق فيه العرف اما الاول فلان الصلوة المشتملة على مجموع الشرايط والاجزاء والاركان مع ترك ركن
منه كالانحناء او القيام المتصل بالركوع لا يصح سلب الصلوة عنه في العرف المتشرعة لا يقال هذا ظاهر ناش من القرينة للاجماع على انتفاء الصلوة بانتفاء احد من الاركان
ومعه يتعين حمل عدم صحة السلب على المقامي لانا نقول اولا ان هذا الكلام ينتقض بالاجزاء لان الاجماع قائم على ان ترك كل جزء او شرط منها في حال العمد مستلزم لترك
الصلوة فلو كان مجرد الاجماع على الانتفاء دليلا على كون الصلوة ازيد فيثبت به مذهب الصحيح بالمعنى الاخص وثانيا بان القدر المتيقن من الاجماع هو انتفاء الصلوة
المطلوبة لا الصلوة المستحدثة لكونها خلافية من انها هل تكون هي الاركان او مع الاجزاء او مع الشرايط ايض وكذلك قد يتحقق به الاركان ويصح سلب الصلوة عنه كما لو صلى

صلوة

صلوة مشتملة على النية والتكبير والقيام المتصل بالركوع والانحناء والسجدة مع ترك سائر الاجزاء والشرايط كلا لاريب انه يصح سلب الصلوة عنه لا يقال اركان اجزاء الماهية زايدة على الاركان تذا[illegible] عليها الا ان الماهية تنتفى بانتفاء جزئها مطلقا سواء كان عمدا او سهوا والتالى باطل اجماعا للاجماع على اختصاص انتفاء الصلوة مطلقا بانتفاء هذه الخمسة واما غيرها فلا تكون الصلوة منتفية بانتفائه فى حال السهو وهو صلوة حقيقة وهذا يكشف عن كون صحة السلب ظاهرية لانا نقول اولا ان القدر المتيقن من عدم انتفاء الصلوة بانتفاء غير الاركان فى حالة السهو هو الصلوة المطلوبة ولا يكون دليلا على عدم انتفاء الصلوة المستحدثة لجواز انتفائها بانتفائه حالة السهو وان كان اطلاق الاسم عليها مجازا من باب كونها بدلا عن الصلوة المستحدثة من حيث الصحة لا نفسها وثانيا بان استلزام انتفاء جزء الماهية لانتفائها مطلقا مسلم فى المركبات الذاتية واما المركبات الجعلية كما فى المقام فهو غير مسلم بل هو تابع لجعل الجاعل فربما يجعل المركب من الاجزاء من حيث هو وربما يجعل المركب من الاجزاء فى حال العمد وربما يجعل المركب من الاجزاء بعضها من الاول كالاركان وبعضها من الثانى كغير الاركان وح لا يلزم من انتفاء الثانى انتفاء المركب الا فى حال العمد فتدبر لا يقال كما لا يصح سلب الصلوة عن الناقص عن ركن كذلك لا يصح السلب عن كل صلوة مشتملة على مجموع الشرايط والاجزاء والاركان مع فرض انتفاء واحد من واجباتها ركنا او شرطا او جزءا فكما لا يصح سلب الصلوة عن الخالى عن القيام فكذا لا يصح سلبها عن الخالى عن الركوع او السجود او التشهد والطمأنينة او الطهارة او الستر وهكذا ويلزم من ذلك عدم دخول كل من هذه الاركان والاجزاء والشرايط داخلا فى المستحدث والا يلزم صحة السلب مع فرض انتفائه والمفروض عدمه وهو فاسد ضرورة للعلم بدخول بعضها اجمالا فى المستحدث ومنه يظهر كون عدم صحة السلب ظاهريا او فقاهتيا ومعه سيبطل تعيين العرفى وتبطل ثمرة الاعمى اعنى صحة التمسك بالاطلاق فى صورة الشك فى الركنية او الجزئية او الشرطية لجواز كون المستحدث هو الاركان او بعض الاركان وبعض الاجزاء وبعض الشرايط النفس الامرية وكان المشكوك منه لانا نقول غاية ما يسلم بتمام هذا الكلام اعنى كون عدم صحة السلب ظاهريا بالنسبة الى بعض ما علم مدخليته فى الصلوة فى الجملة واما فى مورد الشك فلو تحقق صدقها العرفى مع عدم صحة السلب بدون المشكوك فيه يصح التمسك بالاطلاق لانا نعلم بكون عدم صحة السلب ظاهريا فى الجملة لا يوجب الحكم بكون عدم صحة السلب مطلقا ظاهريا لان الاصل كونه وضعيا ولم تثبت فقاهتيته الا بالنسبة الى بعض ما علم مدخليته مجملا فى بين ما علم مدخليته مع انه يمكن ان عدم صحة السلب عن الخالى عن الانحناء المطلق والسجدة المطلقة او النية المطلقة كما لو كان مقصودا اتيان هيئة الصلوة لغوا ممنوع ومنه يعلم كون ما ذكرنا داخلا فى اصل المستحدث وكل من قال بكون هذه داخلة فى المستحدث قال بدخول القيام والتكبيرة الاحرام فيها واما الزايد عليها من الاركان النفس الامرية المشكوكة او الاجزاء والشرايط فكلما لم يثبت وجوبها فى المستحدث فلا يجرى عدم صحة السلب بدونه والمشكوك ويحصل الصدق ويصح التمسك بالاطلاق وان كان الشك فى الركنية ومعه تتحقق ثمرة العرفى وهو المقصود فى المقام فتدبر **الامر الثانى** فالحق هو تعيين العرفى وذلك لوجهين الاول الاصل لانه اذا ثبت كون الصلوة فى العرف المتشرعة حقيقة فى ذلك فاما ان يكون فى زمان الشارع ايض حقيقة فى ذلك او فى غيره والاول هو المطلوب والثانى مستلزم للنقل والاصل عدمه الثانى الادلة التى ذكرناها فى كون عرف المتشرعة كاشفة عن المستحدث فى زمان الشارع مع انه لو لم يصح جعلها كاشفة فكيف يمكن التمسك بهذه الامارات على بطلان القول بالصحيح ولا ريب ان القايل بالاركان يتمسك بها على بطلانه ولو لم يتمسك بها فان يمكنه ابطاله فتدبر والدليل على الوضع للاركان امور الاول الاجماع على انتفاء الصلوة بانتفاء كل واحد منها ولو كان بعضها غير داخل فى الماهية فلا معنى للاجماع على الانتفاء عند الانتفاء وكذا لو كان زايدا عليها فلا لا زم انتفائها عند انتفائه مطلقا من غير تخصيص بحالة العمد ومعه لا معنى للقول بكون المستحدث زايدا على الاركان وفيه ما قد عرفت فى السابق من ان القدر المتيقن من الانتفاء عند الانتفاء وعدم الانتفاء عند عدم الانتفاء انما يكون بالنسبة الى الصلوة المطلوبة ومن منع لزوم الانتفاء عند الانتفاء مط ولو فى حالة السهو فى المركبات الجعلية الثانى الغلبة بان الغالب كونها توضع من المخترع للاجزاء التى تنتفى بانتفاء المركب مطلقا وهو لا يتم الا مع الاركان وفيه اولا ان القاعدة مسلمة واللازم منه انتفاء المستحدث عند الانتفاء مط لا الصلوة المطلوبة وثانيا بمنع الغلبة فى المركبات الجعلية وثالثا بمعارضة هذه الغلبة بما دل على كون عرف المتشرعة كاشفة عن المستحدث وهو اقوى سلمنا عدم الترجيح فيكون الاصل سليما عن المعارض الثالث الاستبعاد العقلى بان يوضع اللفظ لما لا ينتفى بانتفائه الصلوة فى حال السهو لما تنتفى بانتفائه مطلقا وفيه اولا انه دليل عقلى غير مفيد لليقين ولا يكون معتبرا اصلا واجماعا وثانيا يلزم على ما ذكرنا ما ذكر حتى تكون مستبعدا لجواز كون الاجزاء الغير الركنية بالنسبة الى المطلوب كما يجب المستحدث وموجبا للانتفاء عند الانتفاء مطلقا وثالثا بانه معارض بما ذكرنا ويكون الاصل سليما عن المعارض فتدبر **الامر الثالث** فى انه على فرض القول بالاعم الاركان هل هى الاركان فى حال الاختيار او الاعم منه ومن حال الاضطرار كالايماء وغيره وتظهر الثمرة فى الاحكام الثابتة كقوله يجب فى الصلوة الستر والتوجه الى القبلة والطهارة فعلى فرض القول بالاعم تثبت الشرايط للايماء ايض لو كان متواطيا بالنسبة الى الحالتين والا فلا يثبت الا بدليل اخر والحق هو القول بالاعم وذلك لعدم صحة السلب وصحة التقسيم ولاصالة الاشتراك المعنوى والمتبادر وان كان هو الاركان فى حال الاختيار لكنه اطلاقى لمعاضة بما هو اقوى وهل يكون بالنسبة الى الفردين متواطيا او مشككا والحق هو الثانى للتبادر المذكور وهل يكون بدويا او يكون استمراريا الحق هو الاول وذلك لانه لو قال الشارع يشترط فى الصلوة كذا فبعد الالتفات الى الفردين لا ينسبق الذهن الى حال الاختيار ومما ذكرنا ظهر انه يصح التمسك بالاطلاق مشروطا بشرايط اربعة الاول وجود الصغرى وصدقها حقيقة بدون المشكوك فيه الثانى كون الدليل الدال على الحكم لفظا مطلقا او عاما لا مجملا الثالث كون الاطلاق مما يتحقق فيه الشرطان اعنى التواطى وعدم وروده مورد حكم اخر الرابع عدم وجود المعارض الاقوى او المساوى المثبت لمدخلية المشكوك فيه والا و[illegible] وجود على القول بالصحيح مطلقا وموجود فى الجملة على مذهب الاعمى وح لو اجتمع معه باقى الشرايط يصح التمسك به والا فلا **المطلب الرابع** فى بيان ما يمكن به نفى الثمرة بين المذهبين وما يمكن نفى الثمرة على مذهب الاعمى وجوه ذكرنا بعضها فى السابق فى الاستدلال على القول بالصحيح وكون المتبادر فى مقام الطلب هو الصحيح او تعيينه بالدليل العقلى اعنى القطع بعدم ارادة الشارع الفاسد وكالقطع بكون المطلوب زايدا على الاركان وهو مجمل ومعه لا يصح التمسك بالاطلاق وكالقطع بان المدار لو كان هو صدقها العرفى المتشرعة وعدم صحة السلب بدون المشكوك فيه يلزم عدم دخول هذه الاجزاء فى المستحدث وقد عرفت الجواب عنها فى السابق وقد ذكر وجه اخر وهو ان هذه الاطلاقات واردة مورد حكم اخر اعنى مقام الاجمال لا مقام الاطلاق وذلك لان كثرة التقييدات الواردة

الخمسة ككان الاركان ح

فرق ... [illegible]
ثم على مطلقا او فى
حال الاختيار

عليها يوجب الوهن في ارادة الاطلاق وفيه ان كثرة التقييدات ممنوعة في اغلب الاطلاقات كقوله توضأوا وتيمموا واغتسلوا وصوموا وزكوا وحجوا وكذلك البيع
والصلح والنكاح واغلب الفاظ المعاملات نعم هو في الصلوة مسلم على فرض الاعم لا الاركاني وثانيا بان كثرة التقييدات لا يستلزم عدم ارادة الاطلاق لكون عدم
التقييد اكثر من التقييد بمراتب لان نصل على فرض الاعم ينفي تقييد الاركان عن كل الاشياء وجودا وعدما وبعد ورود الدليل على التقييد ببعض الاشياء كالسورة
والطمانينة يكون المقيد بالنسبة الى غير المقيد قليلا في غاية القلة كيف ولو كان الامر كما ذكره الخصم يلزم عدم صحة التمسك باغلب الاطلاقات وهو خلاف الاجماع
نعم يمكن القول بوجه اخر بنفي الثمرة على مذهب الصحيح عند امكان الحكم بنفي المشكوك فيه بظاهر اللفظ وموافقته للاعمي في نفي المشكوك فيه بالاصل بل يمكنه الحكم
بنفي المشكوك فيه في بعض الاحيان للاعمي الحكم بنفيه وذلك لان الحقيقة المتشرعة اما ان تكون كاشفة عن المستحدث في زمان الشارع اولا وعلى الثاني يلزم
على القول بالصحيح عدم الاستدلال بالامارات على بطلان الاعمي واثبات الصحيح وهو بديهي الفساد كيف ولو لم يتمسك بها فمن اين يمكنه اثبات الصحيح وبطلان
الاعم وعلى الاول فاما ان يكون الصدق بدون المشكوك فيه متحققا عرفا ام لا وعلى الاول يكشف عن عدم دخول المشكوك فيه في المستحدث وفي المطلوب
ويلزمه القول بالصحة وان لم يكن اطلاق في البين بخلاف القول بالاعم فان الصدق عنده لا يستلزم الصحة ولا يمكنه القول بها الا فيما وجد الاطلاق في البين وعلى
الثاني فلا يكون الصغرى اي الصدق ثابتة ولا يمكن الحكم بنفي المشكوك فيه بظاهر اللفظ سواء قلنا بالصحيح او الاعم والجواب عنه ان القائل بالصحيح يجعل العرف المتشرعة
كاشفا عن المستحدث ان وجد الصدق على وجه الحقيقة وهو ممنوع كما يقول لا نصدق الصلوة بدون السورة او بدون الحمد او بدون كل جزء من اجزائها او من شرايطها
مجازي وصدق الحقيقي موقوف عنده على تعيين نفي المدخلية من جانب الشارع ويقول القائل بالاعم انه حقيقي وح ففي مقام الشك لو حصل الصدق عند القائل
بالصحيح يكون مشكوكا في كونه حقيقيا او مجازيا بخلاف الاعمي فانه يقول بكونه حقيقيا فتدبر لا يقال يمكن نفي الثمرة بوجه اخر بل الحكم بنفي المشكوك بالاصل على
مذهب الصحيح دون الاعم لان في مقام الشك يمكن نفي المشكوك باصالة عدم التفات الواضع في الموضوع له وح فعلى مذهب الصحيح ايض تثبت الصغرى اعني هذه
صلوة بدون المشكوك بالاصل ويثبت الصحة بالتلازم بين الموضوع له والصحة على مذهب الصحيح دون الاعم بل لا بد له من الحكم بالصحة بدليل اخر من اصالة عدم التقييد ان كان اطلاق
وان لم يكن فيكون مجملا لانا نقول التمسك بالاصل في ماهيات الالفاظ ولو كانت مركبات خارجية غير صحيح لان دخول الاركان الخمسة في الصلوة قطعي لكنه قطعي في الجملة
من انها نفس الموضوع له او جزئه بناء على كون المركب هو الستة فيرجع الشك في ان الاركان لا بشرط كانت موضوعة له او بشرط شيء اعني مع الجزء او الشرط والقطع حاصل
باحد القيدين في نظر الواضع مع عدم المعلومية فيكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل على ان بناء العقلاء في الشك في الموضوع له على الاجمال والاحتياط الا على البناء
باصالة عدم الالتفات فتدبر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الشك الذي يمكن للقائل بالاعم التمسك بالاطلاق على نفيه دون القائل بالصحيح انما هو في موارد منها الشك
في اصل المدخلية سواء ثبت وجوبه في الصلوة على سبيل النفسية مع الشك في المدخلية او ثبت وجوبه في الجملة مرددا بين النفسية والمدخلية من الشرطية او الجزئية
او الركنية او لم يثبت وجوبه اصلا مع احتمال كل منهما او احتمال المدخلية الصرفة مع العلم بعدم النفسية ومنها القطع بالمدخلية مع الشك في ان مدخليته وجودا او عدما هل يكون
منحصرا بحال العمد او يكون اعم فعلى مذهب الاعمي يتمسك بالاطلاق على نفي المدخلية في حال السهو لان القدر المتيقن الثبوت من التقييد هو حال العمد ومنها القطع بالمدخلية
عمدا او مطلقا مع الشك في كونه توصليا او تعبديا مشروطا بالنية فالاعمي يتمسك بالاطلاق على نفي اشتراط النية وان اثبتنا ان الاصل في الاوامر اشتراط النية وهو
اقوى من الاطلاق كما سيجيء توضيحه في المباحث الاتية ولكنه قد يكون الاطلاق معتضدا بشيء يكون اقوى ويلزمه الحكم بنفي الشرطية بخلاف مذهب القائل بالصحيح هذا
اذا لم يكن اجماع مركب بين المباشرة النفسية واشتراط النية والا يثبت الاشتراط كما يثبت الاشتراط على مذهب القائل بالصحيح لان الامر دال على اشتراط المباشرة ويثبت
اشتراط النية بالاجماع المركب قلب الاجماع بان الاطلاق دال على نفي شرطية النية ويثبت نفي شرطية المباشرة بالاجماع المركب فاسد لكون دلالة الامر على المباشرة النفسية
من باب الظهور والتصرف فيه مجاز ودلالته على نفي شرطية النية انما يكون من باب الاطلاق والتصرف فيه بتقييده وهو اولى ولو لم يكن اقوى لم يكن الامر بالعكس ويكون
مجملا على المذهبين فتدبر وكذلك لو حصل الشك في ان ايقاعه هل يشترط ان يكون على وجه الاباحة ام لا فيتمسك القائل بالاعم بالاطلاق على نفيه حتى يثبت عدم جواز
اجتماع الامر والنهي او كون النهي موجبا للفساد واما لو حصل القطع بالمدخلية عمدا او مطلقا مع الشك في الدخول على الجزئية او الخروج عنه الى الشرطية فلا يصح التمسك
بالاطلاق لتساويهما في جهة التقييد هذا فيما تحقق الشرائط الاربعة الموجبة لصحة التمسك بالاطلاق واما فيما لا يصح فيكون مجملا ويكون المرجع الى الاصل العقلي
فهو لزوم الاحتياط او البرائة كما سيجيء تحقيقه في الادلة العقلية انشاء الله تعالى اصل لا ريب ان المقصود الاصلي هو تعيين المرادات لا سيما مراد الشارع من الالفاظ
الموجودة في الكتاب والسنة وهو لما كان واحدا بالاصل واتفاق المخطئة والمصوبة لبطلان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وعدم اختلاف الاحكام باختلاف الاصطلاحات
على المذهبين كما سيجيء في التخطئة والتصويب لم يكن المراد هو العرف المتاخر من زمان الخطاب بالاجماع والضرورة والتكليف بما لا يطاق لعدم تخيل المخاطبين الاصطلاحات
المتجددة بعده ولزوم الاغراء بالجهل لخلو الالفاظ عن القراين فيكون المراد هو العرف الموجود في زمان الخطاب وح لو كان مع القرينة المعينة فلا اشكال ولو كان بدونها
فيجب الحمل على الحقيقة لما حقق في محله ومعه لو كان للفظ ماهية حقيقية واحدة من دون نقل ولا تعدد ولا اصطلاح من الشارع كالماء والارض والسماء فيحمل عليها
بلا اشكال وكذا في صورة الشك في الاتحاد والاختلاف والنقل لاصالة عدم النقل وعدم التعدد واما في صورة القطع بالاختلاف والنقل فلو كان النقل
من تصرف الشارع كالحقايق الشرعية فيحمل عليها باجماع الكل سواء وافق عرف المخاطبين ام لا ولو لم يكن للشارع فيه تصرف فلو كانت الحقيقة الموجودة في زمان
التكلم واحدة معلومة من دون الاختلاف بين المتكلم والمخاطب والبلد فيحمل عليها بالخصوص ولو كانت متعددة معلومة ناشية من واضع واحد او متعددة مع تسليم كل
لوضع الاخر كالمشتركات اللفظية لا من حيث الاصطلاحات مع عدم التسليم فيحمل عليها بالاجماع ويجمل في المراد ولو كانت متعددة باختلاف الاصطلاحات من المتكلم
والمخاطب والبلد فيعنون بتعارض عرف المتكلم والمخاطب والسائل والمسؤل ولو كان التعدد والاختلاف بسبب النقل الحاصل من تصرف العرف العام مع الشك في بدوه
من انه قد استقر قبل زمان الشارع او فيه وقبل التكلم حتى يحمل على العرف او استقر بعد زمان التكلم حتى يحمل على اللغة فيعنونون بتعارض العرف واللغة كما سيجيء وتحقيق

الكلام

الكلام في المقام بحيث ينكشف النقاب عن وجه المرام يقتضي التكلم في مطالب ثلثة الاول فيما اذا كان للشارع فيه اصطلاح وقد مر حكمه و

## المقام الثاني

في تعارض عرف المتكلم والمخاطب لا يخلو من اقسام لانه اما ان يحصل العلم بكون عرف المتكلم موافقا لعرف المخاطبين على فرض التعدد ولعرف المخاطب على فرض كونه واحدا او يحصل العلم بكون عرف المتكلم موافقا لعرف بعض المخاطبين دون بعض اخر او يحصل العلم بكون عرفه مخالفا لعرف كل المخاطبين كان يكون المتكلم روميا والمخاطب شيا او يحصل الشك في الاتحاد والتخالف اما الاخير فيحمل على الاتحاد للاصل وبناء العرف والاجماع واما الاول فلا اشكال فيه واما الثاني فيجيء الكلام فيه واما الثالث فاختلفوا فيه فذهب بعض الى تقديم عرف المتكلم وذهب بعض الى تقديم عرف المخاطب وذهب بعض الى تقديم عرف البلد الذي يحصل التكلم فيه وذهب بعض الى التفصيل بين الاوزان والمقادير وغيرهما من تقديم عرف البلد على الاول وفي غيره هو احد الاقوال فاستدل على تقديم عرف المتكلم بان الناس قد استمرت عادتهم على تكلمهم بمقتضى اصطلاحهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في المحاورات الا لقصد التعليم وامثاله ولا يكون من باب ان الحمل على عرف المخاطب مستلزم للتجوز وذكره بدون القرينة غلط كما نسب هذا التوهم الى بعض وذلك لان هذا الاستعمال يكون من باب التبعية في الاستعمال كما يتكلم العرب في بلد العجم بالعجمي وبالعكس ولا يكون هذا مجازا لانه استعمال في الموضوع له عنده او عند مخاطبه من حيث هو موضوع له واستدل على تقديم عرف المخاطب بان الغرض الاصلي حصول التفهيم للمخاطب والمفروض كونه يفهم من اللفظ المجرد هو اصطلاحه ويكون ارادة غيره في حقه من دون القرينة اغراء بالجهل ومستلزما للاضلال والحق هو التفصيل وبطلان اطلاق القولين وتوضيحه يقتضي رسم مقامين

## المقام الاول

فرض الكلام بالنسبة الى حال المتكلم والمخاطب مع قطع النظر عن حال البلد فنقول اما ان يحصل العلم بجهل المتكلم بمخالفة عرف المخاطب والمراد بالجهل هو عدم الالتفات او الالتفات بالعدم او يحصل العلم بكونه شاكا فيها او يحصل العلم بعلمه بها او يكون حال المتكلم مشكوكا والاخير يحمل على صورة الجهل على فرض عدم امكان الفحص لاصالة عدم العلم وعلى الاول يحمل على عرف المتكلم مطلقا لانه لا يتوافق اصطلاح المخاطب وكون الظاهر عنده من اللفظ المجرد هو هذا المعنى فلو اراد غيره فيلزم الاغراء بالجهل باعتقاده وهو فاسد واما الثاني اعني صورة الشك فيجب عليه نصب القرينة لشكه في حصول التفهيم للمخاطب واما الثالث فاما ان يحصل العلم بعلم المتكلم بعلم المخاطب بالمخالفة او يحصل العلم بعلمه بجهله بها او يحصل العلم بكونه شاكا فيه او يكون حال المتكلم مشكوكا والاخير يحمل وعلى الثاني يحمل على عرف المخاطب لان المتكلم معتقد بجهل المخاطب باصطلاحه وكون الظاهر من اللفظ عند المخاطب هو اصطلاحه ولو اريد مع ذلك من اللفظ اصطلاح المتكلم يكون اغراء بالجهل واما الثالث اعني صورة كونه شاكا فيجب عليه نصب القرينة ان كان مقصوده البيان لا الاجمال لان مقصود المتكلم تفهيم المخاطب شيئا مخصوصا ولا يكون عالما بحصوله له من ذكر اللفظ بدون القرينة لاتفاق ويجوز له اجراء اصالة عدم علم المخاطب بمراد اصطلاح المخاطب لانا نقول اجراء الاصل مع امكان الفحص غلط جزما ولا يكون عادة العقلاء قطعا ولو لم يجد القرينة على هذا الفرض يجب التوقف لعدم الترجيح في البين واما الاول فاما ان يحصل معه العلم بعلم المتكلم بعلم المخاطب بعلم المتكلم ما لتعدد او يحصل العلم بعلم المتكلم بكون المخاطب شاكا فيه او يحصل العلم بكون حال المخاطب مشكوكا عند المتكلم من هذه الجهة او يكون حال المتكلم ايضا مشكوكا لنا وعلى الثلاثة الاخيرة يجب التوقف لعدم الدليل على الترجيح وعلى الثاني يجب الحمل على عرف المتكلم لان المتكلم معتقد بجهل المخاطب بعلم المتكلم ومعتقد باعتقاد المخاطب باعتقاد المتكلم وحدة الاصطلاح اعني اصطلاح المتكلم وكون الظاهر من اللفظ عند المتكلم اصطلاحه وكون اصطلاح المخاطب عنده مجازا ولو اراد من اللفظ اصطلاح المخاطب يكون اغراء بالجهل في اعتقاد المتكلم ولا يصدر من المتكلم العاقل وعلى الاول فاما ان يحصل للمتكلم العلم بعلم المخاطب بالتعدد او يحصل له العلم بعلم المخاطب بعلم المتكلم بجهل المخاطب بالتعدد او يكون حاله مشكوكا عند المتكلم وعلى الاخير يجب على المتكلم نصب القرينة ومع عدمه يجب التوقف لما مر وعلى الثاني يجب الحمل على عرف المخاطب لان المتكلم معتقد بان المخاطب معتقد بان المتكلم معتقد بان المخاطب معتقد بوحدة الاصطلاح وهو اصطلاح المخاطب فذكر اللفظ وارادة الاصطلاح عنده اغراء بالجهل في اعتقاد المتكلم وعلى الاول وهو اجتماع العلوم الاربعة يجب عليه نصب القرينة ولو لم توجد فيجب التوقف لعدم الترجيح ولا يخفى ان ما ذكرنا في تقديم عرف المخاطب باعتبار علم المتكلم بجهل المخاطب انما هو اذا لم يحصل العلم للمتكلم بحصول العلم للمخاطب في زمان الحاجة وقبلها والا فلا يحمل عليه

## المقام الثالث

اعني فرض الكلام مع ملاحظة حال البلد فلا يخلو صور الاختلاف من اقسام الاول موافقة عرف المتكلم والمخاطب مع اختلافهما لعرف البلد الثاني مخالفة العرفين مع مخالفتهما لعرف البلد الثالث مخالفة العرفين مع مخالفة احدهما لعرف البلد دون الاخر الرابع مخالفة العرفين مع موافقتهما لعرف البلد والاخير فرضه نادر ويعلم حكمه من سائر الاقسام واما الاول ففي صورة العلم بجهل المتكلم بالمخالفة يحمل على عرف المتكلم والمخاطب ويظهر سره مما مر وفي صورة العلم بعلم المتكلم بجهل المخاطب بها يحمل على عرف المخاطب والمتكلم وفي صورة العلم بعلم المخاطب بعلم المتكلم بجهل المخاطب بها يحمل على عرف المتكلم والمخاطب في صورة اجتماع العلوم وبعض صور الشك مما الذي مر وكان اللازم فيه هو التوقف يكون هنا ايضا على التوقف لو لم تحصل قرينة خارجية عن عادة او غلبة الاستعمال او عهد او غيرها ويظهر سره مما مر نعم الغالب وجود القرينة على ارادة عرف البلد في الموازين والمقادير وفي غيرهما غيره ولكن في الاكتفاء به في محل الشك مشكل وان كان اعتباره في الموازين والمقادير لا يخلو عن قوة واما الثاني فبالنسبة الى عرف المخاطب والمتكلم فما مر وبالنسبة الى البلد ايضا ما مر وكذا الامر في الثالث هذا فيما كان المتكلم هو غير النبي والائمة واما لو كان هو النبي او الامام ففيما قلنا بتقديم عرف المتكلم اعني صورة جهله بالاختلاف فيتفرع على مسئلة اخرى وهو ان علمهم في الموضوعات هل يكون ارادياً او فعلياً فلو كان من الاول كما هو الحق فيكون كالسابق ولو كان من الثاني فيتفرع من الاقسام صورة جهل المتكلم واما لو كان المتكلم هو الله تعالى فيحمل على عرف المخاطب مطلقا لانه لم يكن له اصطلاح وح لو كان واحدا فالامر ظاهر ولو كان متعددا فمع عدم القرينة يكون مجملا اذا عرفت ذلك فاعلم ان القائل بتقديم عرف المتكلم باعتبار عادة الناس على تكلمهم بمقتضى عرفهم ان كان مراده فيما لم يظهر الاختلاف فهو مسلم لكنه خارج عن محل الكلام وان كان مراده مطلقا حتى فيما قلنا بتقديم عرف المخاطب او لزوم التوقف فممنوع وكذا من قال بتقديم عرف المخاطب لا يصح اطلاق كلامه كما عرفت وكذا القول بتقديم عرف البلد من حيث هو مطلقا فاسد وان كان مراده باعتبار القرينة والغلبة فيما افادت الظن فهو في موضعه مسلم ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الكلام ابتدائيا او مسبوقا بالسؤال هذا فيما كان عرف المتكلم مخالفا لعرف المخاطبين مع كون المخاطبين متفقا في الاصطلاح واما مع كون المخاطبين ايضا مختلفا في الاصطلاح ففيما قلنا

في تعارض عرف المتكلم والمخاطب

بالتعدد

بعلم المتكلم

في تعارض عرف المتخاطب وعرف البلد

بتقديم عرف المتكلم اعني فيما لو كان جاهلا فلو كان جاهلا عن اصطلاحات المخاطبين كلا فيحمل على عرف المتكلم ولو كان جاهلا عن بعض دون الاخر فالاصطلاح المجهول عنده لم يمكن ارادته قطعا واما الاصطلاح المعلوم عنده فلو كان واحدا فيظهر حاله مما مر واما لو كان متعددا فمع اجتماع العلوم التي مرت يحمل على عرف المتكلم لان الحمل على اصطلاح مجموع المخاطبين كلا ما بالنسبة الى اصطلاحهم فاسد وذلك لعدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لبطلان تعدد الحكم والاختلاف بمحض الاختلاف في الاصطلاح في الموضوع الواحد من جهة واحدة سيما في حكم الشارع وهو قرينة للمخاطب على ارادة اصطلاح المتكلم والحمل على اصطلاح بعض المخاطبين دون بعض تحكم وارادة المتكلم اياه اغراء بالجهل والحمل على مقام الاجمال مخالف للاصل لان الاصل البيان واما في صورة الشك الذي حكمنا بالتوقف فيجب هنا ايضا ويكون الكلام مجملا واما فيما قلنا بتقديم عرف المخاطب كما لو كان المخاطبون جاهلين بالاختلاف كلا او بعضا بالنسبة الى هذا البعض بشرط كون هذا البعض ايضا مختلفين في الاصطلاح وكذا فيما لم يكن للمتكلم اصطلاح والتفصيل لامر بارادة اصطلاح المخاطبين مع الاختلاف بينهم في الاصطلاح فلا يصلح الاستعمال بدون نصب القرينة عقلا فلا يتحقق من الحكيم الا في مقام الاجمال لبطلان جميع احتمالاته من ارادة جميع الاصطلاحات وبعضها فلو فرض تحققه فهو مجمل اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلامة ره قال في التهذيب ان تعددت العرف فيه حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عليه عندها واحتج عليه بوجهين الاول ان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف الظاهر من دون قرينة وهو قبيح الثاني انه لولا ذلك لوجب الحمل على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او على جميعها او على معنى خارج عنها والاول باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح والثاني باطل بالضرورة والثالث ايضا باطل بالبداهة ومعه يتعين ما قلنا وانت بعد التامل فيما قلنا تعرف بطلان الوجهين وان قلنا بتعميم الخطاب لان الخطاب وان سلم شموله للغائبين والمعدومين الا ان المقصود من الخطاب هو عرف المشافهين فيجب على غيرهم تحصيله لبطلان تعدد حكم الله واستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بل وان قلنا بالتصويب لان النزاع في وحدة الحكم وتعدده انما هو في الحكم المتاصل كما سيجيء في بحث الاجتهاد والتقليد وتوضيح فساد الوجهين ان فرض الكلام اما ان يكون مع جهل المتكلم باختلاف اصطلاح المخاطبين او يكون الكلام مع فرض علم المتكلم بجهل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات ويكون الكلام مع فرض اجتماع العلوم او يكون الكلام مع فرض الشك وكلها فاسدة اما الاول فلان المتكلم يريد من اللفظ ظاهره باعتقاده واعتقاده هو اصطلاحه وفهم المخاطب اللفظ شيئا لا يوجب ارادة المتكلم اياه وكونه مكلفا به وليس كذلك بل معذور لاجل جهله واما الثاني فلمنع تحقق استعمال اللفظ بدون القرينة في هذه الصورة لان ارادة اصطلاح كل من المخاطبين في حقه يوجب استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ويوجب تعدد الحكم في موضوع واحد من جهة واحدة وهو مستلزم لاتصاف الشيء الواحد بالصفات المتعددة المتضادة او نفي تبعية الحكم وبطلان كل الاحتمالات بديهي وارادة اصطلاح واحد موجب للاغراء بالجهل وهكذا الى اخر الاحتمالات وفهم المخاطب من اللفظ شيئا باعتبار جهله لا يوجب ارادة المتكلم اياه كما مر وعلى فرض تسليم تحققه يحصل القطع بكون المتكلم في مقام الاجمال لاجل مصلحة وذلك لكون بطلان ساير الاحتمالات بديهيا ومن المصالح القاء الكلام ليفهم العبيد انهم ارادوا طلب شيء يعرفوا على الاشتغال وينتقلوا من عدم الالتفات الى الالتفات ولم يتعرفوا لكنه في تعيينه لما كان موجبا للمفسدة من التقية وغيرها فلا يعينه واما الثالث فلوجوب الحمل على اصطلاح المتكلم لبطلان ساير الاحتمالات كما مر واما الرابع فللزوم التوقف وعدم الدليل على الترجيح اذا عرفت ذلك فاعلم انه يظهر من بعض المتاخرين ميله وادعاء الاجماع على الحمل على اصطلاح المتكلم في الصورة المفروضة اعني فيما كان المخاطبون مختلفين في الاصطلاح حيث قال في رد ما استدل به العلامة ره واما مع التعدد فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم وهو ايضا باطلاقه فاسد لان من الصور هو صورة علم المتكلم بجهل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات والحمل على اصطلاح المتكلم اغراء بالجهل باعتقاده ومما ذكرنا ظهر الكلام فيما لو فرض كون المتكلم ممن لم يكن له اصطلاح فان اصطلاح المخاطب لو كان واحدا فالامر ظاهر ولو كان متعددا فاللازم نصب القرينة ومع عدمها يجب التوقف فتدبر واما القسم الثالث اعني صورة كون عرف المتكلم موافقا لبعض المخاطبين دون بعض ففي صورة جهل المتكلم بالاختلاف يحمل على اصطلاحه والسر واضح مما مر وكذا في صورة اجتماع العلوم للغلبة لان الغالب فيه انما هو ارادته اصطلاحه المشارك مع البعض وان شئت فانظر الى تكلم السلاطين مع وزرائهم وكذا غيرهم وكذا الامر فيما لو علم المتكلم بعلم المشاركين له بالاختلاف وبجهل ساير المخاطبين واما في صورة علمه بجهل الكل فاللازم نصب القرينة للمراد وللاختلاف وتكليف المشاركين بتعليم غيرهم وكذا الامر في صورة الشك وينبغي التنبيه على امرين الاول انه لو كان للفظ حقيقة عرفية عامة وعرفية خاصة كلفظ الكلام فهل يحمل على الاول او الثاني قال بعض المتاخرين ان المستعمل لو كان من الاول فيحمل على الاول ولو كان من الثاني فعلى الثاني فلو كان مشكوكا فلا يبعد ترجيح الاول نظرا الى الغلبة وهو فيما لم يثبت كون المخاطب في الاول من اهل العرف الخاص وفي الثاني من اهل العرف الخاص وفي الثاني من اهل العرف العام فكلام متين والا ففي اطلاقه نظر ويظهر سره مما مر الثاني انه لو كان للمتكلم في اللفظ اصطلاح ومنع كون اصطلاح المخاطبين هو العرف العام فبعد تعليمه الوضع واطلاعه بكون المخاطبين مطلعا به فلو تكلم بهذا اللفظ مجردا عن القرينة فالظاهر الحمل على اصطلاحه وكون بناء العرف والعادة عليه سيما فيما كان المتكلم صاحب احكام واصطلاحات جديدة كالشارع المقدس فيه لا اشكال فيه ولذا اجمع العلماء في حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعنى الشرعي من دون ملاحظة بعض الامور واما قبل تعليمه الوضع وعدم اطلاعه باطلاع المخاطبين به يحمل على العرف العام بلا اشكال وسره واضح

## المطلب الثاني في تعارض العرف واللغة

في تعارض العرف واللغة

اختلفوا فيه فذهب بعض الى الاول وبعض الى الثاني وبعض الى التوقف وتوضيح المقال يقتضي تحرير محل النزاع واقسامه وهو ان اللفظ لو علم كونه موضوعا في العرف العام لمعنى مع كونه موجودا في اللغة قبل زمان الشارع وموضوعا فيها فاما ان يعلم كونه موضوعا لغير هذا المعنى العرفي او يعلم كونه موضوعا فيها للمعنى العرفي او يكون مشكوكا والثاني خارج عن المقام واما الثالث فاما ان يعلم الوحدة فيها مع الشك في التعيين من انه العرفي او غيره او يعلم التعدد مع الشك في التعيين او يكون هما مشكوكين اما الاول فيحكم بكونه هو العرفي لاصالة عدم التعدد والنقل لا يقال هذا معارض باصالة تاخر الحادث لانه مستلزم لتعدد الوضع ونقله وهما مفقودان لكونهما موضوعين والمقابل حكميا واما الثاني فيحكم بكون المعنى العرفي احد معانيه فيه وكان باقيا لاصالة عدم الوضع الثالث وعدم النقل الكلي وهما مقدمان على اصالة التاخر واما الثالث فالتعدد منفي باصالة عدم التعدد والعرفي متعين فيه باصالة عدم النقل فيكون النزاع في الاول اعني العلم بكون الموضوع له في اللغة مغايرا للموضوع له في العرف فيتصور على اقسام فمع القطع بهجر اللغة قبل زمان الشارع يحمل على العرف للاختصاص ومع العلم بالبقاء في زمان الشارع فاما ان يعلم زمان التكلم وبدو حدوث العرف او يكونان مجهولين والاول معلوما والثاني مجهولا او بالعكس في الاول واضح مع تقدم زمان التكلم مقدم للغة ومع تقدم العرف يقدم العرف والثالث يحمل على اللغة لاصالة البقاء وتاخر بدو العرف والرابع يحمل

على العرف لاصالة تأخر التكلم بقي الكلام في الثاني اعني المجهولين وصورة الشك في بقاء اللغوي في زمان الشارع مع جهل زمان التكلم وبدء حدوث العرف كما هو الغالب
والحق هو تقديم اللغة وذلك لوجوه الاول ان اصالة التأخر في كل منهما معارضة باصالة التأخر في الاخر ويبقى اصالة بقاء الوضع الاولي في زمان التكلم مقتضيا
لحمله على اللغوي سليمة عن المعارض وذلك كالجسم المايع المشكوكة النجاسة الواردة على الجسم الطاهر الثاني ان الكلام انما هو في اللغة المدونة في زمان الائمة عم من
كان مستقرا قبل زمان الشارع وفي زمانه واستمر الى زمان التدوين وكان حدوث العرف بعده او كان اخبار المدون عن زمان قبل الشرع وكان مهجورا في زمان الشرع
المدون وكان العرف مستقرا فيه واستمر الى زمان المدون وبعده ولا ريب ان المتبادر من قول المدون اللفظ موضوع لذلك هو الاخبار عن كونه موضوعا في زمانه في الحقيقة
الموجودة في عرفه لا عن الحقيقة المهجورة فيه مع ان غالب اخبارهم يكون من اجتهاداتهم في المحاورات وهو موقوف على المحاورات والحقايق الموجودة في زمانه لا المهجورة فيه بعدم
تبينها في المحاورات من التبادر وعدم صحة السلب وساير الامارات ولا يمكنه الاجتهاد في المحاورات السابقة عن الشرع فكيف يكون اخباره عن الحقيقة المهجورة في زمانه ومعه
لو كان هي الحقيقة الموجودة قبل زمان الشرع وفي زمانه واستمرت الى زمان المدون فهو المطلوب لا يلزم النقل ثلث مرات النقل عن اللغوية الى العرفية في زمان الشارع
ثم نقله منها الى اللغوية في زمان المدون ثم نقله منها الى العرفية بعده وهو مما ينفيه الوجدان ولم يقل به احد الثالث ان مقصود المدون بيان معاني الالفاظ ليكون
مرجعا في استنباط مرادات الشارع في الكتاب والسنة للعلماء والمستنبطين ولذا صار مرجعا لهم في الاستنباط مع عدم الردع من احد الائمة ولو كانت المدونات مهجورة
في زمان الشارع فينافي بيانها غرضهم وصيرورتها مرجعا للعلماء من البدو الى الختم بل لو كانت مهجورة وكانت العرف موجودة فيه لكان اللازم بيانها وردها المهجورة
لانها تكون مجازات فيه مع انه لو كان كذلك لبينوا وصرحوا عليه لرفع التدليس والاغراء نعم لو بينوا المعاني العرفية عند بيان الموضوع له دون اللغوية او ذكروا اللغوية على
وجه المجازية لتعين العرف ولو ذكرهما معا على وجه يدل على حقيقتهما فيحكم بالاشتراك التعيني فيه ولو كان مجملا فيحكم باللغة للاصل كما مر الرابع انه لا ريب بعد ورود
الامر بين حمل كلام الشارع على العرف القريب من زمانه اعني العرف في زمان المدون والعرف الذي بايدينا يكون العرف القريب اولى لاستبعاد مخالفة عرف الشارع مع العرف
القريب اليه مع موافقته للعرف البعيد اليه الذي بايدينا الخامس الاستقراء بان اللغات اغلبها باقية مستمرة وفيه انه في غير المنقولات مسلم ولا يجدي للقطع بتحقق النقل في
المنقولات مع الشك في بدوه فمصادرة وللقول بتقديم العرف وجوه الاول الاستقراء بان الغالب استقرار العرف في زمان الشرع وندرة استقرار النقل في العرف العام
بعد زمان الشرع وفيه انه في الالفاظ الشرعية مما فيه تصرف من الشارع على القول بالوضع التعيني مسلم لكن لا يجدي فيما لم يكن للشارع فيه تصرف وكان التصرف من العرف العام
والاستقراء في افراد صنف لا يقتضي ولا يوجب الظن بالحاق صنف آخر بل يقتضي الحاق الفرد المشكوك من الصنف الاول باغلب افراده كما سيجيء توضيحه في الاستصحاب وان كان
المقصود دعوى الغلبة في الالفاظ الغير الشرعية مما فيه تصرف من العرف العام فهو مصادرة مع انه في حد ذاته نادر ولغلبة الاتحاد بين اللغة والعرف العام معا
بالاستقراء في طرف المقابل ويكون ما ذكرنا سليما عن المعارض الثاني بناء العلماء على عدم الفحص في الالفاظ المعلومة المعاني في ... حال اللغة ولو كان الحمل على
اللغة مقدما لوجب الفحص حتى يعلم عدم المخالفة حتى يحمل فيه اولا منع بنائهم على عدم الفحص ولذا ما من مستنبط ما كتاب لسنة الاوله كتاب لغة او لغات يتفحص عن حال اللغة
في محتمل المخالفة مع العرف وثانيا سلمنا لكن لما كان غالب الالفاظ متحدا مع اللغة فيحصل الظن بعدم الاختلاف في الاغلب فيجوز ان يكون الحمل على اللغة او لزوم الفحص
عند شروط ظهور المخالفة بناء على حجية الظن بالاتحاد من دون لزوم الفحص في الموضوعات الثالث الشهرة وفيه منع افادتها الظن سلمنا لكنها يوجب الظن لو لم يكن مدركها
معلومة الفساد وهو كما تمسكوا به هو الاستقراء والغلبة وقد عرفت فسادهما على انها لا تكون قابلة للمعارضة مع ما ذكرنا على ان بعد المعارضة يبقى الاصل سليما عن المعارض
وبعضهم عللوه بان العرف كالناسخ فيقدم وفساده غني عن البيان لان النسخ بعد زمان الشارع لا يجوز بخلاف النقل والقول بالتوقف انما كان لاجل تعارض الادلة ولا وجه له
لما ذكرنا من تعين تقديم اللغة بما ذكرنا وفساد ما ذكروه لتقديم العرف ثم ذكروا من ان بعد تعذر العرفي فيما نحن فيه على القول به او اللغوية على القول به فيما نحن فيه وفي مقابل
الشرع على القول بعدم الحقيقة الشرعية والشرعي في الشرعيات على القول به هل يتعين الحمل على اللغوية في الاول والعرفية في الاول من الثاني والشرعي في ثانيه واللغوية
في الثالث اولا وبعضهم قال به والحق في الثاني الاول من الحمل على العرفية وفي الثاني من الثاني الحمل على الشرعية لكون الغالب في النقل التعيني الموجب لكثرة الاستعمال فيه
الموجب لتبادره بين المجازات واما الاول والثالث فتعذر الحقيقة فيهما لا يوجب تبادر الحقيقة المهجورة لكونها حينئذ مجازا كساير المجازات مع ندرة الاستعمال بل بالهجر ولذا
صارت مهجورة والمناط في الاقربية هو ما يتبادر في العرف من بين المجازات لكثرة الاستعمال او غلبة الوجود لا قرب الماهية كقوله لا صلوة الا بطهور في الحمل على نفي الصحة
ولا كونه اعظم بحسب المقصد كقوله حرمت عليكم الميتة في الحمل على الاكل كما قال بهما ايضا بعض لان المناط على فهم العرف لا على التدقيقات كما سيجيء في تعارض الاحوال
ولئن سلم الاخير فللتبادر لا لكونه اعظم مقصودا لعدم الملازمة فتدبر **اصل في تعارض الاحوال** لو كان اللفظ مجردا عن القرينة فيحمل على الحقيقة كما عرفت ولو كان مع
القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مع عدم كونها معينة للمراد فان كان المجاز متحدا فلا اشكال في حمله عليه حذرا عن اللغوية واستعمال الفاسد وان كان متعددا فهيهنا
صور يعبر عنها عند الاصوليين بتعارض الاحوال فقد وقع التشاجر في ترجيح بعضها على بعض وتنقيح المقام فيه يقتضي التكلم في المقامين الاول في بيان الامور التي يمكن
بها ترجيح بعض المجازات على بعض اعلم ان بعد تعذر الحقيقة وعدم القرينة على التعيين فاما ان يكون بعض المجازات اقرب من بعضها او لا وعلى الثاني فاما ان يكون بعض
المجازات اكثر استعمالا من الاخر حتى يحصل به الظن بارادته بالنسبة الى مجاز اخر ام لا وعلى الثاني فاما ان يكون بعضها موافقا للاصول العدمية بالنسبة الى الاخر ولو
بالاقلية ام لا اما الاول اعني الاقرب فاما ان يكون عرفيا بمعنى سبق ذهن العرف اليه بعد تعذر الحقيقة وكون علمهم عليه وذلك كاضمار الاهل في قوله واسئل القرية
مع انه يمكن حمل القرية على الاهل مجازا او جعله مشتركا لفظيا بين الحال والمحل وكحمل الاسد على الحيوان المفترس في قوله رايت اسدا يرمي مع امكان الاضمار فيه اعني
يرمي صاحبه هكذا او يكون اعتباريا بمعنى كونه اقرب بالحقيقة مع عدم سبق ذهن العرف اليه وعدم كون علمهم عليه وذلك كقوله عم لا صلوة الا بطهور على
مذهب الاعمي فان حمل السلب على نفي الحقيقة مستلزم للكذب والاقرب اليه هو الحمل على نفي الصحة لكونه نفيا للمرتبتين نفي الصحة والكمال بخلاف حمله على نفي
الكمال فانه نفي لمرتبة واحدة والاول اقرب الى نفي الحقيقة المستلزمة لنفي المراتب الثلثة اعني الوجود والصحة والكمال لكن سبق ذهن العرف اليه مشكوك اما

القرينة المعينة للمراد فلا اشكال في الحمل عليه واما لو كان مع

في تعارض الاحوال

الاقربية العرفية فلا اشكال في حجيتها وذلك لان بعد كون بناء العرف عليه تشمله الاية وتكون ارادة غيره مع عدم نصب القرينة اغراء بالجهل وهو لغو المتيقن من اجماعهم
على حمل اللفظ على اقرب مجازاته عند تعذر الحقيقة واما الاعتبارية فلا تكون معتبرة وذلك للاصل ولظهور الاجماع والاية لانه بعد عدم كون بناء العرف عليه
يشمله مفهوم الحصر المستفاد منها ولا فرق بين كونها مشتملة على وجوه المحسنات للكلام من البلاغة والفصاحة الا وذلك لان الشارع لم يكن في مقام بيان انما لها الفصاحة
بل كان في مقام بيان الحكم على مقتضى فهم السامعين والسائلين وهو ربما يقتضي التكلم على وجه غير الفصاحة واما الثاني اعني الظن الحاصل من الغلبة فيمكن القول بعدم حجيته
لكون تشخيص الارادة من الموضوعات الصرفة والاصل عدم حجية الظن فيها ولكن الحق ان القول بالحجية لا يخ من قوة وذلك لوجوه الاول انه لو لم يعتبر الظن فلم يكن الخبر
الواحد الخاص والمقيد والنص والاظهر معتبرا ومخصصا للعموم في الاول ومقيدا للاطلاق في الثاني وصارفا للظاهر في الثالث والرابع لكون الخبر في المقامات معينا
للارادة ولم يثبت دليل على حجية الخبر في الموضوعات الصرفة ويلزم منه العمل بعمومات الكتاب والسنة المتواترة او المحفوفة ومطلقاتها وظواهرها في مقابل الاخبار
الخاصة وهو مستلزم للقطع بالمخالفات القطعية للعلم بحجية بعض المعارضات بل كثيرها وهو خروج عن الدين مع انه لم يكن دليل على اعتبار المخصص والمقيد والمجمل
ولا مناص الا العمل بالظن ولا فرق بين الظن الحاصل من الخبر الواحد والغلبة لا عقلا ولا شرعا اما الاول فلانه ربما يكون الظن الناشي من الثاني اقوى واما الثاني فلعدم
الدليل على حجية الخبر الواحد في تشخيص الارادة دون الغلبة وتوضيح المطلب في حجية المظنة الثاني ان بعد تحقق الغلبة يكون بناء العرف عليه لان الاقربية العرفية قد تكون
حاصلة من غلبة الاستعمال وقد يكون حاصلة من غلبة الوجود وح فيشمله ما دل على اعتبار الاقربية العرفية الثالث ظهور الاجماع بل الاجماع المركب بين العمل بالظن
في تشخيص الوضع والعدم وبين العمل به في تشخيص الارادة ولكن يشترط في الغلبة كونها غلبة معتدة بها ولو حصل التعارض بين الظن الناشي من بناء العرف فلا اشكال
في تقديم الثاني لكون حجيته ما لا اشكال فيه بخلاف الاول واما الثالث فالحق اعتباره لكون حجية الاصول العدمية اجماعية وعرفية وعقلية اما الاول فظاهر ان
الاخير فلا بتناء تشخيص الارادة غالبا عليها كاصالة عدم التقييد عدم التخصيص عدم القرينة ولما انها فتدبر **المقام الثاني** في بيان صور التعارض ومعارضة
حالها من الترجيح لعدم اعلم ان بعد تعذر الحقيقة وتعدد المجازات فاما ان تكون الاحتمالات المتعددة بين افراد النوع الواحد كبين التقييدين وبين المجازين وهكذا او يكون
بين الفردين من النوعين وعلى الاول فالثاني وله صور الاول دوران الامر بين التقييد والتخصيص لا فرق بين كون حدوث الاحتمالين باعتبار التعارض بين
الكلامين او غيره وذلك كقوله اكرم العالم ولا تكرم الفساق والتقييد اما ان يكون تقييدا بالفرد المتواطي او يكون تقييدا بالفرد النادر واخراج غير النادر او بالعكس وعلى الاولين
يكون التقييد ارجح وذلك لوجوه الاول ان دلالة لفظ المطلق على الحال المخصوص او الفرد المخصوص كالعالم الفاسق في المثال المذكور متكون من باب المقدمة من حيث كونه
مما يتوقف عليه حصول المطلوب من باب حكم العقل ودلالة العام على خصوص الفرد يكون من باب الصراحة ومن باب الدلالة اللفظية والثاني اقوى فيجب ارتكاب الاول
وعليه بناء العرف الثاني الغلبة فان التقييد اغلب من التخصيص لكون الالفاظ المطلقة بالنسبة الى الاحوال او الافراد اغلب من العمومات الثالث ان التقييد اخراج
لاصل المطلوب ببعض حالاته والتخصيص اخراج لاصل المطلوب بجميع احواله والاول موافق للاصل والظاهر من الاخلاقية هذا بالنسبة الى تخصيص الاقل من النصف
واما غيره فيكون كذلك بما ذكرنا وبالاولوية هذا بالنسبة الى المطلق الذي لم يرد فيه تقييد كما فيما يشتد تقييدا فلان التقييدات لما كانت موجبة للوهن في اصل ارادة
الاطلاق فيكون اولى بالتقييد نعم يشكل الامر في صورتين الاولى كون المطلق مما ورد فيه تقييد او تقييدين والعام مما لم يرد فيه تخصيص حين الاشكال ان غلبة ما من عام
الا وقد خص تكون جارية في تخصيص حكم العموم ولا يكون غلبة ما من مطلق الا وقد قيد جارية كما لا يخفى لكن الاشكال مرتفع بان الظن الناشي من الغلبة لا يكون قابلا
للمعارضة بالظن الاقوى الناشي من الدلالة اللفظية الثانية كون العام مما ورد فيه تخصيصات كثيرة توجب الوهن في ارادة العموم مع عدم كون المطلق كذلك والظاهر فيه
التوقف لو لم نقل بالاولوية التخصيص لانتفاء اظهرية الدلالة في جانب العموم وعلى الثالث اعني صورة كون التقييد موجبا لاخراج الفرد الظاهر فالحق ان الظهور لو كان من
باب انصراف العرفائية مع كون غير الظاهر مما يصح سلب المادة منه كالانذر فالحق ترجيح التخصيص لا قوائية دلالة المطلق في ارادة الفرد الظاهر لكون التعارض قرينة
وليس دلالة العام على ارادة الفرد المخصوص بهذه المثابة ولو كان الظهور موجبا للاجمال في ارادة الكلي او الفرد بحيث لا يصح سلب ارادة احدهما فالحق ترجيح التقييد لكون
هذا مجملا بالنسبة الى ارادة فرد الظاهر دون العام فتدبر الثاني دوران الامر بين التخصيص المجاز والاضمار وذلك كقوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فيمكن تخصيص العلماء
بمن عدا زيد وحمل النهي على الكراهة وارتكاب الاضمار اعني لا تكرم والد زيد والحق ترجيح التخصيص لوجوه الاول بناء العرف وسبق ذهنهم الى التخصيص الثاني
الغلبة فان الغالب في العمومات التخصيص ليس الغالب في الحقائق ارادة المجاز او ارادة شيء محذوف بل الغالب ارادة الحقيقة الثالث اجماع العلماء الرابع ان اللفظ الموضوع للمورد المخصوص
دلالته اقوى من اللفظ الدال على اشياء من جملتها المورد المخصوص وذلك لان الدلالة في الاول كاملة بالنسبة الى شيء مخصوص في الثاني دلالة واحدة تتشعب بالنسبة الى الموارد
ويحصل فيها الضعف بالنسبة الى كل مورد يندرج تحتها ومنها المورد الذي ذكرنا لا فرق بين كون التخصيص واحدا او متعددا ما لم يصل الى اخراج النصف او الاكثر كقوله
في المثال المذكور لا تكرم عمرا والعالم وذلك لاشتراك الادلة ما لم يبلغ التخصيص الى النصف والا فاشكال لان جوازه خلافي وعلى فرض الجواز لا بد له من نكتة ظاهرة لا ينصرف اليها
العرف ما لم تظهر العلاقة العموم والخصوص لا تكون مصححة بل يكون المصحح غيره من المشابهة او غيرها ومعه يدخل في المجاز ويكون الامر مرددا بين المجازين مع انه نادر في
غاية الندرة الثالث دوران الامر بين المجاز والاضمار كقوله واسئل القرية لامكان حمل القرية على الاهل ولامكان اضمار لفظ الاهل وكقوله رايت اسدا يرمي لامكان حمل
الاسد على الرجل الشجاع ولامكان ارتكاب الاضمار اعني يرمي صاحبه وح فيه انه قد يكون الاضمار اظهر كما في الاول وقد يكون المجاز اظهر كما في الثاني وقد لا يكون ظاهرا
في البين وفي الثالث رجح بعضهم المجاز نظرا الى الغلبة وبعضهم الاضمار نظرا الى ان المجاز محتاج الى الوضع الاولي في الحقيقة والوضع الثانوي في المجاز والعلاقة وكلاهما
فاسدان اما الاول فلمنع كثرة المجاز المقابل للتقييد والتخصيص لان الغالب في المجازات هو كونه من احدهما والمجاز المقابل لهما نادر وعلى فرض كثرته لم تكن غلبة معتدة
بها واما الثاني فلان العلاقة والوضع الثانوي في المجازات موجودان سواء قلنا بترجيح المجاز او الاضمار ولا يلزم من الحكم بالاضمار عدمهما لوضوح ان العلاقة الحالية
والمحلية والمشابهة في المثالين المذكورين متحققة والرخصة النوعية ايضا ثابتة سواء قلنا بالاضمار او المجاز واما الوضع الاولي فلا يكون فرق في الاحتياج اليه بين

ارتكاب الاضمار او المجاز اما على الاول فلانه لو كان يقدر الكلام اهل القرية لما كانت القرية مهملة بل تكون موضوعة واما على الثانى فلانه يكون مجازا مستلزما للوضع الحقيقى
ايضا وهو واضح ولكن ترجيح المجاز لا يخ عن قوة من باب عدم انسباق ذهن العرف الى المقدر فى الكلام ما لم يظهر خلافه فتدبر والاحوط التوقف الى ان يعتبر ودوران الامر بين المجاز
والاشتراك وذلك كما فى قوله واسئل القرية لامكان حمل القرية على الاشتراك بين الحال والمحل والثمرة تظهر فيما لو استعمل مجردا فعلى الاول يحمل على حقيقته انا نجد وعلى الثانى
يجمل والحق فيه ترجيح المجاز لندرة الاشتراك ولاصالة عدم تعدد الوضع والقول بترجيح الاشتراك كما عن السيد المرتضى ره قد ظهر فساده فى بيان الاصل فى الاستعمال فارجع
وربما يعلل ترجيح المجاز بانه لا يستلزم الاجمال وهو انسب بالتفهيم والتفهم بخلاف الاشتراك وفيه اولا ان الاجمال فى المجاز ايضا حاصل كما لو كانت القرينة صارفة من دون
كونها معينة وثانيا انه استدلال لمى لا يفيد القطع والا لما تحقق الاشتراك واما الظن فلا يكون حجة كما عرفت وربما يرجح الاشتراك بانه ابعد عن الخطاء لانه مع القرينة
واضح ومع عدمها يتوقف وفيه انه استدلال لمى كما عرفت فتأمل قلنا والاضمار اولى من الاشتراك ايضا لما ذكرنا فى المجاز الخامسة ودوران الامر بين المجاز والنقل فالاول
اولى لاصالة عدم تعدد الوضع ولاصالة بقاء المؤانسة الاولية والغلبة وبناء العرف والقول بترجيح المجاز باعتبار اصالة عدم القرينة فاسد لكون الاصل الذى ذكرنا
موضوعيا وهذا حكميا والاول ارجح سيما بعد اعتضاده بما مر والاضمار اولى من النقل لما ذكرنا السادسة ودوران الامر بين النقل والاشتراك وذلك كقوله الطواف بالبيت
صلوة فيحتمل نقلها الى المعنى الشرعى ويحتمل اشتراكها بين المعنى اللغوى والشرعى بالاشتراك التعيينى واللازم على الاول ثبوت اشتراط الطهارة فى الطواف من باب عموم المنزلة
وعلى الثانى عدم الثبوت لاحتمال كون المراد منها هى المعنى اللغوى وربما يرجح الاول لعدم لزوم الاجمال فيه بخلاف الاشتراك وفيه ما مر وربما يرجح الاشتراك لكونه ابعد من الخطاء
ولان الاشتراك اغلب فى اللغات من النقل كما فى الحروف من من وعن وباء وغيرها وح ففاسد اما ان يكون اكثر من النقل او مساويا او اقل وعلى الاول يلزم ترجيح اكثر المعانى
على الاقل وهو قبيح من الحكيم وان قلنا يكون الواضع هو البشر وعلى الثانى يلزم الترجيح بلا مرجح والثالث هو المطلوب فى الاستدلال والجواب الاول تام من كونه استدلالا لميا الخ
وفى الاخير اولا منع غلبة الاشتراك سيما لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية وعلى فرض تسليمه انما هو فى الحروف وثانيا بانه يتم الاستدلال لو كان الواضع فى الاوضاع المتعددة فى المشترك
شخصا واحدا وهو ممنوع لجواز كونه من اشخاص متعددة بمعنى انه وضعه واضع لمعنى ووضعه واضع اخر لمعنى اخر من دون اطلاعه بالوضع الاول وثالثا انه لو تم وافاد القطع لاقتضى
عدم تحقق النقل وهو بين البطلان ولو افاد الظن فهو استدلال لمى لا يكون معتبرا والحق ان الاشتراك موافق للاصل بالنسبة الى النقل لكون النقل مستلزما لحدوث الوضع اولا
ولرفع المؤانسة منه ثانيا ولحدوث المؤانسة فى شئ اخر ثالثا بخلاف الاشتراك فانه مستلزم للوضعين ولكن فيه تامل لكون حدوث المؤانسة ورفع المؤانسة على فرض النقل من
باب اللازم والملزوم وعدهما اثنان واعتبار الاصل فى اللازم مشكل وعلى فرض تسليمه فاعتباره ممنوع لكون النقل اغلب سيما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية والاحوط التوقف
ومما ذكرنا ظهر انه فى صور التردد والمعارضة فالتقييد اولى من المجاز ومن الاضمار ومن النقل ومن الاشتراك والتخصيص اولى من النقل والاشتراك لما ذكرنا من الادلة بقى فى
المقام شئ اخر وهو دوران الامر بين النسخ وغيرها او الحوادث فى كلام الشارع لندرته فى غاية الندرة يكون غيره اولى ولا خلاف فيه لاحد اما من حيث هو هو فهو اولى من المجاز
والاضمار والاشتراك والنقل لانه قسم من التخصيص الذهن ينسبق اليه دون غيره والتقييد اولى منه لما مر فى اولويته على التخصيص اما مع التخصيص فمع تعاقب الكلامين عرفا كقوله
اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم ينسبق الذهن الى التخصيص اعنى عدم الارادة من اول الامر وكون المراد بالعموم غيره ومع الفصل بين الكلامين بزمان ينسبق الذهن الى النسخ العرفى
اعنى تجدد الرأى فى التكلمات العرفية والى النسخ الشرعى فى التكلمات الشرعية اعنى عدم ارادة المتكلم هذا الزمان من اول الامر فتدبر **الامر الثانى** فى الاول اعنى صورة دوران
الامر بين الفردين من سنخ المجاز الواحد كدوران الامر بين تقييدين فلو كان التقييدان بالفردين المتواطئين او الظاهرين او النادرين مع كون احدهما موردا فيه تقييد
وتقييدك دون الاخر لا يعقل ترجيح التقييد فيما لم يرد فيه التقييد لجريان الغلبة اعنى ما من مطلق الا وقد قيد فيه دون الاخر ولو كان احدهما موردا فيه تقييدات كثيرة توجب
اضمحلال الظن بارادة الاطلاق فالترجيح مع هذا التقييد لكونه غير دال على ارادة الاطلاق فلا منافى للتقييد بخلاف الاخر لبقاء دلالته عليه ح يصير من باب الاجمال والبيان ولو
كانا متساويين من هذه الجهات فلا ترجيح فى البين واللازم التوقف ولو كان التقييد فى احدهما موجبا لاخراج الفرد النادر فلا ريب فى ترجيح الاول ولزوم ارتكاب التقييد فى الثانى وهو
واضح هذا فى صورة دوران الامر بين التقييد واما فى صورة دوران الامر بين التخصيصين فلو كان التخصيص فى احدهما موجبا لاخراج النصف او الاكثر دون الاخر فالترجيح مع ارتكاب
التخصيص فى الثانى لعدم جواز الاول ما لم يظهر له نكتة وللغلبة ولو كان موارد احدهما اقل بالنسبة الى الاخر كقوله اكرم العلماء الا صنفهما ثم قال لا تكرم الفساق يكون الترجيح مع
ارتكاب التخصيص فى الثانى لان الموارد كلما كثرت يحصل الضعف فى الدلالة على ارادة خصوصية كل فرد ومعه يكون الاخر اقوى وهو اضعف فيجب التصرف فى الثانى ولو كان
احدهما موردا فيه تخصيص او تخصيصات دون الاخر فلا بعد فى ترجيح ارتكاب التخصيص فى الثانى لجريان الغلبة اعنى ما من عام الا وقد خص فى الثانى دون الاول ولو كانا متساويين
من هذه الجهات فلا ترجيح فى البين ويجب التوقف واما غيرهما من اقسام المجاز ككدوران الامر بين المجازين والاضمارين فلا يمكن الاحصاء والمتبع هو فهم العرف والغلبة والامارات
ولو لم يجد احدها فيجب التوقف من هذه الجهة فتدبر **اصل** اختلفوا فى دخول الوجود فى الموضوع له وخروجه على اقوال فذهب المحققون على خروجه بقسميه عن الموضوع له
كليا وذهب بعض الى دخول الوجود الخارجى فيكون الالفاظ موضوعة للموجود الخارجى وذهب بعض الى كونها موضوعة للموجودات الذهنية وذهب بعض الى كون
الكليات موضوعة للماهيات والجزئيات للخارجية وزاد بعضهم ان الجزئيات الذهنية للاشخاص الذهنية والخارجية للخارجية والحق هو الاول وخروج الوجود
بقسميه عنه وليسا بالنسبة الى الموضوع له الا كالعلم والمكان والزمان والدليل على ذلك وجوه الاول صحة تقسيم كل من اسماء الاجناس والاعلام الى الموجود والمعدوم
بقوله الانسان موجود فى الخارج او الذهن ومعدوم والثانى عدم لزوم التنقض والتكرار بذكر احد النقيضين وانه لو لم يكن كذلك يلزم التصرف فى الطلبات لانه لو قلنا بوضعها
لو كانه موضوعا للموجود الخارجى يلزم من الامر به الامر بتحصيل الحاصل ولو كان للموجود الذهنى يلزم من الامر به التكليف بما لا يطاق لعدم الاقتدار على ايجاد الصورة
المرتسمة فى الذهن فيلزم التصرف بالقاء الوجود وهو خلاف الاصل وفهم العرف فى المحاورات الثالث لزوم كون الاستعمالات مجازا سيما فى الاعلام الشخصية لانه
لو كان موضوعا للموجود الخارجى فيكون موضوعا للموجود الخارجى فيكون للماهية مع التشخصات المكتنفة بالذات وهو متغير ويلزم التغير فى
الموضوع له ويلزم كون اغلب الاستعمالات المتجددة بعد الوضع مجازا وكذا فى الموجود الذهنى لان قوله رأيت زيدا وسمعت من زيد وضربته وامثالها متعلق

بالخارج لا بالصور المرتسمة الرابع التبادر فان المتبادر ليس الا نفس الشئ الخامس الاستقراء في حال الواضعين من الاباء والامهات لان الملحوظ عندهم ليس الا نفس
الشئ الخامس الاستقراء في حال الواضعين من الاباء والامهات لان الملحوظ عندهم ليس الا نفس الشئ السادس التردد والشك بين الوجود والعدم في الحاكي عن القرينة
كالماء طاهر والكلب نجس مع انه في المستعات والمعدمات الممكنة لا يتصور الوجود الخارجي الا بتصرف وربما استدل بانه لو كان موضوعا للموجود الخارجي يلزم عدم
الكذب في الاخبار كقوله زيد قائم لانه يكون معناه ان الموجود في الخارج متصف بالقيام الموجود وفيه ان الاخبار عنه وقابل المطابقة للحكي عنه وعدمها كيف وان الدلالة عنه حكاية
وضعية يمكن التخلف لانها لا تكون علة ضرورة على ان الحكم بالاتصاف يحصل من الخبر وهو قابل ولا يكون علة نعم يشكل بان وجود القيام في الخارج ليس الا عرضه لموضوع
الموجود واتصافه به وعلى فرض الوجود الخارجي له يلزم ان يكون لوجود القيام وجود وعرض وعرض واتصاف لزيد مثلا الا ان يقال ان زيد الموجود في الخارج متصف بالقيام
العارض له في الخارج فيكون اخبارا عن عرضه له في الخارج ولو كان موضوعا للموجود الذهني فيلزم ثبوت مذهب النظام في الصدق والكذب بالمطابقة للاعتقاد
واللامطابقة والتصويب اما الاول فلان قوله زيد قائم معناه ان زيد الموجود في الذهن متصف بالقيام الموجود العارض له في الذهن وجميع الاخبار يكون كذلك وح يكون
الصدق مطابقة الحكاية للمحكي عنه والمحكي عنه هنا هو الصور المرتسمة من الموضوع والمحمول المستلزمة لكون الاتصاف ايضا ذهنيا فيكون المحكي عنه هو الاعتقاد ان
يلزم كون الصدق مطابقة الحكاية للاعتقاد والكذب بمقابله وفيه اولا ان على فرض القول به يكون موضوعا للصور المرتسمة في ذهن الواضع لا المستعمل وهو منتزع من
منتزع عنه وهو واحد اعني نفس الشئ ومعه لا فرق بين الذهن والواقع من هذه الجهة واخبار المستعمل باعتقاده انه هو الموضوع والمحمول المرتسم في ذهن الواضع المطابق
للمنتزع عنه حكاية عنه ولا يلزم المطابقة لاعتقاد المخبر او من يلاحظ الكلام حتى يثبت مذهب النظام على ان الحكم بالاتصاف حاصل من المستعمل وان كان حاصلا في ذهن
الواضع لان وضع الالفاظ المفردة من الموضوع والمحمول انما كان للصور المرتسمة في ذهن الواضع واما الاتصاف فلم يكن فيه ضرورة ان الواضع حين الوضع لاحظ زيدا
من دون ملاحظة انه ضارب او قائم او نائم من الاحكام والاوصاف العارضة المتجددة بعد الوضع ولكل منها وضع على حدة والاتصاف له وضع نوعي من اسنا نام ونا قصر
فاذا اتصف زيد بواحد منها بقيد المستعمل باتصافه به وبعد انه داخل تحت الاوضاع الشخصية والنوعية في نظر الواضع ويحكي عما دل على مفرداته وتركيبه بالاوضاع
الشخصية والنوعية واند داخل تحتها فربما يطابقه وربما يخطاء او يسهو او ينسى او يتعمد فيخالفه ولا ربط باعتقاد المستعمل بل هو مصحح للاستعمال فلا يثبت به
مذهب النظام ولا التصويب على ان الاوصاف والاحكام العارضة للموضوعات اغلبها خارجية كضرب وقعد وذهب ورأى وسمع وقام واكل وشرب وتكلم
وهكذا لانها عارضة لزيد مثلا في الخارج ومعه فكيف يحكي عن اعتقاده لانه يحكي عن اتصاف الموضوع بوصف في الخارج لانه خارج وان قلنا بكونه حكاية عن
الاعتقاد وضعا فلا بد من استعماله في الحكاية عن الخارج وان استلزم المجاز بمذهبه وهو واحد ومعه لا يثبت مذهب النظام ولا التصويب وهو واضح واما الثاني فلان الحكم تابع
للموضوعات ولو كانت الموضوعات ذهنية فيختلف الاعتقاد فربما يعتقد شخص كون موضوع كالخمر خمرا وبعض خلا وبعض ماء ويلزم اختلاف الحكم حقيقة باختلاف الاعتقادات
وهو تصويب وفيه انه على فرض القول به انما هو يقول بكونه موضوعا للصور المرتسمة المنتزعة من الواقع في ذهن الواضع وهو شئ واحد لا يختلف على ان الاغلب هو العرض
في الخارج كما تر والمراد هو الواقعيات كما مر وقد يستدل ايضا بصحة السلب عمن اعتقد اجلا انه زيد ثم ظهر خلافه بانه لم يكن زيدا لانه لو كان للذهني فلازمه عدم صحة السلب
للقول بالوجود الذهني وجوه منها تبدل الاسماء بتبدل الاعتقادات كالشبح الخارجي فاعتقد انه زيد فيطلق عليه زيد ثم يعتقد انه عمرو فيطلق عليه عمرو وهكذا ولو كان
موضوعا للخارجي فهو شئ واحد يلزم عدم اختلاف الاسم وفيه اولا ان تبدل التسمية بتبدل الاعتقاد يصح مع القول بالوضع للخارج ونفس الشئ لان المستعمل
لا بد له من اعتقاده بحصول الموضوع له حتى يستعمل فاصالة الصحة يقتضيه في الاسناد والاستعمال بدل الاعتقاد فان يعتقد كونه زيدا فيطلق زيدا وهكذا وهذا اعم قابل
للثلاثة ولكن يبطل الذهني بوجه آخر وهو انه لو كان من باب الذهني لما صح سلبه بعد تبدل الاعتقاد وتدعو فيه صحة سلبه مع انه على فرضه يكون المراد بالذهن هو الصور
المرتسمة في ذهن الواضع وهو واحد يلزم ايضا عدم تبدل الاسم فتدبر وما اورد ايضا بالنقض بما يبقى للشئ كالكلب صورة في الذهن مع تبدله في الخارج بالاستحالة
او الانتقال او الانقلاب فلا ريب في تبدل الاسم وفيه ان المراد بالصورة هي الصورة المطابقة للخارج فتدبر ومنها لزوم عدم الكذب في الاخبار كما ذكرنا وجوابه ايضا بما ذكرنا مع
انه لا يثبت الذهنية لجواز الواسطة ومنها عدم صحة في الالفاظ الموضوعة للممتنعات والمعلومات وفيه اولا ان الوضع للخارج لا يلزم منه التحقق في الخارج فجاز الوضع
له ولما لم يتحقق كان الاستعمال مجازا وثانيا بانه لا يدعي كليا وثالثا بانه يبطل الخارجي لا يثبت الذهني لجواز الواسطة وللقول بالخارجي وجوه منها تعلق الاحكام والاخبار
غالبا بالخارج كقوله اكلت الخبز ورأيت زيدا وشربت الماء ودخلت الدار وضربت عمرا وامثالها وفيه اولا ان القرينة موجودة وهو ان هذه الافعال لا يتعلق
بالصور الذهنية ويحتمل ان تكون مؤسسة او مؤكدة ولا يتم الاستدلال والقول بان الاصل هو الحقيقة ممنوع بانه معارض بالتكليفيات كما مر وثانيا بان غايته الاستعمال
وهو اعم وثالثا بانه يصح مع القول بالماهية ايضا لانها قابلة للتعلق بواسطة الفرد من باب تحقق الكلي في الفرد ومنها انه لو كان للذهني يلزم التصويب وكون الصدق
مطابقا للاعتقاد كما مر وجوابه ايضا قد مر والمفصل ان الكليات موضوعة للماهيات لانه لو كان موضوعا للموجود فيخرج عن الكلية لان لازم الوجود التشخص ولازمه
امتناع الصدق على الكثيرين وغيرهما كالاعلام الشخصية موضوعة للخارج لانه لو لم يكن له لزم وضعه للماهية اذ لا واسطة ومنه يلزم ترادف الافراد والاعلام مع الكليات
واسماء الاجناس والتالي ضروري البطلان وفيه ان الواسطة موجودة وهو الفرد مع قطع النظر عن وجوده وسمي بهويات الشخصية ويكون الاعلام وافراد الجنس موضوعة
لها لا الماهيات ومما ذكرنا ظهر بطلان الثمرة التي ذكرها من انه على فرض الذهني يلزم الامتثال لو اعتقد كون الشبح زيدا فاكرم المامور ثم ظهر خلافه بخلاف الخارجي او نفس
الشئ وجه البطلان ان على فرض الذهني هو في ذهن الواضع وهو شئ واحد لا يتفاوت وكذا جعل الثمرة التخطئة والتصويب من موضوعية الاعتقادات ومرآتيتها باطل لما
مر وكذا جعل الثمرة على فرض الخارج نفي احتمال الكذب على فرض الذهن كون الصدق مطابقا للاعتقاد فاسد لما مر **اصل** ثم على فرض وضعها لنفس الشئ او الموجود
هل يكون موضوعا لنفس الشئ المعلوم او الموجود المعلوم كما يظهر من بعض بحيث كان العلم جزءا للموضوع له اولا بل الموضوع له هو نفس الشئ والعلم والجهل خارجان
كالوجود والزمان والمكان بل اولى والحق هو الثاني لما ذكرنا في الوجود من صحة التقسيم الى المعلوم والمجهول فيقال الخبر معلوم ومجهول وعدم النقض والتكرار بذكر

احل القبل

احد القيدين والتبادر والاستقراء في حال الواضعين وتنصيص المفلز بانها موضوعة للشئ ولم يقولوا انها موضوعة للشئ المعلوم ولزوم الدور على فرض الدخول فان العلم امر خارج يتعلق بمدلول الالفاظ ضرورة فهو موقوف على تحقق المدلول وهو موقوف على تحققه لكونه جزء له على انه يلزم التصويب فانه يلزم حمل الالفاظ في الموضوع كالكلب ونفس الحكم كيجب او يحرم على المعلومات فيلزم كون الحكم تابعا للموضوع المعلوم والعلم جزء لموضوع الحكم وهو التصويب في الموضوعات والتصويب المعنوي معنا ان اثبات الحكم للموضوع من المجتهد تابع لاعتقاد المجتهد بكون الموضوع معروضا للحكم كذا فهو حكمه الاصلي وان قلنا بكون اللفظ الدال على الموضوع والحكم موضوعا لنفس الامر لا المعلوم فيجوز ان يعتقد بعض بكون الخمر النفس الامري حكمه النجاسة واعتقد بعض بانه هو الطهارة وكان الحكم الاصلي للاول النجاسة وللثاني الطهارة وهو تصويب في الاحكام كما يجوز ان يعتقد بعض ان هذا خمر من باب الموضوع الصرف او معنى الخمر كذا من باب الموضوع المستنبط واعتقد بعض انه خل ومعنى الخمر غيرها اعتقد الاول وكان حكمه الاصلي متعددا بحسب تعدد الاعتقادات في الموضوع صرفا ومستنبطا مع انه شئ واحد من حيث هو وهذا ايضا تصويب لان التصويب معناه كون الحكم تابعا للمقام مع كون الصفات بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل فالعلم له مدخلية في حصول الصفات والقول بكون الموضوع هو الشئ المعلوم يلزم كون الشئ المعلوم متصفا بالصفة لا النفس الامري ويلزم كون العلم له مدخلية في الصفة وكذا في اثبات الحكم للموضوع للعلم والاعتقاد بكون حكمه كذا يتصف بالحسن والقبح بسبب الاعتقاد به ويتبعه الحكم ويتعدد بتعدد اعتقاد المجتهد والحكم بكون الثاني تصويبا دون الاول لاغناء الموضوع فاسد جدا نعم لو انحصر التصويب بالثاني فلا يلزم التصويب ويمكن ان يدفع اصله بانه على فرض القول بالمعلوم هو المعلوم عند الواضع وهو شئ واحد ولا يستلزم تعدد الاحكام بحسب تعدد المعلومات فتدبر ولا يقال القول بالمعلوم بعينه هو القول بالوضع للموجود الذهني فما وجه الفرق لانا نقول الموجود في الذهن لا يستلزم العلم بالموجود في الذهن لانه قد لا يلتفت اليه فيكون مجهولا ويحتاج الى المراجعة ثم بعد تحصيل المعرفة قد يطابق مع الموجود في الذهن وقد يخالف خطاء واستدل على ذلك بانه لو لم يكن للمعلوم لجاز الاخبار عند عدم العلم ولجاز التكليف عند عدمه وبطلان التاليين كملازمتهما ظاهر وفي الاول ان الملازمة ممنوعة لان النسبة والحكم بين الشيئين موقوف عقلا وشرعا على حصول الاعتقاد به لان بدونه قبيح عقلا وشرعا لانه حكم بدون الدليل والاعتقاد لا لانه داخل في الموضوع له فتدبر وفي الثاني انه لو كان المراد بالجواز هو الجواز العقلي فبطلان التالي ممنوع لوقوعه في الشرع كما في اللحوم المشتبهة الخالية عن الاسباب الشرعية من يد المسلم وسوقه وفعله وامثالها لوجوب الاجتناب في كذا كل ما لم يرد دليل على تقييد التكاليف بصورة العلم وكذلك العرف كما في الضرر الدنيوي من النفس والعرض والمال المتعلق الحرمة بنفس الامر ولذا يجب ترك المشتبهات مظنونا ومشكوكا بل موهوما الا ان يعلم شرعا عدم وجوب الاجتناب فيه عليه بناء العرف والعقلاء والاجماع فقوله لا ضرر ولا ضرار محمول على نفس الامر ولا يتقيد بصورة العلم او امكانه بادلة البرائة لا رجحيته بما مر فقوله لا تاكل السم او الحامض لو اخبر الواحد الفاسق او المجهول الحال الذي يفيد قوله الظن بل الشك والوهم بان فيه سم او حامض فيجب التحرز ولا ريب في انه لو ارتكبه يكون مذموما ولا يكون تكليفا بما لا يطاق الا فيما كان عدم العلم مع عدم الالتفات بانه حامض او حرام ولو كان المراد هو الجواز الشرعي فهو ايضا فاسد لما ذكرنا من وقوعه نعم في غالب التكاليف النفسية الاخروية لما قام الدليل الشرعي والعقلي على عدم العقاب فيما لا يعلم فيقتضي رفع التكليف في المشتبهات حكما وموضوعا صرفا ومستنبطا واجتهادا لما كان اقوى لما سيجئ في بحثه فيقيد الالفاظ المثبتة لاغلب التكاليف النفسية فيما كان لاصالة البرائة معمولا بها بصورة امكان العلم فيما يجب الفحص كالاحكام وبعض الموضوعات او العلم فيما لا يجب الفحص لا بان يكون العلم داخلا في المطلوب بل شرطا لتعلق التكليف مع انتفائه لم يكن تكليف ظاهرا وهكذا ساير القواعد في العبادات والمعاملات فيما كانت على خلاف مقتضى الالفاظ منها قاعدة الطهارة فانها تقتضي طهارة المشتبهات بحسب الظاهر حتى يحصل العلم بالنجاسة وح فقوله الخمر نجس ان اقتضى وضع اللفظ لنفس الامر الاحتراز عن المشتبهات مقدمة وكذا الدم والغايط والمني وامثالها الا ان القاعدة تقتضي طهارتها ولا قوابنها لما تقدم وتقييد الالفاظ بصورة العلم فتخرج المشتبهات عن تحت الالفاظ وتدخل في القاعدة الا المشتبهة التي كانت مع سبب شرعي كشهادة العدلين واستصحاب النجاسة وامثالها فتدبر نعم ربما ينعكس الامر باعتضاد الدليل اللفظي للمرجحات الخارجية كما قلنا في الميتة لكون الاصل في اللحوم الحرمة وكذا في الاحتراز عن المشتبه من بول ما لا يؤكل لحمه بناء على تضعيف دليله الى نفس الامر واعتضاده بالمرجح مع انه موافق لقاعدة الاشتغال ثم اعمال الاصل قد يكون مشروطا بالفحص كالاحكام اجماعا ولزوم الهرج والمرج ولذا يجب على العامي المجتهد او تحصيل التكاليف الواقعية ثم بعد الفحص وعدم العلم يعمل بالاصل فيكون التقييد بعد الفحص هذا في التكاليف النفسية واما المقدمية سواء كان بعد العلم الاجمالي بثبوت التكاليف بالمركب المردد بين الزايد والناقص او بين المتباينين حكما كان او موضوعا كما في المحصور يكون مقتضى اللفظ سليما عن المعارض معتضدا بقاعدة الاشتغال وقاعدة التحسين والتقبيح والاشتراك وقاعدة الضرر واصالة البرائة غير جارية فيجب اتيان المشتبهات في الواجب وتركها في المحرم مظنونا وموهوما ومتساويا الا ان يظن العدم بالظن المعتبر او السبب الشرعي وكذا في الموضوعات المستنبطة وقد لا يكون مشروطا بالفحص كبعض الموضوعات منها الطهارة والنجاسة فان القاعدة تقتضي الحكم بالطهارة فيما لا يعلم ومع عدم العلم فالصغرى حاصلة معتضدة بظهور الاجماع والسيرة ولزوم العسر والحرج نعم في بعض الموضوعات يكون محل الشك وذلك كالاستطاعة في الحج لمن كان له مال مع كونه شاكا في كونه قدر الاستطاعة ام لا وكذا الشك في بلوغه قدر النصاب في الزكوة ام لا وكذا من سافر مع كونه شاكا في كون المسافة مسافة شرعية ام لا وكذا رؤية الهلال فلو كان وجوب الحج والزكوة والقصر معلقا على العلم فلا ريب في عدم وجوب الفحص ولو كان معلقا على نفس الامر فيجب الفحص فيطلب المقوم في الاول حتى يعلم الحال ويخبر في الثاني حتى يعلم الحال وكذا الثالث او الاحتياط ولو لم نقل بلزوم الجزم بالمعنوية يرجع الكلام فيه وفي كل موضوع صرف فان كان الدليل الدال على التكليف معلقا على العلم فلا يجب الفحص ولو كان معلقا على نفس الشئ فان كان الشك فيه مع العلم الاجمالي بثبوت التكليف في البين فيجب الفحص ثم الاحتياط ان امكن سواء كان احدهما موافقا للاصل او كلاهما او لا وذلك كالشك في انتقال الرمضان الى الشوال فان الامر مردد بين الوجوب والحرمة المقتضيين للتخيير من حيث هو مع كون الوجوب موافقا للاصل عدم انتقال القمر من البرج الى الاخر لكون الحكم معلقا على الواقع واصالة البرائة معارضة بالمثل ويبقى الاستصحاب مقتضيا للوجوب لكن العمل به موقوف على الفحص لا لاصالة الحقيقة واصالة الاحتياط وبناء العرف وقاعدة التحسين والتقبيح ومثل الشك في الخروج عن الحيض او دخوله فيه وكذا الشك في المسافة بعد كونه حاضرا لا اصالة الاتمام واما لو كان الشك فيه راجعا الى الشك في التكليف مع عدم العلم الاجمالي كالاستطاعة والنصاب او كون هذا خمرا او ماء فاصالة حمل اللفظ

على الحقيقة اعنى نفس الامر تقتضى وجوب الفحص واصالة البرائة تقتضى عدمه لان مع عدم العلم يحصل الشك فى تعلق الوجوب المستر وطمطما الى حصول شرط فى الواقع سواء
علم المكلف او لم يتعلق نظرا الى عدم حصولها فى الواقع سواء علم المكلف ولا فيرجع الى انه مع عدم العلم هل التكليف ثابت اولا والاصل الثانى ولا لزم عدم لزوم الفحص
والنسبة عموم من وجه لافتراق الاول فيما علم التكليف بخصوصه وافتراق الثانى اعنى القاعدة فيما لم يعلم مع عدم التكليف فى الواقع ومادة الاجتماع هو ثبوت التكليف من الوجوب
او الحرمة فى الواقع مع عدم العلم قبل الفحص وبعده والثانى قد حكم بدخوله تحت القاعدة لارجحيتها من حيث كونها عامة معتضدة بالعقل وغيرهما مما سيجئ فى اصالة البرائة
والاول محل الشك من انه هل يحكم بدخوله تحت اللفظ فيقتضى لزوم الفحص او تحت القاعدة فلا يجب لظاهر الاول لعدم شمول ادلة البرائة قبل الفحص وضعفها اما العقل
والعرف فلا يحكمان بل حاكمان على خلافه كما لو قال المولى لعبيده من كان عنده الف دينار فليات منها ماة ومن كان عنده الف ماة دينار فليات بثمانين او فليات بماته
فى سنة او يحج ومن دخل عليه شهر رمضان فليصم ومن خرج عنه يحرم عليه الصوم مع كون العبد شاكا فى ان ما عنده هل يكون الفا او لا كان بنائهم على الفحص وبدون الفحص يكون
مذموما عند العقلاء سيما لو كان فى الواقع عنده الف ولو اعتذر بانى لم اعلم لا يقبل عذره وكذا الشك فى المسافة والدخول والخروج واما الايات والاخبار فلانها
فى مقام حكم اخر اعنى نفى العقاب مع عدم الدليل او العلم ولا يكون فى مقام بيان انه قبل الفحص او بعده وعلى فرض التسليم فلانها عليه من باب الاطلاق كما قلب الادلة
المثبتة للتكليف والادلة معتدة لا قلية موردها واعتضادها بالعرف والعقل كما مر وقاعدة التحسين والتقبيح والاشتراك على ان البرائة فى الاحكام مختصة بعد الفحص ولو كان تقتضى
فى الموضوعات قبل الفحص لزم سببه التفكيك والاختلاف فى نصرف دليل واحد مع انها فى بعض الموارد عام يقدم ويتم غيره بعدم القول بالفصل على ان دليل القاعدة
نفى المؤاخذة على ذات الشئ من حيث هى ونفى الوجوب الذاتى وظاهر غيره والادلة مثبتة للوجوب المقدمى فى المشكوكات ولا منافات بينهما فلا تنفى القاعدة الوجوب
المقدمى وعلى فرض تسليم شموله لنفى الوجوب مطلقا فلا ريب ان الظاهر منه هو النفسى وفى المتعارض يحمل على الظاهر ويكون الوجوب المقدمى سليما عن المعارض ومعه يثبت لزوم
الفحص والاحتياط سلمنا عدم الترجيح فلم يكن مع القاعدة ايضا ويبقى الاصل الاولى المقتضى للزوم الاحتياط من قاعدة الضرر وغيرهما مما سيجئ فى اصالة البرائة سليمة
عن المعارض لا يبقى على فرض تسليم عدم الترجيح مع الادلة يكون الحكم مع القاعدة لانه يحصل الصغرى قبل الفحص من انه لا نعلم تكليفه وكلما كان كذلك فالاصل عدم التكليف
حتى يثبت لانا نقول هذا بما فرض عدم الترجيح بين الالفاظ مع كون العقل حاكما بنفى التكليف وقد عرفت ان العقل هنا غير حاكم بل حاكم على خلافه فتدبر وكيف كان
فالحق ان الحكم بعدم لزوم الفحص فى الموضوعات فى غاية الاشكال بل القاعدة على خلافه الا ان يثبت دليل خاص على عدمه نعم فى غالب الموضوعات ثبت عدم وجوبه كما
فى الزنا واللواط وامثالهما وافعال المسلمين وبيدهم ومستصحب الايمان والاسلام والكفر والعدالة والفسق وامثالها وبما ذكرنا ظهر ان تعلق الواجبات والمحرمات الواقعية
على ذمة احاد المكلفين مشروط بامكان تحصيل العلم الا بالعلم ولذا يجب الفحص على العامى والمجتهد بمجرد الاحتمال الا ما خرج بالدليل والعلم اعم من الاجمالى والتفصيلى وقال بعض
بان اللفظ موضوع لنفس الشئ الا انه فى الخطابات مصروف الى المعلوم وهو ايضا فاسد لانه قوله اشترى اللحم او يجب الحج لمن استطاع وامثالهما يتبادر منه نفس الشئ
من غير الالتفات الى العلم نعم فى بعض المقامات يقيد بصورة حصول العلم لا ان يكون جزء للمطلوب او داخلا فيه كما مر **اصل** فى المشترك **مقدمة** هي بثية ذكر الى
امتناع المشترك بان المقصود من الوضع التفهيم وح لو كان المفهوم التفهيم به مع القرينة فهو حاصل بها ويكون الوضع لغوا ولو كان بدونها فلا يحصل التفهيم فيكون
الوضع لغوا وهو لا يصدر عن العاقل فضلا عن الحكيم ولان بعض الالفاظ موجود فى الكتاب والسنة كالقرء والعين ولا يتبادر منه المعنى بخصوصه بل يرد الاول بين الحيض والطهر
وح اما ان يكون بالنسبة الى المعنيين مجازا او حقيقة او معا وعلى الاول يلزم المجاز بلا سبق الوضع وهو محال عقلا وعلى الثالث يلزم التساوى بين الراجح والمرجوح وهو
ايضا محال عقلا فتعين الثانى وهو المطلوب ثانيا بانه استدلال لنحى لا يكون حجة بالاصل والاتفاق وثالثا باختيار الشق الاول ومنع كون الدال نفس القرينة بل
اللفظ على الحقيقة المجازية فى مقابل المجاز والقرينة دالة على شخص الحقيقة سلمنا كون الدال نفس القرينة غايته حصول التاكيد وهو واقع فى الشرع ومحاورات العرف والعقلاء
ورابعا باختيار الشق الثانى ومنع عدم التفهيم فانه يفهم منه عدم ارادة المجازات واما فى الحقايق فكلها على مذهب ظهوره فى الجميع واحدها مجمل على القول بالعدم
كما هو الحق وسيجئ وقد يقتضى المقام اجماله وعدم التصريح به لنكتة من النكات كما سيجئ فى المجمل والمبين مع ان ثمرة الوضع لا يختص بما ذكر منها احداث المجازات على انه
يتم فيما لو كان الواضع فيه واحدا واما مع التعدد مع جهل كل بوضع الاخر فلا يتم ومما ذكرنا ظهر وقوعه لكنه نادر بالاتفاق اذا عرفت ذلك فاعلم ان المنصوص من استعماله انه اما
يجوز وما لا يجوز امور خمسة الاول استعماله فى احدهما معينا والثانى استعماله فى القدر الجامع بين الحقايق كالاصل فى اصول الفقه اعنى ما يسمى اصلا فى الاصطلاح وهو
احد مجازاته ويسمى بعموم الاشتراك الثالث استعماله فى المعينين فصاعدا على سبيل الترديد كقوله ايتنى بعين جاريةا وباكية الخامس استعماله فيهما فصاعدا مع ارادته الخصوصيتين
فصاعدا بحيث كان كل منهما مقصودا اوليا وافيا مناطا للحكم نفيا واثباتا لا اشكال فى صحة الاوليين ووقوع الاول على وجه الحقيقة والثانى على وجه المجاز لانتفاء الوضع
له مع وجود العلاقة المصححة اعنى الكلى والفرد كما لا اشكال ايضا فى عدم صحة الثالث والرابع لانتفاء الوضع والعلاقة المصححة لان العلاقة ليس فيهما الا الكل والجزء باستعمال الموضوع
للجزء فى المركب فى الاول وفى الثانى بالعكس بالقاء الخصوصية وقد عرفت فى السابق ان مطلق العلاقة غير كافية وفيه مشروط بكون الجزء مما ينتفى بانتفائه الكل كالرقبة والانسان
والمقام ليس كذلك بقى الكلام فى الخامس واختلفوا فيه فذهب المشهور الى عدم جوازه مطلقا وذهب بعض الى جوازه مجازا مطلقا وذهب السلطان الى جوازه على وجه الحقيقة
مطلقا وذهب بعض الى عدم جوازه فى المفرد مطلقا والى جوازه فى التثنية والجمع وذهب بعض كصاحب المعالم الى جوازه فى المفرد مجازا وفى التثنية والجمع حقيقة وذهب
بعض الى جوازه فى النفى دون الاثبات وتوقف بعض والحق عدم الجواز مطلقا وتوضيحه يقتضى رسم مقامات الاول فى ان اللفظ المفرد المقابل للتثنية والجمع من انه هل يكون
موضوعا للمعنى مع الوحدة كما عن صاحب المعالم او المقيد بها كما عن الاكثر ظاهرا وهو الحق او لا بشرطها كما عن السلطان او فى حال الوحدة كما عن المحقق القمى او لنفس الشئ
لكن الواضع شرط فى الاستعمال الوحدة كما عن بعض الاواخر او المادة للشئ والهيئة للوحدة والفرق ان الوحدة على الاول داخل جزء وعلى الثانى قيد وعلى الثالث
خارج بل الملحوظ نفس الشئ من حيث كونه جامعا قابلا للانفراد والانضمام وعلى الرابع الاجمال والشك من ملاحظة الواضع الوحدة او انسلاخها وعدم لحاظها او
وكون الالفاظ لما كانت توقيفية فيقتصر على المتيقن وهو حال الوحدة ولا يجوز التعدى من حيث الوضع والاستعمال الى حال الانضمام لاصالة التوقيفية وعلى الخامس واضح

القول فى المشترك

وكذا

وكذا السادس لكن لما علمت انه احتمال للاول للتبادر وعدم صحة السلب للتبادر وعدم التبادر للمركب بل التبادر ولا ثالث هو لنفس الشيء لا مطلقا بل مقيدا بهما كان الوحدة لازمة في الحقائق
غير منفك عنه وللثالث ولو بنحو اشتراك المعنوي لاصالة عدم الالتفات الى الوحدة وفي الاول انه مسلم فيما كان الاستعمال في الجامع ثابتا كالافراد مع عدم غلبته في الفرد
وهما منتفيان في المقام بالاتفاق مع انه مسلم لو لم يكن دليل على خلافه وهو موجود وفي الثاني ان الاصل غير جار في المركبات العقلية على ان الدليل ينفيه كما سيجيء وفي الرابع عدم
الدليل وكونه قد داميتقنا وعدم التعدي منه لاصالة التوقيفية ففيه منع صدم الدليل لما عرفت وسيجيء وفي الخامس ان الظواهر من الاعتقاد والوجود وضم المعاني الى المعاني
٤٠ او الالفاظ الى الالفاظ خارجة عن المدلولات لكن كما يجب اتباع الواضع كذا يجب في كيفية الاستعمال ولذا ترى انهم يعدون من اللحن مخالفة الاعراب والوقف من الوصل بالسكون
او الوقف بالحركة فغي المقام يمكن ان يقال انا نرى هجر الجمع بين الحقيقتين في الكتاب والسنة والخطب وغيرها من البلغاء حديثا بعد قديم عرفنا انه ناش من اشتراط
الواضع الوحدة في الاستعمال وهو كلام عجيب اما الاول فلتبادر الوحدة من اللفظ وهو كاشف عن الوضع وثانيا فبان لا معنى لوضع لنفس الشيء والوضع علة لصحة الاستعمال
ولا معنى لاشتراط الواضع الوحدة في الاستعمال دون الوضع وثالثا فبان عدم وجدان الاستعمال في حال الانضمام يكشف عن عدم المصحح والوضع وهو اعم من ملاحظة الوحدة
في الموضوع له او في الاستعمال فكيف يكون دليلا للثاني مع ان شرط الواضع الوحدة في الاستعمال ظاهر في كون الوحدة مرادا في الاستعمال وهو مجاز ويلزم منه ان يوضع لشيء
وشرط عدم استعماله فيه والحق هو القول الثاني بان الوحدة قيد في المعاني المفردة والواضع لاحظ الشيء من حيث كونه مقيدا بها والدليل على دخول الوحدة في الموضوع له
التبادر والاستقراء في حال الواضعين وغلبة الاستعمال في الوحدة وعدم ورود الاستعمال في حال الانضمام في الكتاب والسنة وكلام البلغاء واما على سبيل العينية فلتبادر
نفس الشيء اولا لكن لا مطلقا بل مقيدا بالوحدة ولئن تنزلنا فنقول دخولها وخروجها في الموضوع له غير معلوم لكن القدر المتيقن من الموضع الناشي من الوضع انما هو
حال الوحدة مجملة ولا يجوز التعدي لاصالة التوقيفية الثاني في التثنية والجمع وكل منهما قد يستعمل في المتفقين في ماهية المعنى حقيقة واللفظ كذلك كرجلان وامرأتان ومسلمان
لكونهما فردين من ماهية واحدة حقيقة مع كون كل منهما مسمى باسم واحد اعني الرجل والمرأة والمسلم وقد يستعمل في المتفقين في اللفظ حقيقة والمعنى مجازا كالعينين في الجارية و
الباكية اذا اريد بالعين ما يسمى به مجازا من باب عموم الاشتراك فانهما حينئذ فردان من ماهية واحدة مجازية وكزيدين اذا كان اسم كل منهما زيدا واريد من زيد ما يسمى به زيد فان
معنى كل منهما غير الاخر ولفظهما واحد ولا يكون المراد فردان من ماهية زيد فان زيدا شخص واحد لا تعدد فيه بل المراد شيئان متفقان في اللفظ حقيقة وفي المعنى كذلك مجازا
ومثل التثنية في جميع الاعلام الشخصية المتفقة في اللفظ وجمعها اذا اريد المدخول ما يسمى وقد يستعمل في المتفقين في اللفظ مجازا والمعنى كذلك كالشمسين لكون المراد الشمس والقمر
وهما مختلفان ماهية ولفظا حقيقة وانما اطلق الشمس على القمر مجازا تغليبا ثم اريد منه ما يسمى بالشمس مجازا ثانيا ثم يثنى فانهما حينئذ فردان من ماهية واحدة مجازية وكزيدين
اذا كان احدهما زيدا والاخر عمرا واطلق زيد على عمرو مجازا واريد بزيد مجازا ثم يثنى واما القسم الرابع اعني المتفقين في اللفظ مجازا والمعنى حقيقة فلم يجده بقي قسم اخر على
كلام المفصل بين المفرد والتثنية والجمع من عدم الجواز في المفرد والجواز في التثنية والجمع وهو ان يستعمل في الشيئين المختلفين في المعنى حقيقة او يريد كل منهما بالخصوص من اللفظ المثنى
وهو قسمان قسم متحد في اللفظ حقيقة كالعينين فيما اريد حقيقة الجارية بالخصوص وكذا الباكية بالخصوص وزيدان فيما كان اسم كل منهما زيدا واريد حقيقتهما وقسم مختلف في اللفظ ايضا
كالشمسين فيما اطلق الشمس على القمر مجازا ثم اريد حقيقة الشمس والقمر بالخصوص وزيدان فيما كان اسم احدهما عمرا واريد حقيقة كل بالخصوص والكلام في هذا القسم الذي
هو محل كلام المفصل سيجيء بعد بحث هل تكون التثنية موضوعة للشيئين المتفقين في اللفظ والمعنى حقيقة كما نسب الى بعض اللغويين واختاره بعض الاصوليين ويخرج منه
غير الاول او للمتفقين في اللفظ حقيقة والمعنى مطلقا او مجازا حتى يدخل فيه قسم الثاني ايضا او للمتفقين في اللفظ والماهية مطلقا ولو مجازا فيهما كما نسب الى اكثر اللغويين
واختاره اكثر الاصوليين ويدخل فيه قسم الثالث ايضا ويخرج منه محل كلام المفصل ولا ريب في كون وضع المثنى والجمع نوعيا بكون المدخول موضوعا للشيء والعلامة
موضوعة للاشارة الى المتعدد من مدخوله ولا يكون له وضع شخصي باصالة عدم زيادة تعدد الوضع والاتفاق والتبادر فان المتبادر من رجلين شيئان احدهما طبيعة الرجولية
المتنافرة من سائر الطبايع والثاني التعدد والاول يستفاد من المدخل عرفا ولا دخل لها للعلامة فيه جزما والثاني يستفاد من الداخل عرفا ولا ربط له بالمدخول قطعا فيكون من باب
دال ومدلول بمعنى الدال الواحد المركب حتى يكون شخصيا كزيد لا يستلزم انسلاخ الاجزاء كعبد الله بالجهة العلمية ولا ريب ان ما نحن فيه ليس كذلك بالاصل والاتفاق بل الضرورة
والعرف على تبادر المعنى من المدخول كالرجل والتعدد من العلامة وح فنقول يرجع الاختلاف الى ان العلامة هل تكون موضوعة للاشارة الى التعدد من المعنى الذي يظهر من مدخوله
وكون المدخول حقيقة فيه فيكون عينان في الجارية والباكية وشمسان وزيدان مجازا في التثنية وخرج عن التثنية ولو اريد به المسمى او موضوعة للاشارة الى التعدد مما اريد
من مدخوله سواء يظهر منه بالوضع او القرينة والحق هو الثاني لاصالة الاشتراك المعنوي على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كسائر الحروف والاسماء الغير المستقلة
ولظهور ما ذكره بعض من انه موقوف على استعماله في الجامع وهو ممنوع ولعدم المنافرة في العلامة عرفا في عينين مع نصب القرينة على كون المراد بالعين ما يسمى به ولعدم صحة
سلبها عنه منها بل هو بديهي وهو مقدم على التبادر المدعى من انه هو المتفقان في الاسم والماهية على ان التبادر انما هو لتبادر الحقيقة من لفظ المدخول اولا ولا يسري
في العلامة لان العلامة ظاهرة فيما يظهر بالتبادر البدوي ويكشف عن ذلك ان التصرف في المدخول كالاسد في جاءني اسدان فيما اريد منه الرجل الشجاع غير مستلزم للتصرف
في العلامة اعني التثنية لانه لم يخرج عن التثنية جزما عرفا وكذا العكس فيما اريد من علامة التثنية الجمع من ثلاثة فصاعدا في رجلان غير مستلزم للتصرف في المدخول لانه لم يخرج
عن الرجولية جزما عرفا واما محل كلام المفصل فلو صح لكان في دخول علامة التثنية اربعة وهكذا في الجمع مع انه على فرض جواز ارادة التعدد من المدخول لا ينحصر بارادة الاثنين
منه بل يجوز ثلاثة واربعة ومن دخول العلامة تصير ضعفه لمن جوز ارادة المعنيين المختلفين بالخصوص من لفظ التثنية او لا فالحق الثاني لان التعدد اما ان يراد من المدخول او من
العلامة او منهما والاول فاسد لانه يرجع الكلام فيه الى المفرد وقد عرفت عدم جوازه مع ان التعدد الناشي من العلامة التثنية غير ارادة التعدد من المفرد لاختلافهما ولزوم الضعف
في دخول العلامة وكلاهما مخالفة للعرف والبداهة كيف ولو كان كذا يلزم في العينين التوقف في فقد القرينة الدالة على ارادة التعدد من الفردين من ماهية واحدة من العين
او ارادة التعدد من الماهيتين منه او ثلاثة ماهيات فصاعدا والعرف على عدم ارادة ثلاثة فصاعدا جزما وكذا الثاني لانه بناء على القول بكون العلامة حرفا وكون الفاعل
ضميرا مستترا لا يكون قابلا لارادة المعنى الاسمي ولا يستفاد منه الا الاثنين عرفا وضرورة لا الماهية فكيف بالماهيتين فصاعدا وكذا الثالث لانه لا يستفاد منه بالوضع

الاولى التركيبي الا الربط واما الوضع الجديد الشخصي للتركيب فموضوع بالاصل والاتفاق والعرف على الدالين والمدلولين لا باق العلاقة حقيقة في افادة تعدد ما دخل عليه
سواء كان تعدد نفس المدخول او تعدد ما يراد من المدخول لعدم صحة سلب التثنية عن كل منهما والمقام من الاول الا انا نقول على فرض التسليم يكون معنى تعدد نفس المدخول
فجاءني عينان اعني جاءني عين وعين اي في قوة تكرير المفرد كما قال به بعض علماء النحو ويخرج عن محل النزاع ح لانه يكون من باب استعمال اللفظين في المعنيين لا اللفظ
الواحد فلا ربط لادخالها في المقام اصلا وتدبر الثالث في النفي لا ريب ان السلب لا يفيد الا نفي ما افاد المدخول او ما يراد منه كقوله لا رجل واما الطبيعة الرجولية او مع العينية
لا تستفاد من حرف السلب بل لا يصح ارادتها منه لعدم المصحح من الوضع والعلاقة اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه حرف لا يكون قابلا للمعنى الاسمي ولا يكون علاقة
مصححة بل يكفي الاصل على انه ضروري واجماعي وعرفي لانه لا يستفاد منه الا النفي والهيئة التركيبية لا تكون لها وضع ثالث بالاصل والاتفاق والتبادر فان المتبادر
من لا رجل شيئان احدهما الطبيعة وهي مستفادة من المدخول والاخر النفي وهو يستفاد من السلب فينحصر الكلام في المدخول بانه لو افاد التعدد فالسلب ينفي التعدد
ولو افاد الوحدة فالسلب ينفيها فهو تابع للمدخول والمفروض عدم افادة المدخول الا الطبيعة الواحدة لا المتعدد بل لا يصح ارادته من لفظ واحد كما مر فكيف يتصور كون السلب
مفيد النفي ما لا يستفاد منه اذا عرفت تلك المقامات فالقول بالجواز مطلقا حقيقة ووضع الالفاظ المفردة للمعاني لا بشرط القدر الجامع بين الانفراد والانضمام
فاستعمالها في التعدد ليس استعمالا في الكل فالفرد فيجوز وورد في القران الكريم في قوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي وقوله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجدة من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم هو الخضوع و
الاصل في الاستعمال الحقيقة وفي الاول ما مر من دخول الوحدة في الموضوع له وعدم الرخصة في الانضمام على انه لو جاز ارادة التعدد في المفرد يلزم صحته في التثنية فيكون مفاد
رايت عينين اربعة اثنان من ماهية واثنان من اخرى كما مر وفي الجمع تعدد الثلثة كل بالنسبة الى ماهية وفي الثاني بان حرف العطف بمنزلة الفعل فيتعدد بحسب العطف فكون
يسجد من في السموات ويسجد من في الارض الخ وكذا في الصلوة لا يقال انه يعم ذوي العقول وغيرهم فيتم الاستدلال في قوله ومن في الارض لاشتماله على ذوي العقول وغيرهم
لانا نقول اولا بمنع العموم وثانيا بمنع ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ السجدة فيحمل على اللغة وهو مطلق الخضوع فيعم القدر الجامع بين التكويني والتكليفي وثالثا سلمنا
الثبوت لكن لا يلائم عموم من الموصول فلا بد اما من تخصيصه بذوي العقول وحمل السجدة على مطلق الخضوع مجازا وهو واحد مع انه لا يكون من باب الجمع بين الحقيقتين لان
على فرض الثبوت يكون الخضوع مجازا وعلى فرض عدمه يكون معنى الاصطلاحي مجازا وعلى اي منهما يكون المراد واحدا كما عرفت سلمنا الحقيقتين لكن يجوز ان يكون من باب
عموم الاشتراك لا من باب الاستعمال في الخصوصيتين على انه استعمال واعم من الحقيقة والمجاز ومما ذكرنا ظهر الجواب عن القول بظهور المشترك في الجميع عند فقد القرينة
بالاية لمنع الاشتراك ولمنع الجمع بين الحقيقتين لجواز كونه من باب عموم الاشتراك وقال بعضنا البلس متعالم في الاكثر ممتنعا كان يراد بالنكاح العقد والوطي وباللمس
الجماع واللمس باليد من بين في قوله تع من نسائكم اللاتي بيانية وابتدائية يرجع الى ربائب والنساء معا وفساده اظهر من ان يبين لان مجرد الاحتمال لا يدل على
الوقوع حتى يصير دليلا بل من عدم الجواز يستدل على نفي هذا الاحتمال مع ان الاخير راجع الى الاقرب وفي الثاني لو كان فلا يكون من باب الجمع بل من باب ارادة المعنى العام
مجازا اما بعموم الاشتراك او بعموم المجاز والاول كيحمول على احد المعنيين وللقول بالجواز مجازا دخول الوحدة وفي الاكثر يلزم رفعها ويكفي مطلق العلاقة ويظهر فساده
تمام من عدم الدليل على كفاية مطلق نوع العلاقة وللمجوز مجازا في المفرد ما مر وفي التثنية والجمع حقيقة انه في قوة تكرير المفرد كانه في زيدين وعينين قال زيد وزيد
وعين وعين ولا ريب في جوازه فكذا في التثنية ويكفي فيه مجرد الاتفاق في اللفظ لكون ارادة المسمى بزيدا والعين بعيدا خلافا لظاهر اللفظ وفي الاول ما مر وفي الثاني
انه ان سلم كون العلامة موضوعة لافادة تعدد مدخوله سواء كان نفسه او ما يراد منه فيكون من باب استعمال اللفظين في الماهيتين وخارج عن محل النزاع كما عرفت و
للقول بالتفصيل بين الاثبات والنفي اما عدم الجواز في الاثبات فلما مر واما جوازه في النفي فبان النفي يفيد العموم فيتعدد وفيه انه يفيد العموم مما يظهر من مدخوله او
ما يراد منه والفرق بينه وبين الاثبات ان العموم في النفي استغراقي واصولي وفي الاثبات في التكليفيات بدلي وفي الوضعيات عرضي لا يفيد النفي سلب غير مدخوله لان غير
المدخول لا بد من استفادته حتى يسلب هو واما ان يكون من المدخول وقد مر عدم قابليته له او من حرف السلب وهو بديهي البطلان لانه لا يفيد الا السلب وبان المتبادر من
قوله ما رايت عينا هو نفي جميع ماهياته لا ماهيات واحدة وفيه منع العموم اولا وثانيا بان العين باعتبار الاشتراك يكون مفاده ماهية لا بعينها بين الماهيات
ونفيها مستلزم لنفي جميعها او يكون المراد منه المسمى وسلبه مستلزم لسلب جميعها نعم فيما كان سلبه عن موضوع كقوله لا يكون هنا عينا يفيد العموم وهو من باب انه مع
التجرد يحمل بين الماهيات ولو كان المشكوك منه منها يحتمل عند العالم ولازم عدم صحة سلبه عنه في السلب يعلم عدم احتماله ولازمه عدم كونه منه وللمانع مطلقا اما حقيقة
فلدخول الوحدة ومع انتفائها لا يبقى الحقيقة واما مجازا فلانتفاء العلاقة المجوزة واستدل ايضا بانه مستلزم للتناقض بانه لو استعمل العين في الذهب والفضة يكون
المعنى هذا مراد وحده وهذا مراد وحده وهما مرادان معا والثالث يستلزم نفي الوحدة والاولان يثبتانها وهو معنى التناقض وفيه انه على فرض استعماله في الاكثر لا يكون
المراد هذا وحده بل المراد هذا وهذا مع الغاء الوحدة مجازا او على القول لا بشرط وعليه فلا يكون معناه هذا وحده حتى يحتاج الى الغاء قيد الوحدة فتدبر ثم ان بعض
من جوز الاستعمال في اكثر من معنى فقال انه مع التجرد ظاهر في الجميع والظ هو القائل بكونه موضوعا للمعنى لا بشرط ويلزم كونه في الاكثر حقيقة كيف كان فاستدل
عليه بالاثنين ونهما ما مر وبان مع عدم القرينة اما ان لا يحمل على شيء من معانيه فاهمال اللفظ بالكلية او يحمل على بعض دون بعض فترجيح بلا مرجح فانحصر الحمل على العموم
وفيه انه غير مناسب للظهور اللفظي لانه وجه عقلي والاحسن ان يقال ان ظهوره في الجميع لو كان المراد كونه ناشيا من اللفظ بانه قابل للانفراد وللانضمام مع الاثنين و
هكذا والمجموع وغير الاخير موقوف على القرينة ومتى انتفت فظ في الجميع لكون نسبته الى كل منها على السواء فترجيح البعض باطل فمن حيث هو فلم يتقدم بعض
على بعض في الظهور وهو معنى الظ في الجميع لا يكون الجميع معنى حقيقيا له بل فرد لكل من المعنى لان كل معنى حقيقي لا بشرط فالانضمام فرد لكل منها والجميع
ليس الا حال الانضمام في الارادة وهو فرد من كل منها فاستعماله في الجميع ما هو استعمال في جميع المعاني بفرد من افراده ولا ضير ان يكون حمل الكلي على فرد منه موقوفا
على القرينة دون فرد اخر منه كالامر على فرض كونه اعم من المشروط والمطلق فانه حمله على الاول موقوف على القرينة وبدونها يحمل على الثاني وفيه ان اللفظ قابل

للانفراد

للانفراد وللانضمام مساويا وحمله على الثانى موقوف على ابطال الاول وهو موقوف على ابطال صدور المجمل عن العاقل وامتناع الاجمال الذاتى واما مع جوازه فلا
يتم لجواز ارادة فرد معين بالانفراد ولم يذكر القرينة لقصد الاجمال فيه والحق عدم ابطاله لما سيجئ ومعه لا يبطل الثانى منه ويكون مجملا بين الامرين مع انا قد حققنا
ابطال وضعه للمعنى لا بشرط بل عدم جواز استعماله فيه ولو مجازا لا انه من باب عموم الاشتراك والمجاز كيف مع انه لو تم الدليل على بطلان الاجمالى فى كلام الحكيم لتعين الحمل
على الجميع من باب عموم المجاز او الاشتراك بالدليل العقلى ولو قلنا بعدم جوازه فى اكثر من معنى واحد او على الاجمال العرضى بانه كان حين الصدور مع القرينة المعينة
واضمحلت بكثرة السوانح والموانع ان كان قابلا له والا فالاول فقط والا يلزم اللغوية فتدبر وعلى فرض الاستعمال فى الجميع لا يكون من باب العموم المجموعى بل هو الجميع بكون
كل واحد مناطا للحكم مستقلا لان استعماله فى المركب من المجموع مجاز على جميع المذاهب والحقيقة هو استعماله فى كل بان يراد هذا وهذا الخ كما عرفت وكذا على فرض عموم
المجاز مجازا وعلى مثل ما مر استعماله فى المجازين وكذا استعماله فى الحقيقة والمجاز واقسامه كاقسام المشترك ومحل النزاع فيه هو ما مر ثمة من محل النزاع من استعماله فى الحقيقة
والمجاز بحيث كان كل منهما مقصودا اوليا ذاتيا واقعيا مناطا للحكم نفيا واثباتا واختلف فيه فنفى بعضهم مطلقا وجوزه بعضهم مجازا وبعضهم حقيقة ومجازا
باعتبارين ومن بعضهم التفصيل بالمنع فى المجاز والجواز فى الكناية والحق لعدم مطلقا لما مر ثمة ولو استعمل اللفظ فى القدر الجامع بين الحقيقة والمجاز يسمى بعموم المجاز
هنا وجائز اتفاقا وثمة يسمى بعموم الاشتراك لكن قبل الخوض فى الاستدلال لا بد من تنبيه وهو ان الكناية عند الاصوليين يكون من اقسام المجاز من دون فرق الا
بالذات بان العلاقة لو كان لزوما فيسمى بالكناية ولو كانت مشابهة فيسمى استعارة ولو كانت غيرهما فيسمى مجازا مرسلا واما من حيث الحكم اعنى من حيث جواز استعماله
فى المعنيين والاكثر فلا فرق بينهما عندهم لانهم حصروا استعمال الصحيح فى الحقيقة والمجاز وقالوا بان الاول استعماله فى الموضوع له والثانى باستعماله فى غيره ولم يفرقوا
ولم يقسموا بين انواع المجاز ثم قالوا فى عنوان اخر هل يجوز استعمال الواحد فى اكثر من معنى واحد ام لا فبعضهم قالوا بعدمه ولم يفصل احد بين الكناية والمجاز واما علماء
البيان فتعريفاتهم مختلفة منها ان الكناية هو استعمال اللفظ فى الملزوم او فى الموضوع له لاجل الانتقال الى اللازم او بالعكس ومنها ان الحقيقة هى استعمال اللفظ
فيما وضع له والمجاز هو استعمال اللفظ فى غيره والكناية استعماله فيهما ومنها ان الاستعمال ان كان فيما وضع له فحقيقى وان كان فى غير ما وضع له مع القرينة المعاندة
عن ارادة الحقيقة فمجازى وان كان فى غير ما وضع له مع عدم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة فكناية فمن الاول يظهر كون الكناية هو ما يريد اللازم من دون ارادة
الحقيقة فهما غير مجتمعين فيها كالمجاز لكنه قابل الجعل من اقسام الحقيقة بناء على انه استعماله فى الموضوع له صورة وان لم يكن مقصودا واقعيا وقابل الجعل من اقسام المجاز
لان الموضوع له لم يكن مرادا واقعا ومن الثانى يظهر كون الكناية هو ما يجوز استعماله فى الحقيقة والمجاز معا بخلاف المجاز ومن الثالث يظهر كونها مجازا مع جواز ارادة
الحقيقة فيه وكيف كان فالحق مع الاصوليين وتوضيح المطلب ان الكناية ككثير الرماد هى استعمال اللفظ فى معناه صورة مع كون المقصود الواقعى السخاوة بالقرينة
او بغلبة الاستعمال او النقل سواء كان له كثرة الرماد حقيقة ام لا وسواء كان بالمعنى الاصلى لازما لفظيا او عقليا او ملزوما او لا وسواء كان مدحا كما ذكرنا او ذما كعريض
القفا او لا كاقدم رجلا واوخر اخرى ولا يكون استعمالها فى السخاوة او لا كسائر المجازات والا لم يكن كناية ولم تكن استعمالا فى معناه صورة وواقعا كاغلب الحقايق والا
لم تكن كناية ولم يكن استعمالا بالمعنى الاصلى فى اللازم والملزوم للفظ لعدم الانتقال من السخاوة الى كثرة الرماد ولا العكس ولا عقلا لجواز الانفكاك لكونه اعم عموما
من وجه ولا يكون استعمالا فى الملزوم واللازم معا من حيث اللزوم كالمنطوق والمفهوم لعدم كون الاول مرادا واقعيا والثانى مرادا صوريا فخرج المجازات واغلب الحقايق
والامر التوطينى كاذبح لانه استعمال فى الذبح صورة والمقصود الواقعى مقدماته لكن لا ينتقل اليه ولا بشرطه عدم التفهيم او لا وخرج التضمينات والالتزاميات العقلية
واللفظية لانهما معا مرادان واقعيان من حيث اللزوم ودخل الكنايات كلها ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل بانه استعمال فى اللازم او الملزوم لعدم الاستعمال او لا فيه وعدم اللزوم
ثانيا بالمعنى الاصلى بل اولا ينتقل بالقرينة ثم بغلبة الاستعمال ثم بالنقل ومعه يحصل اللزوم اللفظى مع ان استعمال اللفظ فى اللازم فقط مجاز اجماعا كحرف الشرط ان استعمل
فى المفهوم فقط او فى المنطوق الا ان يبقى اللازم فيهما فثمة يكون الملزوم واللازم مرادا واقعيا من حيث اللزوم وثمة يكون الاول مرادا صوريا لينتقل الى اللازم والثانى
كناية دون الاول وكذا فساد من زاد مع جواز ارادة الموضوع له والملزوم لانه ان اراد انه استعمال فى السخاوة مع جواز ارادة كثرة الرماد حقيقة ففيه انه لم يكن استعمالا
فى السخاوة ومعه لو اريد كثرة الرماد حقيقة فيكون استعمالا فى اكثر من معنى واحد وان اراد انه استعمال فى الموضوع له صورة لينتقل الى السخاوة ففيه انه يصير بذلك
ولا يناسب لفظ الجواز واستعماله واحدا ارادة واحدة وان اراد انه استعمال فيه صورة لينتقل الى السخاوة مع جواز ارادة كثرة الرماد حقيقة ففيه انه استعمال فى اكثر من معنى
واحد وان اراد انه استعمال فى كثرة الرماد حقيقة من حيث انه فرد من الصورة المستلزمة ففيه انه استعمال فى واحد حقيقة او مجازا ولا يناسب لفظ الجواز مع انه بعد النقل تكون
ارادة معناه مجازا المهجورة ثم على ما ذكرنا هل هو حقيقة او مجاز او هما والحق انه بعد النقل حقيقة لانه استعماله فيه من حيث استلزامه للسخاوة ومن تصوره يتصور اللازم وهذا
لم يكن فى المعنى الاصلى وقبل النقل ايضا لان اللفظ موضوع للدلالة على ارادة معناه سواء كان مقصودا واقعيا هو او غيره كما فى الامر التوطينى لاصالة الاشتراك المعنوى
ولعدم صحة سلب كونه مامورا بالذبح وان كان المتبادر الاول لا لانه يدفع بعدم صحة السلب لا بقاء استعماله فيه بكونه مع قصد الانتقال وهو خارج عن الموضوع له لانا
نقول لم يستعمل فى الانتقال وهو واضح الا ان المقصود معناه صورة مع كون المقصود السخاوة والاول يحصل من اللفظ والثانى من القرينة كالانسان الطويل ثم يكثر
بحيث ينتقل من ذكر اللفظ وحضور معناه الى السخاوة لا انه استعمل او لا فى استلزامه السخاوة نعم لو استعمل اولا فيه من حيث كونه مستلزما للسخاوة فمجاز لعدم الاستلزام
فى المعنى الاصلى والنقل لم يحصل بالفرض فمن قال بانه مجاز ان اراد انه استعمل اولا فى السخاوة فقد ظهر فساده وان اراد انه استعمل فى معناه صورة والحقيقة هى ارادة معناه
صورة وواقعا فقد ظهر فساده وان اراد انه استعمل فيه صورة من حيث الاستلزام فقد مر التوضيح وبما ذكرنا ظهر فساد من قال بانه استعمال فى غير ما وضع له مع عدم قرينة
المعاندة لارادة الحقيقة لانه لم يكن استعمالا فى غير الموضوع له بل فيه صورة وهو مغاير لفرد الاخر اعنى ارادتها واقعا من حيث هو وهما متغايران لا يجوز الاستعمال
فيهما فلا بد من قرينة معاندة لارادتها ومعه فالمانع من جواز الاستعمال فى المعنى الحقيقى والمجازى اما ان يكون مراده مطلقا او فى المجاز المقابل للكناية اما نفى الكناية
او جعلها من اقسام الحقيقة او كان الفرق بينهما بالذات والمجوز فى مقابله لا بد له من اثبات مطلق الجواز او فى الكناية وعلى الثانى يجوز ان تكون الكناية عنده

يجوزه وبعضهم لا يجوز

الانتقال الى المقصود

من اقسام الحقيقة او من اقسام المجاز مع كون الفرق بينهما بالحكم او بيرو بالذات معاً وعلى الاول يلزم كونه بالذات وعلى الثاني لا بد ان تكون الكناية عنده من اقسام الحقيقة
ومن قال بانه حقيقة ومجاز ان اراد استعماله في كثرة الرماد والسخاوة وانما فساده واضح ولم يكن كناية وان اراد استعماله في معناه صورة تحقيقية والمقصود السخاوة فهو
مجاز ففاسد ايضاً لانه لم يستعمل في السخاوة مستقلاً بل استعمل في معناه لينتقل الى السخاوة مثل الملزوم واللازم وان اراد انه استعمل في معناه حقيقة مع قصد الانتقال
الى السخاوة وفيه انه ان اراد استعماله في معناه حقيقة من حيث انه فرد من الصورة المستلزمة فاستعماله واحد حقيقة فقط او مجاز فقط وان اراد انه استعمل فيه حقيقة من
حيث هو واراد صورة لينتقل وفيه انه استعماله في اكثر من معنى واحد ولا يجوز لما مرّ وبما ذكرنا ظهر عدم الفرق بين الكناية والمجاز حكماً اعني في عدم جواز الاستعمال في اكثر
من معنى واحد نعم الفرق بينهما ذاتي بمعنى ان في المجاز يستعمل اولاً في المعنى المجازي بعلاقة غير اللزوم وفي الكناية يستعمل في الموضوع له صورة لينتقل الى المقصود الواقعي
بعلاقة اللزوم اللفظي الحادث بعد الاستعمال الملزوم هو استعماله في المعنى وارادة الصورية ولا يلزم كون المقصود الواقعي هو السخاوة ولا يكون مثل ساير اللوازم كالا
اللفظية لانهما مرادان في الواقع من حيث الملزوم واللازم ولا يكونان مرادين مستقلين حتى يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد كما ذكرنا بل استعمال واحد
في الملزوم من حيث استلزامه للانتقال الى اللازم والكناية ايضاً مثله الا في عدم ارادة الواقعية في الملزوم فبما ذكرنا ظهر عدم جواز الاستعمال في اكثر من معنى
مطلقاً كناية كانت او مجازاً حقيقة كانا او مجازاً او هما ومن قال بالفرق بينهما حكماً بعدم الجواز في المجاز والجواز في الكناية وذا ان يكون العلاقة في المجاز غير اللزوم
وفي الكناية اللزوم فقد عرفت وجه الفرق من عدم الجواز في المجاز فيما مرّ في الاشتراك والجواز في الكناية بانها حقيقة ومجاز وظهر فساده واما الفرق الذاتي فسلم
كما عرفت ومن قال بالمنع مطلقاً لا بد ان يكون الفرق بينهما ذاتياً عنده وكون الاستعمال والارادة في الكناية واحدة كما ذكرنا لكن يجوز ان يكون عنده حقيقة
كما حققناه ويجوز ان يكون مجازاً كما حررناه والمجوّز ان جوزه مطلقاً في المجاز والكناية فيكون الفرق عنده ذاتياً ويجوز ان يكون عنده مجازاً او مجازاً او حقيقة
وفي المجاز مجازاً وفي الكناية حقيقة ومجازاً كما عرفت واستدل المانع في المجاز ايضاً بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند
لذلك الشيء ويلزم من تجويزه الجمع بين المتنافيين فلا يجتمع مع ارادة الحقيقة ونسب الى السلطان انه اعترض بان القرينة المانعة عن ارادتها في المجاز انما يمنع عن ارادتها
بتلك الارادة بدلاً عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليهما فلا لان المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معاً وكون كل واحد منهما مراداً بارادة على
حدة بالاعتبارين واجاب عنه بعض بان على فرض دخوله في الارادة انما يكون من باب دخول الخاص في العام وليس ارادة كل فرد في ضمنه بارادة ممتازة بل المراد كل واحد منهما بعنوان
الكلي الافرادي وليس ههنا ارادتان متضمنتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين واعترض بعض آخر بان من خصايص المجاز انه ملزوم للقرينة المعاندة جمعاً
يفرق بين المجاز والكناية والا فالكناية ايضاً ملزومة المعاندة عن ارادة الموضوع له بدلاً عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالقرينة المختصة بالمجاز ما يمنع
عن ارادة الموضوع له جمعاً وفي الاستدلال والاعتراضين والجواب عن الاول نظر اما الاستدلال فان اللفظ لما كان ظاهراً في المعنى الحقيقي وحداناً فمع ارادة خلافه
لا بد من نصب القرينة على صرفه فلو لم تكن مراده اصلاً لا بد من صرفها اصلاً ولو كانت مراده لكن لا وحداناً بل مع المجاز فلا بد من صرف وحدانيتها وهو ايضاً مجاز لدخول الوحدة
كما مرّ فمع القاء ها مجاز فعلى الاول فالمجاز ملزوم للقرينة المعاندة لنفسها وعلى الثاني ملزوم للقرينة المعاندة لوحدتها وح لا يكون الجمع جمعاً بين المتنافيين لان المعاندة
للوحدة هو الجمع وهو المطلوب وان اراد بالمعاندة اختصاصها بالاول فقط فالاختصاص ممنوع لعدم الدليل عليه من العقل والشرع وان اراد ان الارادة واحدة ولا يمكن تعلقه
بالاثنين ففيه انه لا ضير في كون الاستعمال والارادة واحدة مع كون المراد متعدداً بالوضع كما في المشترك او الوضع والقرينة معاً بالاعتبارين كما في المقام على انه لو تم لجرى
في المشترك ايضاً ولم يقل به احد بكون عدم الجواز عقلياً بل كل من انكر انكر لفظاً لعدم الرخصة حقيقة ومجازاً وان اراد انه في بعض المقامات يلزم التناقض والتضاد كما لو كان
المجاز ضداً او نقيضاً للحقيقة كما في المشترك كالقرء ففيه انه خارج عن محل النزاع لان النزاع في الجواز والعدم انما هو لفظي فيما امكن عقلاً واما في الاعتراض الاول فلان قوله
بدلاً ان اراد في صورة ارادة المجاز واحداً فهو حق لكن لا يصح استعمال البدل ولا يصح قوله بعد ايضاً واما بالنظر الى ارادة اخرى الى آخره وان اراد ان في صورة ارادة المجاز
فقط فيكون بارادة واحدة لا يمكن فيه جمع الاثنين وفي صورة ارادة المجاز والحقيقة فارادتان ففيه ان الاستعمال والارادة على الفرضين واحدة ولا كلام في امكان تعلقها
بهما عقلاً وانما الكلام في انه هل يكون مرخصاً ام لا واما الجواب فلان قوله بل المراد كل واحد منهما بعنوان الكلي الافرادي ان اراد انه من باب العموم الاصولي او المنطقي فممنوع
لعدم التباس بهما احاطة واطلاقاً الا ان يفرض عموم الاشتراك وهو خارج عن محل الفرض وان اراد انه مثله في تعدد المراد ووحدة الارادة وكون كل واحد منهما مراداً مستقلاً
مناطاً للحكم فهو حق لكنه خلاف ظاهر كلامه واما الاعتراض الثاني فبما مرّ من ان الكناية كالمجاز في عدم جواز الاجتماع فما يجتمع فيه اعني صورة المعنى الاصلي وواقعاً
اللازم العرفي لا يكون حقيقة ومجازاً بل اما حقيقة واحدة او مجاز واحد نعم لو اراد من كثير الرماد المعنى الاصلي حقيقة وواقعاً وصورة للانتقال الى اللازم الحاصل في
العرف بكثرة الاستعمال فهو جمع بين الكناية والحقيقة ويجيء الكلام في المجاز فيهما لان ارادته صورة للانتقال والاشارة الى السخاوة ملزوم للقرينة المعاندة
عن ارادة نفسه واقعاً ووحدانيته على فرض الجمع وان اراد انه استعمل اولاً في السخاوة فهو غلط قطعاً لانه خلاف المتبادر في العرف مع انه مستلزم للخروج عن الكناية
لان استعمال اللفظ في اللازم مجاز لا كناية فالحق في المنع ان الوحدة داخلة في الجمع القاء لها فلا يكون حقيقة واما مجازاً فموقوف على العلاقة المصححة والمفروض عدمها
كما مرّ واحتج المجوز مجازاً بان الوحدة داخلة في الجمع القاء لها ومطلق علاقة الكل والجزء كافية وفيه ما مرّ واحتج المجوز حقيقة ومجازاً بالاعتبارين بانه اراد بين من جهتين
اعني الوضع والعلاقة فيترتب على كل حكمه وفيه انه استعمال واحد وارادة واحدة وكونه حقيقة ومجازاً موقوف على اثبات كون الالفاظ موضوعة للمعاني لا بشرط
فقد مرّ فساده واحتج المفصل بين المجاز والكناية بالمنع في المجاز بما مرّ من كونه ملزوماً للقرينة المعاندة الخ والجواز في الكناية بانها استعمال في غير ما وضع له او لا كالسخاوة مع
جواز ارادة المعنى الاصلي اعني كثرة الرماد وبانه استعمال في المعنى الاصلي صورة مع كون المقصود الاصلي الانتقال الى السخاوة وهو جمع بين المجاز اعني السخاوة والحقيقة اعني
المعنى الاصلي صورة وبجواز الجمع فيها دون المجاز يفرق بينهما وباتفاق اهل البيان على جواز الجمع فيها وفي المنع ما مرّ منا انه لعدم الدليل على الرخصة لا لانه ملزوم الخ
وفي الجواز في الكناية ايضاً ما مرّ من انه استعمال في المعنى الاصلي او لا صورة للانتقال الى السخاوة لما مرّ وهو واحد اما حقيقة او مجاز واتفاق اهل البيان ممنوع لذهاب بعضهم

في المشتق

الى انه استعمالي الملزوم للانتقال الى اللازم سلمنا الاتفاق لكنهم اخطأوا لما ذكرنا من الادلة من انه استعمالا او لا صورة في المعنى الاصلي مع القصد الى الانتقال الى السخاوة وهو واحد كلا في السخاوة اولا ولا جمعا فتدبر **اصل** في المشتق وفيه مطالب **مقدمة** عرفه بعض بانه الفرع الموافق للاصل في حروفه الاصول ليخرج منه الحروف العارضة كالتاء الزائدة الداخلة على المصدر فانه لا يعتبر فيها الموافقة وفيه ان الظاهر من الموافقة هو الموافقة في الجملة لا الكلي والا يلزم اتحاد المشتق والمشتق منه في اللفظ ومعنى لا يصير متعددا والموافقة في الجملة لا بد ان يراد بقاء الحروف الاصلية من المشتق منه في المشتق والا لزم انتفاء الدال المستلزم لانتفاء دلالة المشتق منه في المشتق ويلزم منه الوضع الشخصي في المشتقات وتحقق المدلول بدون الدال كما سيجيء في المطلب الثاني ولا بد ان يراد منه المناسبة في المعنى ايضا بان يكون معنى المشتق منه باقيا في المشتقات والا يلزم ايضا الوضع الشخصي وتحقق الدال بدون المدلول كما سيجيء في المطلب الثاني ودخول الجامد المشابه في الحروف باشتماله على حروفه مع الزيادة مع التباين في المعنى والمراد بالبقاء هو الاعم من الحقيقي والحكمي ليدخل المعتلات وما يتغير فيه الحروف بالزيادة او النقصان او هما كما سيجيء ولا بد فيه من التغاير في المعنى والا لزم ترادفهما وعدم الاشتقاق وكذا في اللفظ والا لزم وحدة المشتق منه والمشتق لفظا وايضا معنى لو كانا متحدين فيهما قال بعض فمن الاول يحصل الانواع المعروفة بالتسعة من الماضوية والمستقبلية الخ ومن الثاني يحصل خمسة عشر توضيحه على وجه الاختصار ان التغير اما ان يكون وحدانيا من الزيادة او النقصان او تركيبا منهما وعلى الاول فاما ان يكون بزيادة الحرف او الحركة او هما وكذا في جانب النقصان فيصير ستة وعلى الثاني فاما ان يكون مع زيادة الحرف نقصان الحرف او الحركة او هما وكذا في زيادتهما فيصير تسعة والمجموع يكون خمسة عشر هذا في الاشتقاق الصغير واما الكبير فهو الذي يكون فيه موافقة الفرع مع الاصل في المعنى مع الاختلاف في الترتيب كجذب وجبذ واما الاكبر فهو الذي يكون فيه الموافقة في المعنى والمخرج ولكن الحق خروجهما من الاشتقاق بان الاول انما يكون من باب القلب لا الاشتقاق واما الثاني فلعدم الدليل عليه الا بالتشهي وهو خارج واما الصغير من الخمسة عشر على ما ذكر فبعض الاول زيادة الحركة كطلب بالفتح من الطلب بالسكون فان حركة اللام في الماضي اعني طلب حركة بنائية وهي كالجزء كانها معتبرة من حيث جوهر الكلمة بخلاف حركة الاعراب فانها بسبب العامل والاصل في الاسم السكون من حيث هو وان كان من حيث العامل الشخصي اصل الاعراب الشخصي يزول بزواله ومن حيث العامل النوعي الاعراب النوعي يزول بزواله كما قال به جمهور النحاة حيث الاشتقاق هو من حيث جوهر الكلمة لا من حيث العامل ومثله ضرب من الضرب وامثال الثاني زيادة الحرف فقط ككاذب من الكذب فان في الاول زيد الالف والثالث زيادة الحرف والحركة معا كطالب فعل الماضي من الطلب فان فيه زيدت الالف وحركة البنائية للباء وكضارب من الضرب زيدت الالف وكسرت الراء الرابع نقصان الحركة فقط كحد بسكون العين اسم فاعل وفي المشتق منه اعني فعل الماضي متحركة للبناء وكضرب من ضرب على رأي الكوفيين من اشتقاق المصدر من الفعل الخامس نقصان الحرف كخف من الخوف نقصان الواو في فعل الامر السادس نقصان الحركة والحرف معا كعد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد فنقصت ايضا حركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادتها كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت ضمتها الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزيدت الياء بناء على جواز الاشتقاق من فعل الماضي وعلى نقص عدد عاد من العدد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف كخواض من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته كديان من الديانة نقصت التاء التي هي هنا عند الوقف والخط وزيدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة وقيل على هذا حركة النون قبل التاء مفقودة في المشتق فهو مثال الخامس عشر اعني نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال الموافق واكف من الوكيف نقصت الياء وزيدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزيدت حركة الفاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا كخاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحت الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا كآدم من الادمة زيدت الهمزة متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحت الدال الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة كعد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحرف ككال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد الكاف ثم اختلفوا في ان الاصل بمعنى ما يبتنى عليه الاشتقاق هل هو المصدر كما ذهب اليه البصريون والاكثر او العكس كما ذهب الكوفيون وبعض شاذ قولان للاول وحدة المفهوم وكونه اسما والاسم مستغن عن الفعل وكون معناه دليلا على اصالته ولزوم اكثرية معناه لو كان مشتقا وزاد بعض انه جزء من الفعل فيكون متقدما ولا يجوز ان يكون مشتقا للزوم كونه متأخرا ويلزم كونه متقدما ومتأخرا وفي الكل نظر اما الاول فلانه واحد يلزم منه وحدة المعنى واما الثاني فلاحتياجه كالفعل الى من قام به وعدم احتياج الفعل كالمصدر في المفهومية واما الثالث فلعدم الدلالة لزوما واما الرابع فلانه غير متعلق فلا يلزم اكثرية المعنى واما الخامس فلان الجزء مقدم عقلا ولا ينافي كونه متأخرا من حيث الاخذ والاقتطاع وللثاني كونه اعلال الفعل مدار اعلال المصدر وجودا وعدما ووقوع المصدر تاكيدا للفعل وان المصدر بمعنى المصدور وفي الاول انه على خلاف المطلوب لا دلالة وفي الثاني منع الدلالة لزوما مع ان التاكيد للحدث الموجود في الفعل وهو المصدر واما الثالث فمنع كونه بمعنى المصدور بل بمعنى محل الصدور كمقتل والاول ارجح لاشتهاره في السنة العلماء والطلاب من اشتقاق الفعل من المصدر كالكاشف ولو قلنا عن التتبع فلما ذكرنا من لزوم كون المشتق منه موجودا في المشتق بمادته ومعناه لفظا وهو المصدر لا الفعل **المطلب الاول** في تعيين المشتق منه وينبغي فيه تمهيد مقدمة وهي ان الوضع من حيث الموضوع الملحوظ في نظر الواضع حين الوضع ينقسم الى شخصي ونوعي لان الموضوع الملحوظ لو كان هو الشيء المركب من المادة اعني الحروف المخصوصة والترتيب الخاص بينها ومن الهيئة الحاصلة العارضة لها كزيد يسمى وضعا شخصيا لكونه ممتنع الصدق على الكثيرين والمراد بالشخص هو الشخصي العرفي لا الشخصي الحقيقي فلا يرد انه لا يكون ممتنع الصدق على الكثيرين ولو من حيث استعمال المستعملين ولو كان هو الهيئة الخاصة مع كونها بالقياس الى المادة لا بشرط كهيئة فاعل او المادة كالضرب يسمى وضعا نوعيا لعدم امتناع صدقه على الكثيرين لتحقق الاول في فاعل وناصر وضارب هكذا والثاني في فعل الماضي والمستقبل واسم الفاعل واسم المفعول وهكذا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوضع في المشتقات كضرب ويضرب وضارب ومضروب وامثالها من الصفة المشبهة والصيغة المبالغة وغيرهما انما هو من قبيل الثاني يعني ان الهيئة المأمورة بها وضع سواء كان معروضه هو الضرب او النصر او القتل وهكذا والمادة كالضرب مثلا المعروضة لهذه الهيئات من الماضي والمستقبل وامثالهما ايضا لها وضع ولا يكون الموضوع هو المركب

في انقسام الوضع الى الشخصي والنوعي

من المادة والهيئة معا بل لكل منهما وضع وافادة عند التركيب نقول ضرب تفيد المادة المبدأ المخصوص والهيئة تفيد اتصاف الذات بهذا المبدأ في الزمان كالفعل او لا بشرط
كاسم الفاعل والمفعول والدليل على ما ذكرنا وجوه الاول الاصل لان القول بالوضع الشخصي فيها مستلزم لمخالفة الاصول الكثيرة لان على فرض القول بالوضع النوعي يلزم في
مثل ضرب وضعان احدهما للمادة والاخر للهيئة وعلى الفرض القول بالوضع الشخصي يلزم تعدد الوضع بحسب المشتقات وهو يكون في الماضي اربعة عشر ولا ريب ان الاول
موافق للاصل بالنسبة الى الثاني الثاني الاتفاق من اللغويين والاصوليين الكاشف عن صدوره بهذا النحو عن الواضع الثالث انه لو كان شخصيا يلزم عدم افادة الضرب في
ضرب المبدأ المخصوص المنازع عن الفعل وكذا الهيئة العارضة لانه يكون جزء الدال كالعبد في عبد الله بعد ثبوت العلمية ولا ريب ان جزء الدال لا يفيد شيئا والا لزم كونه موضوعا بالذات
وهو خلاف الفرض والتالي باطل عرفا لان من قولهم ضرب مثلا في العرف يستفاد منه شيئان احدهما من المادة والاخر من الهيئة ويؤيده الوجه الاعتباري وهو ان الوضع الشخصي
في المشتقات لكثرتها اما متعسر لو كان الواضع هو البشر بل متعذر واما لغو لو كان الواضع هو الله تعالى لان الغرض من الوضع انما هو التفهيم ولو حصل بالوضع الواحد على
سبيل النوعية يكون ارتكاب الاوضاع الشخصية المتكثرة لغوا وبما ذكرنا يثبت الوضع النوعي لعلامة التثنية والجمع واللواحق من الالف واللام والتنوين والاضافة في
الجمع واللواحق من الالف اللام والتنوين والاضافة والجمع المضاف والمحلى باللام وغيرها من التراكيب اذا عرفت تلك المقدمة فلنشرع في المطلب من تعيين المشتق منه من انه
هل يكون المشتق منه في ضرب مثلا هو الضرب او الضاد والراء والباء على هذا الترتيب والحق هو الثاني وذلك لان المشتق منه هو ما يكون متحققا في جميع مشتقاته بعينه ولولا
ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم الوضع الشخصي في المشتقات وتحقق الدال بدون المدلول بالنسبة الى الاول والوضع الشخصي وتحقق المدلول بدون الدال بالنسبة الى
الثاني اما الاول فلان المدلول لو لم يكن في المشتقات محفوظا فيها لابد من وضع او تحقق الدال بدون المدلول واما الثاني فلان الدال لو لم يتحقق للمدلول لابد اما من وضع صح تحقق
شخصي او القول بتحقق المدلول بدون الدال وفساد كل بديهي وما هو موجود فيها مدلولا وذا لا ما ذكرنا لا الضرب لان الضرب لو كان هو المادة فيكون الموضوع والدال
هو المركب من الحروف والترتيب والهيئة ولا ريب ان هذه الهيئة غير موجودة في المشتقات بل مدلوله ايضا لان مدلوله يعبر بالفارسي بزدن وهو غير موجود فيها كما لا يخفى
فالمشتق منه هو الحروف المذكورة وهي موضوعة للمبدأ المنازع من المبدأ المستفاد من قافه وتاء ولام وهو موجود في المشتقات ذا لا ومدلولا والضرب ايضا من المشتقات
يستفاد من الحروف الموجودة فيه المبدأ المذكور اعني زدن ومن هيئته دن ويعبر بالفارسي زدن فتدبر وهذه المادة هل تكون موضوعة من حيث هي او بشرط عروض الهيئات
اعني في ضمن الهيئات والحق هو الثاني وذلك لعدم صحة استعمالها لا بشرط ولعدم حصول الافادة منها منفصلا ولا يلزم الدور لان الهيئة موقوفة على المادة من حيث التحقق
والمادة موقوفة عليها من حيث الافادة فتدبر ثم ان المادة قد تكون موضوعة لمعنى واحد قد تكون موضوعة لمعنيين احدهما من حيث الجمود والاخر من حيث الاشتقاق
كالاستمتاع فبالاول بمعنى القاعدة من حيث كونه مركبا من الحروف المخصوصة والترتيب الخاص والهيئة الخاصة بشرط عدم عروض الهيئات وبالثاني بمعنى الابقاء وقد تكون
موضوعة لمعنى من حيث معروضيتها لهيئة وموضوعة لمعنى من حيث معروضيتها لهيئة اخرى وذلك كالضاد والراء والباء من حيث كونها معروضة لهيئة الضرب وما
يشتق منه من ضرب يضرب الخ موضوعة للمعنى المعهود ومن حيث كونها معروضة لهيئة ضرب موضوعة للذهاب فتدبر فكالامر من حيث كونه معروضا للامر ولم يكون
موضوعا للشغل **المطلب الثاني** في بيان كيفية الوضع في المشتقات اعلم ان الوضع فيها يحتمل امورا لان الموضوع الكلي فيها اما ان يكون عموما منطقيا او عموما
اصوليا وعلى اي منهما اما ان يكون بالنسبة الى المعنى على سبيل الوضع العام والموضوع له كذلك بالنسبة الى المبدء والذات معا او على سبيل الوضع العام والموضوع
له الخاص بالنسبة الى الذات والمبدأ او بالنسبة الى الاول الاول وبالنسبة الى الثاني الثاني او العكس على فرض كون الموضوع له الخاص مع كون العموم في جانب الموضوع
عموما اصوليا يحتمل ان يكون على سبيل التوزيع ويحتمل عدمه ايضا والمراد بالعموم المنطقي هو نفس الهيئة والمراد بالاصولي هو افراد هذه الهيئة اعني الهيئات الخاصة كضارب
وقاعد وامثالها مما يحول التقييد دونها لتقيد هي الهيئة الكلية بالاضافة الى المواد والتحقيق انه بالنسبة الى الموضوع هو الثاني وذلك لعدم صحة استعمال نفس الهيئة
الكلية لان المستعمل انما هو افرادها فلو لم تكن الافراد موضوعة يلزم ان لا يكون استعمال المشتقات حقيقة ولا مجازا وهو فاسد ولان الافادة انما هي تكون من
الهيئات بالاضافة الى المواد عرفا لا من نفس الهيئة لا بشرط شيء كما لا يخفى قال بعض كيف ولولا ذلك لما يستفاد منه المعنى المخصوص لان الضارب يفيد المبدأ الخاص
والهيئة الكلية تفيد اتصاف الذات بمبدء في الجملة او المبدأ الخاص المقترن بها هذه الهيئة وعلى الاول يكون المعنى مغايرا لما يستفاد من الضارب وعلى الثاني يلزم ان
يكون استفادة اتصافها بالمبدأ المخصوص ناشيا من حكم العقل لان بعد تصور المبدأ الخاص ومعنى الهيئة فيحكم بان المبدء المخصوص الذي اقترن به الهيئة هو الضرب
فيكون ذات ثبت له الضرب لا ريب انه يستفاد عرفا من خارق اللفظ من دون الاحتياج الى التصور وبذا يعلم كون التركيب اعني الهيئة المقيدة موضوعة لذلك و
فيه انه يتم لو كان حصول التصورين نظريا منفكا عن تصور اللفظ واما لو كان ضروريا غير منفك فلا يحتاج الى التصورين واما بالنسبة الى الموضوع له فالحق انه على سبيل
الوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة الى المبدأ والعام بالنسبة الى الذات اما الاول فلوجوه الاول التبادر فان المتبادر من هيئة ضارب هي الذات المتصفة
بالمبدأ الذي يكون معروضا لهذه الهيئة الخاصة لا الذات المتصفة بالمبدأ الكلي الثاني انه لولا ذلك لكان الانتقال اولا الى المبدأ الكلي ثم الى المبدأ الخاص بقرينة المادة
المخصوصة مع كون المادة متخصصة للفرد ولا يكون في العرف الا الثاني مع كون المادة متخصصة للمحل الثالث انه لو كان الموضوع له هو الذات المتصفة بالمبدأ الكلي يلزم المجاز
بلا حقيقة لعدم استعمالها فيها لان الهيئة الخاصة كلما استعملت انما استعملت في الذات المتصفة بالمبدء المخصوص كما لا يخفى والقول بجواز استعمالها في الكلي في ضمن
الخصوصية ولو في ضمن بعض الموارد مخالف لفهم العرف والاصل واما الثاني فلظهور الاتفاق وذلك لانهم قالوا بان المشتقات موضوعة للذات المتصفة بالمبدأ
وقصدوا النزاع في الثاني على ما قلنا دون الاول وهو في هذا ظاهر في الاعم ولو كان هو ايضا محل الخلاف كالمبدأ لتصدوا له والتبادر فان المتبادر منها هو الذات
المطلقة ثم على ما قلنا في الموضوع من كونه عموما اصوليا وفي الموضوع له من كون الوضع للعام والموضوع له هو الخاص انما يكون على سبيل التوزيع بمعنى جعل كل
هيئة مخصوصة في ضمن الهيئات الملحوظة في ضمن الهيئة الكلية لا بازاء الذات المتصفة بالمبدأ المخصوص لا بازاء الذات المتصفة بكل مبدء وذلك لانه لولا
ذلك يلزم افادة ضارب الذات المتصفة بالمبادي المختلفة من القتل والضرب والنصر وهكذا وهو بديهي البطلان **المطلب الثاني** في معنى المشتق وتوضيحه

موضوعا للطلب من حيث كونه معروضا للامر ولم يكون ذلك

يقتضي

يقتضى رسم مقدمات الاولى في تحرير محل النزاع والمراد بالحال في قولهم انه موضوع للذات المتصف بالمبدأ في الحال وهو قد يطلق ويراد به حال النطق المقابل للماضي
والمستقبل وقد يراد به حال الاتصاف المقابل للاتصاف به قبل حال النسبة وان انقضى في حال النسبة وقد يراد به الفعلية اى الخروج من العدم الى الوجود ماضيا او حالا
او مستقبلا المقابل للملكة اما على الاولين فيحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصف بالمبدأ حال النسبة من غير دخول الزمان فيه ماضيا كان او حالا او مستقبلا
كزيد كان ضاربا امس او الان وغدا ويلزم المجازية فيما اريد به الاتصاف قبل حال النسبة ففي المثال قبل الان والامس والغد وان انقضى سواء اريد الزمان منه او من
القرينة وفيما اريد به الاتصاف بعد حال النسبة ماضيا او حالا او مستقبلا ففي المثال بعد الامس والان والغد سواء اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد حال
عدم الاتصاف لمشابهته لحال الاتصاف لما كان او يكون وفيما اريد الاتصاف حال النسبة مع ارادة الزمان منه لا من القرينة ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصف
بالمبدأ قبل حال النسبة وان انقضى في حال النسبة ففي المثال قبل الامس هكذا كما مر ماضيا كان او حالا او مستقبلا من غير دخول الزمان فيه جزءا او قيدا والنسبة بينهما
عموم من وجه لاعتبار الاول من البقاء والانقضاء والثاني من الحدوث والبقاء ويلزم المجازية في المتصف بعد حال النسبة مط ماضيا او حالا او مستقبلا اريد الزمان
منه او من القرينة وفيما اريد حال عدم الاتصاف للمشابهة كما مر وفيما اريد الزمان منه لا من القرينة مطلقا وفيما اريد الاتصاف به حال النسبة مط وهو الاحتمال الاول لكن لم
يكن قائل به لان الحقيقة فيه متفاوتة والكلام في الاحتمال الثاني كما سيجيء ويحتمل ان يكون موضوعا لهما بالاشتراك اللفظي بناء على عدم وجود الجامع كما زعمه المحقق القمي
وكلامه يحتمل الاحتمالين الاول انه موضوع للاحتمال الاول بالخصوص فلو كان موضوعا للاحتمال الثاني بالخصوص وللجامع بين الاحتمالين الاولين يلزم الاشتراك اللفظي اما
على الاول فظاهر واما الثاني فلعدم الجامع بين الفرد بالخصوص والكلي الشامل له ولغيره وهو حق الثاني انه حقيقة في الاحتمال الاول في الجملة ولو على سبيل الفردية فلو كان
موضوعا للفرد الاخر وهو الاحتمال الثاني في الجملة يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع وهو فاسد لان الجامع بين الفردين موجود وهو المتصف به لا بعد حال النسبة سواء
كان المراد المتصف به حالها او قبلها من غير دخول الزمان فيه وهو اعم من الاولين وح يكون اشتراكا معنويا ويلزم المجازية فيما اريد به الذات المتصف به بعد حال النسبة
مطلقا ماضيا او حالا او مستقبلا اريد الزمان منه او من القرينة وفيما اريد المتصف به حالها او قبلها مع ارادة الزمان منه وفيما استعمل في حال عدم الاتصاف للمشابهة كما
مر ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصف به حال النطق وهو مستلزم لدخول الزمان جزءا او قيدا ويلزم المجازية في المتصف به قبله مطلقا وبعده كذلك وحال النطق
من غير ارادة الزمان للنطق منه وحال عدم الاتصاف للمشابهة ويحتمل ان يكون موضوعا للذات المتصف به قبل حال النطق اعني الماضي بقي حال النطق ام انقضى ويلزم المجاز
في المتصف بعد حال النطق وحاله مطلقا حتى فيما اريد الزمان من الخارج ولم يكن قائل به وفيما اريد حال عدم الاتصاف للمشابهة كما مر ويحتمل ان يكون موضوعا لهما بالاشتراك
اللفظي كما مر او المعنوي بناء على وجود الجامع بينهما وهو المتصف به لا بعد حال النطق سواء كان المراد المتصف حاله او قبله ويلزم المجازية في المتصف بعده وحال عدم
الاتصاف للمشابهة والمتصف به حال النطق وقبله فيما اريد الخصوصية منه واما على الثالث فلا ربط له بهيئة الاشتقاق بل يرجع الى وضع المبدأ الذى يعرض له هيئة
الاشتقاق كما سيجيء اذا عرفت الاحتمالات فاعلم ان حقيقة المشتق في المتلبس بالمبدأ في الحال اتفاقي ومجازيته في المتصف به بعد الحال وحال عدم الاتصاف للمشابهة
لحال الاتصاف مما كان وما يكون اتفاقي ايضا والخلاف في انه للمتصف به قبل الحال وان انقضى في الحال حقيقة ايضا بالاشتراك اللفظي او المعنوي كما مر وهو الاحتمال الثالث ومجاز
واختلفوا ايضا في المراد بالحال فالاكثر على انه حال الاتصاف في حال النسبة وهو الاحتمال الاول وح يكون الخلاف في المتصف قبل حال النسبة وبعضهم انه على حال النطق فالخلاف
ح في المتصف به قبل حال النطق وان انقضى فيه من انه هل هو حقيقة ايضا بالاشتراك اللفظي او المعنوي كما مر هو الاحتمال السادس وتظهر الثمرة في زيد كان قائما امس فعلى
قول الاكثر حقيقة لاتصافه حال النسبة لا قبله فهو حقيقة اتفاقا وعلى حال النطق يكون محلا للخلاف لانقضاء قيامه قبل النطق وعوده قبله نعم لو قلنا ان زيدا كان
ضاربا امس مع كونه ضاربا قبل الامس يكون محلا للخلاف على التعبيرين لانقضائه حال النسبة وكذا حال النطق وكذا قولنا ان زيدا يصير ضاربا غدا مع كونه ضاربا
في الغد فعلى حال النسبة كما عليه الاكثر حقيقة وعلى حال النطق مجاز ومع كونه ضاربا قبل الغد يكون على حال النسبة محلا للخلاف وعلى حال النطق مجازا والحق مع الاكثر
كما سيجيء واخطاء في الفهم من فسره بحال النطق ولكن نتكلم على ايهما وح منه مع هذا الاختلاف في الحال يكون الاقوال اربعة وهو المقدمة الثالثة الاحتمال الاول والثالث
والرابع والسادس الكلام في شيء واحد وهو الخلاف في المتصف قبل الحال وان انقضى فيه من انه حقيقة فيه ايضا فلا يشترط بقاء المبدأ في الحال او مجاز فيشترط بقائه وكان
حقيقة فيه لاتصافه به في الحال لانه اعم من حدوثه في الحال او بقائه فيه وفيه تفاصيل نشات من الجاء كل عن شبهة الخصم منها التفصيل بين المبادى السيالة وغيرها الذات
كالتكلم والحركة والزمان وغيرها بالاشتراط في الثاني وعدمه في الاول ومنها بين الحدثية كالضارب والقائم والقاعد والثبوتية كالمؤمن والعادل والفاسق والكافر
بالاشتراط في الاول دون الثاني ومنها بين المحكوم عليه كالزانية والزاني والسارق والسارقة وهكذا والمحكوم به كزيد قائم بالاشتراط في الثاني دون الاول ومنها بين ما
طرء على المحل الضد الوجودي كالحلو على الحامض والاسلام على الكفر كالكابر الصحابة بعد اسلامهم وغيره بالاشتراط في الاول دون الثاني ومنها بين ما لو كان الاتصاف غالبا
كالقارى والكاتب وامثالها وغيرها بالاشتراط في الثاني دون الاول الثالثة في الثمرة وهي كثيرة منها قوله ع يكره البول والغايط تحت الشجرة المثمرة وحال الثمرة
على الحالي مكروه جزما وان لم تكن لها ملكة نوعية وشخصية واما في حال عدم الثمرة فان وجد قبله وانقضى فعلى اشتراط بقاء المبدأ لا يكره وعلى عدمه يكره وعلى التفصيل فالتفصيل
وان لم يتصف بها في الحال ولا قبله لم يكره الى ان يتحقق له الثمرة لعدم المقتضى لصغره او لمانع من افة وغيرها فيكره حال عدم الثمرة وان كان غالب اصنافه لا يثمر وتخلف في هذا لا
تكره وعلى الملكة الشخصية ففي الاول انه لم يتحقق لها الثمرة ابدا ثم تحقق لها لم تكره لعدم الملكة الشخصية وفي الثاني تكره ان تحقق له الثمرة مرارا ثم لم يتحقق في سنة ومنها اكل
الجيف وغيرها الرابعة في الاصل وهو مع فرض وجود الجامع على الاحتمال الثالث فالاصل معه لدوران الامر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة في المتصف به في حال
النسبة على الاحتمال الاول والمجاز في المتصف قبله على الاحتمال الثاني والاصل هو الاشتراك المعنوي وعلى فرض عدمه كما زعمه المحقق القمي ره فالاصل مع الاحتمال
الاول لدوران الامر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز كما مر والاصل مع الثاني ثم بعده الاصل مع السادس على فرض وجود الجامع لما مر وعلى فرض عدمه فالاصل
مع الرابع اعنى كونه حقيقة في حال النطق ومجازا في المتصف به قبله لما مر اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق في المشتق انه من حيث هو موضوع للذات المتصف بالمبدأ

وعلى الملكة النوعية فان كان غالب اصنافه يثمر وتخلف في هذا لم يتحقق الثمرة

منه سلمه

حال الاتصاف وان كان له حال النسبة فالمتبادر الاتصاف به حال النسبة لا المتصف به قبلها وان انقضى ولا بعدها ولا الاعم سواء كان حال النسبة ماضيا او حالا
او مستقبلا من غير دخول الزمان فيه اما الاول فللتبادر فان المتبادر من القائم المجرد والضارب امثاله هو حال الاتصاف بالقيام لا من اوجد القيام وان انقضى
او يوجد فيما كان له النسبة كزيد كان ضاربا امس وحالا او غدا هو الاتصاف حال النسبة من الماضي والحال والاستقبال لا قبلها ولا بعدها ولا الاعم وصحة السلب
عن المتصف به قبل الامس وقبل الان وقبل الغد وانقضى حال النسبة عن المتصف به بعدها واما المتصف به قبلها او بقي حال النسبة فهو فرد لحال الاتصاف سواء
لا عمية من الحدوث والبقاء والنقض لو نصب القرينة بعد ان المراد هو الاتصاف قبلها او بعدها والتكرار لو نصب القرينة على ان المراد من ضارب امس هو ضاربية
في الامس والتكذيب عرفا ان علم ارادة الاتصاف قبلها او انقضى او بعدها وعدم صحة التقسيم في نحو زيد ضارب الان الى المتصف به في الحال وفي الامس وفي المستقبل و
عدم دخول المتصف به قبلها وانقضى وبعدها في سور العموم كما لو قال من كان مصليا الان او الامس او الغد فاعطه درهما فلا يدخل في الاول من كان مصليا قبل الان
وانقضى وبعده وهكذا في الاخيرين ولو اعطاهم برئ ذمته عرفا يقينا واستدل ايضا بان فعلية الاتصاف امر لا يفرق بين الجوامد والمشتقات الا باعتبار العرضية والذاتية
فان صدق الماء والانسان على مصداقهما لا يصح الا بفعلية الماء والانسان فكل الالفاظ يتبع عنوانها وفيه ان الوصف العنواني وتحقق الموضوع لا يكون عقليا
والا لما تخلف بل تابع لوضع الواضع فان وضع المشتق للذات المتصف بالمبدأ حال الاتصاف فالصدق موقوف على حال الاتصاف وان وضع لذات وجد له المبدأ وان انقضى
فالصدق موقوف على تحقق المبدأ قبله وان وضع للاعم فيكون اعم وح فالوصف العنواني هو الاعم واستدل ايضا بانه لو كفى تحقق المبدأ قبله يلزم صدق المتقابلات كالابيض
بعد زوال البياض وعروض السواد ويلزم كونه ابيض واسود وفيه انه ان كان معناه من وجد فيه بياض فقط لعدم كونه اسود قبله وان عم فلو فرض ان احدهما من وجد الاخر حال
الاتصاف وبالاول ابيض وبالثاني اسود ولا يجتمعان في زمان واحد فلا يلزم صدق المتقابلات من حيثية واحدة في زمان واحد حجة من عمم وقال انه حقيقة ايضا لمن وجد له المبدأ
قبل حال النسبة وان انقضى فيها وجوه الاول اولوية الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز والجامع موجود وهو الاحتمال الثالث تمام وفيه ولا ان المدعي يدعي صحة حال
الاتصاف بالخصوص ولا جامع بينه وبين الفرد الاخر اعني من وجد بالخصوص ولا بينه وبين الفرد الاخر اعني من وجد بالخصوص ولا بينه وبين لفظ الجامع كما مر وثانيا بانه على فرض تسليمه
عن مقابل لما ذكرنا الثاني صدق الحال والصباغ وامثالهما لمن وجد له المبدأ وان لم يكن حال النسبة مشغولا بل كان مشغولا بالاكل وامثاله وفيه انه من الحرف والصنائع
وفي حال النسبة متصف بالمبدأ ولا يشترط الاتصاف بالصباغية الثالث انه قول الاكثر وفيه ولا منع وثانيا منع حجيته وثالثا عدم مقاومته لما مر الرابع ان من انقضى
عنه المبدأ مما يشتد به الحاجة فيقتضي الحكمة وضع اللفظ له وفيه اولا انه لم لا يكون حجة وثانيا ان بعد حال النسبة ايضا مما يشتد به الحاجة الخ وثالثا بانه غير مقابل لما ذكرنا
الخامس عدم صحة السلب عمن يتصف به في الامس ثم انقضى بانه ما كان ضاربا امس وفيه انه ممنوع لصحة سلب القيام عمن ليس بقائم في حال النسبة مع انه خارج عن محل الفرض لفرض
الكلام فيمن لم يكن ضاربا امس بل قبله ولا ريب في صحة سلب الضاربية عنه في الامس عمن كان ضاربا قبل الامس وقاعدا في الامس السادس حجة المفصلين بالتفصيل باشتراط
بقاء المبدأ في البعض بالدليل والباقي بالاجماع المركب كما سيجيء وفيه انه جوابه ايضا سيجيء حجة المفصل بين المبادي السيالة وغير قار الذات كالتكلم والحركة والزمان عدم امكان
اجتماع اجزائه لكون وجوده عين انعدامه فلو اشترط بقاء المبدأ فيه يلزم المجاز بلا حقيقة ولا يصح استعمالها وارادة حال الاتصاف فانه قبل صدور الحروف لم يكن متكلما وبعد صدوره
انقضى وهكذا الحركة والزمان فلا يمكن استعماله الا فيمن وجد وانقضى هو لو كان مجازا يلزم ما ذكرنا واما اشتراط بقائه في غيره وكونه حقيقة في حال الاتصاف فللوجوه التي
مضت وفيه ان الاتصاف بالمبدأ عرفي ففي حال الاشتغال به يصدق انه متكلم فيه لا قبله ولا يكون المناط التدقيق العقلي وحجة المفصل بين الحدوثية كالضارب والثبوتية كالمؤمن بالاشتراط
في الاول لما مر وعدمه في الثاني فلانه لو اشترط فيه يلزم ايضا عدم صدق المؤمن على النائم حقيقة لانه اذعان بالله وبالنبي مثلا وفي حال النوم لا اذعان وفيه انه فرق بين الاذعان
والالتفات به والاول حاصل في الخزانة والنوم مانع من الثاني فلا يضر بصدقه حقيقة حجة من فصل بين المحكوم عليه كالزاني والزانية والسارق والسارقة وامثالها وبين
المحكوم به بعدم الاشتراط في الاول دون الثاني اما الثاني فلما مر من كونه حقيقة في حال الاتصاف واما الاول فلانه لو كان شرطا يلزم عدم صحة الاستدلال بالاية لان معناه
ح انه في حال الاتصاف بالسارقية فاقطعوا والسرقة هو اخذ المال من الحرز وقبله لم يكن سارقا وبعده انقضى وفيه ان تحقق الحكم موقوف على تحقق الموضوع اعني السرقة وهو
قرينة على الارادة من تحقق له السرقة والاستعمال فيه وهو اعم من الحقيقة والمجاز وما ذكرنا دليل على المجاز ولا منافاة حجة من فصل بين ما كان الاتصاف غالبيا كالقاري
الكاتب وبين غيره بعدم الاشتراط في الاول دون الثاني اما الاول فلانه لو كان شرطا يلزم عدم صدق القاري والكاتب عليهما حين الاكل والصدق موجود وفيه ان الصدق
بالوضع الاولي الاشتقاقي ممنوع وبالمعنى الجديد اعني الحرفة والصنعة الناشي من غلبة الاستعمال او النقل مسلم ولا يشترط اتصال الاشتغال واما الثاني فللوجوه التي مضت
على عدم اشتراط بقاء المبدأ وجوابه يظهر مما مر من كونه حقيقة في حال الاتصاف حجة من فصل بين ما لو طرء على المحل الضد الوجودي كالابيض العارض له السواد المزيل للبياض
والكفر العارض له الاسلام المزيل للكفر وغيره كالضارب لو انتفى عنه الضرب لم يخلفه ضده بل اتصف بمخالفه كالقيام والقعود والسكون وامثالها بالاشتراط
في الاول دون الثاني اما الاول فلما مر من الوجوه ولانه لو لم يشترط فيه يلزم صدق المتقابلات على شئ واحد كما مر وايضا يلزم صدق الكفر على اكابر الصحابة بعد اسلامهم حقيقة
والاول اعني الوجوه حق لكنها عام تثبت فيه وفي غيره والثاني جوابه قد مر وفي الثالث معنى كونه كافرا بناء على عدم اشتراط البقاء فيه انه اتصف قبله بالكفر لا كافر حين
الاتصاف بالاسلام والاجماع ان كان فاستعماله فيه ممنوع حقيقة كان ومجازا والا فلا مع انه مؤكد لما قلنا من كونه حقيقة في حال الاتصاف سواء حدث او بقي واما الثاني فللوجوه
التي مضت على عدم اشتراط بقاء المبدأ وجوابه يظهر مما مر ثم اعلم ان حال النسبة في الازمنة وعدم كون الزمان داخلا فيه لا الماضي ولا النطق ولا المستقبل ولا القدر
الجامع لا جزءا ولا قيدا بل كان ظرفا له كالمكان فلا صالة الاشتراك المعنوي لان زمان المستقبل غير داخل فيه اتفاقا واما الحال او الماضي او الجامع ان كان يلزم الحقيقة والمجاز
والاصل مع الاول وللتبادر فان المتبادر من القائم المجرد هو الذات المتصف بالقيام من حيث هو في الماضي كان او في الحال او المستقبل ولعدم صحة سلب الضاربية عن زيد في
الامس في قوله زيد كان ضاربا في الامس وكذا الان والغد وصحة تقسيم الضارب الى الماضي والان والمستقبل بان الضارب قد يكون ضاربا في الماضي وقد يكون ضاربا
في الان او في المستقبل ولدخول كلها في السور فيما قيل كل ضارب او كل مجتهد يجب اكرامه او اهانته وكذا كل زان او سارق يجب قطع يده ولانه لو كان الزمان داخلا فاما حال النطق

او الماضي

اوالماضي او الجامع بينهما لا المستقبل اجماعا وح يلزم في الثاني التكرار في زيد كان ضاربا في الماضي والنقض في زيد يصير ضاربا غدا ولاتفاق علماء الادب حيث فرقوا بين

الفعل والمشتق بدخول الزمان والاقتران به في الاول دون الثاني وظاهرهم نفيه مطلقا جزء وقيدا وكذا علماء الاصول ومن قال بحال النطق او فسر الحال فيه بحال النطق فقد اخطأ

بما ذكرنا ولان الظاهر من كلماتهم هو حال الاتصاف المقابل للانقضاء كما نبه العضد حجة من قال بانه موضوع للمتصف بحال النطق التبادر فان المتبادر من زيد قائم هو

النطق وصحة السلب عمن ليس متصفا به حال النطق لصحة ان يقال ان زيدا ليس بضارب فيمن كان قاعدا حال النطق والتكذيب ان علم ان المراد قبله او بعده والنقض كما ظهر والتكرار

ان نصب القرينة على انه ضارب حال النطق وعدم صحة التقييد في زيد قائم الى الان والامس والغد والجواب عن الكل انه نشأ من الجملة الاسمية وهي موضوعة للاتصاف به حال

النطق لما ثم وليس من لفظ المشتق ولا لا افاده مجردا فهو خارج عن محل النزاع حجة من عمم وقال انه حقيقة مطلقا فيمن اتصف بالمبدأ في الماضي وان انقضى في حال النطق ما علي

الاشتراك اللفظي بناء على عدم وجود الجامع والاشتراك المعنوي بناء على وجود الجامع هو المتصف به لا بقيد حال النطق وهو الاحتمال السادس مما مر امور الاول ولو بنحو الاشتراك

المعنوي بالنسبة الى حال النطق وفيه اولا انه مع الاحتمال الثالث اعني المتصف به لا بقيد حال النسبة ثم مع حال الاتصاف وثانيا بانه يصح مع وجود الجامع فيه تفصيل كما مر والا

فالحقيقة والمجاز اولى من الاشتراك اللفظي وثالثا بانه غير قابل للمعارضة مع ما مر من الادلة المثبتة لحال الاتصاف الثاني عدم صحة التسليب عمن اتصف به في الماضي بانه

ما كان ضاربا وفيه انه لا يصح ايضا عمن يتصف في المستقبل وهو يقتضي الوضع لحال الاتصاف مطلقا ماضيا او حالا او مستقبلا الثالث صحة التقييد الى حال النطق

والماضي وفيه انه يصح الى المستقبل ايضا وهو دليل لما ذكرنا الرابع عدم النقض والتكرار في قولنا زيد كان ضاربا في الامس والان وفيه انه في المستقبل كذلك كزيد يصير

ضاربا غدا كذلك وهو يقتضي الوضع لحال الاتصاف كما مر الخامس انه قول الاكثر وفيه اولا منعه لما مر من اتفاق علماء الادب وكذا الاصوليين على عدم دخول الزمان فيه

ومن فسره بحال النطق اخطأ وثانيا منع حجيته وثالثا عدم معارضته لما مر السادس انه مما يشهد به الحاجة وفيه ما مر السابع اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق

الذي يراد به المتصف به في الماضي كحال النطق ويعد الاتفاق على المعنى المجازي وفيه انه اولا معارض بدعوى صاحب الكوكب الدري على اطلاقه على المشتق الذي يراد به المعنى

المستقبل كيصير ضاربا غدا مع عدم صحة سلب اسم الفاعل عنه وثانيا بان الاطلاق اعم وثالثا بعدم مقاومته لما مر الثامن كلام النحاة انه يعمل ان كان بمعنى الماضي والذي

منه هو المعنى الحقيقي كحال النطق وفيه انه معارض بكلامهم انه لا يعمل ان كان بمعنى المستقبل بتصريحهم بالفرق بينه وبين الفعل بعدم دخول الزمان والاقتران به في الثاني

دون الاول وثانيا بان المعنى اعم وثالثا بعدم مقاومته لما مر التاسع بعض حجج المفصلين كما مر وفيه اولا ما مر وثانيا بمنع الاجماع المركب لوجود القول بالتفصيل كما مر وثالثا

بانه اعم لحجة من وجد وانقضى قبل حال النسبة وقبل حال النطق بل ظاهر في الاول بل بعضها صريح فيه ثم الكلام في معنى الحال بالاحتمالين الاولين اعني حال النسبة وحال

النطق بقي الكلام في معناه بالاحتمال الثالث اعني الفعلية المقابل للملكة اي الخروج من العدم الى الوجود ماضيا او حالا او مستقبلا بالمعنى الاصلي كالضاربية اي

الاتصاف بالضاربية فعلا الا محض القدرة على الضرب مثل القائمية والقاعدية وامثالها او بالمعنى الطاري من الحرفة والصنعة نقلا كالحمال والنجار والصباغ وامثالها

اي الاتصاف بهذه الصنعة فعلا الا الاستعداد القريب لها او مجازا مشهورا واشتراكا تعيينيا كالقاري والكاتب والمعلم والفرق ان في الاول يضر عدم الاتصاف به حال النسبة

من الاكل والصلوة والسكون وامثالها وفي الثاني لا يضر الاتصاف بغيره في حال النسبة من الاكل وغيره كما مر فالصباغ لا يضر الاشتغال بالاكل والقارئ في الصلوة ما لم يترك

الاشتغال به ويعرض عنه ويشتغل بمبدأ الاخر من النساجية وامثالها مع عدم قصد الرجوع اليه وقصد عدمه وقد يستعمل ويراد به الملكة اي الاستعداد القريب لهذا المبدأ

اما بالمعنى الاصلي كالمجتهد والقائم في الاصول او الفقه او النحو والصرف وفلان نحوي وصرفي فان المراد محض الاقتدار على استنباط مسائله لا فعلية العلم بالجميع المسائل نقلا

كان او مجازا مشهورا او اشتراكا تعيينيا او بالمعنى الطاري كالصباغ وامثاله في حال الاعراض عنه والاتصاف بالتجارة او النساجية والتلاعبة وامثالها مع عدم قصد الرجوع الى

الصباغية فانه ان استعمل فيه الصباغ بمعناه الاستعداد القريب لهذه الصنعة والحق ان المشتق من حيث هو حقيقة في الفعلية بالمعنى الاصلي واستعماله في الملكي مطلقا بالمعنى

الاصلي كان او من الحرف والصنعة مجاز وذلك للاصل لانه حقيقة فيه فلو كان حقيقة في الملكة ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع وللتبادر فان المتبادر من الضارب

والقائم والنجار والحمال وامثالها هو فعلية الاتصاف لا الاستعداد وصحة السلب عمن ليس متصفا فعلا بل كان محض الاستعداد والنقض والتكرار والتكذيب مع عدم

القرينة يحمل عليها الا ان يثبت النقل لاصالة عدمه وفي المجاز المشهور ان كان منه يتوقف كما سيجيء حتى يتميز بالقرينة وكذا في الفعلية من الحرف والصنعة مجاز لانه حقيقة

في الفعلية اتفاقا فلو كان حقيقة في الحرف ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع وللتبادر فان المتبادر من القائم هو الاتصاف بالقائمية لا كونه شغله القيام وصحة السلب

عمن ليس بقائم حال النسبة والنقض والتكرار والتكذيب فيحمل عليه مجردا الا ان يثبت النقل فيحمل المجرد على المنقول اليه ولا يحمل على المنقول عنه لاصالة عدم النقل وفيما كان

من المجاز المشهور يتوقف حتى يتميز بالقرينة كما سيجيء في مبحثه ان شاء الله تعالى **تذنيبات** الاول قد نقل انه لا يشترط في صدق المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات

نسب ذلك الى المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة واستدل على ذلك بانه لو كان شرطا لما صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانه ضارب والتالي باطل اتفاقا بيان

الملازمة ان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب وفيه تامل لانه فعل صادر من الضارب واقع على المضروب بكون المصدر اعني

الضرب بمعنى اسم الفاعل اي موجد لهذا الفعل وبان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما بذاته لانه عبارة من الحروف والاصوات الممتنع قيامها بذاته تعالى والقول بانه انما

يكون باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفسي الذي يدل عليه الحروف والاصوات مدفوع بان الكلام النفسي باطل في ذاته كما مر في تعريف اصول الفقه مع ان اطلاق

الكلام عليه مجاز والكلام حقيقة في اللفظ الصادر كما مر فيه وفيه انه بمعنى ايجاده الحروف والاصوات في الشجر وغيره كما مر في الضرب وكذا بانه خالق والخلق

اما ان يكون بمعنى المخلوق فهو ان كان عين ذاته فيلزم اتحاد المخلوق والخالق وقدم المخلوق وان كان مغايرا له لزم التسلسل اذ جعل الخلق بمعنى المخلوق يقدم خلقا

وخالقا وننقل الكلام في هذا الخلق فلو كان بمعنى المخلوق يستلزم خلقا اخر ويتسلسل مع ان اطلاق الخلق على المخلوق مجاز واما ان يكون بمعنى التعلق الحاصل بين

المخلوق والقدرة حال الايجاد ولما كان هذا التعلق من الله صدق لفظ الخالق عليه فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لان التعلق حادث وذلك لانه لو كان قديما يلزم

قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق والا يلزم تحقق النسبة دون طرف النسبة ولا يكون معنى المشتق منه قائما بذاته

وفيه ان الخلق في الخالق بمعنى اسم الفاعل كما في ذات يوجد المخلوق احتجت الاشاعرة بالاستقراء كقائم وقاعد ومؤمن وفاسق وعادل وامثالها والجواب انه لا كلية فيه لوجود غيره كما ذكرنا مع كون الصدق حقيقة **الثاني** قالوا ان قيام المعنى بالذات لا يستلزم الاشتقاق والا لما وجد بدونه والتالي باطل كانواع الروايح فمنها رايحة المسك والعنبر والكافور وغيرها فانها قائمة بمحالها المذكورة مع انه لم يكن بها مشتق وكلها لفظا اتفاقا واما الاشتقاق فيوجب كون المعنى قائما بالذات مع كون اللفظ موضوعا بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى وفي الروايح شرطها مفقود لان شرط الاشتقاق وجود اللفظ الموضوع للمعنى القايم بالذات ولم يوضع لشيء منها لفظ بازائه وفيه انه لا يكون مجرد وضع اللفظ له مطلقا بل شرطه بطريق الاشتقاق من المشتق والمشتق منه **الثالث** الامر فيما ذكرنا بين اسم الفاعل والمفعول وصيغة المبالغة والصفة المشبهة في الحدوثية والثبوت وهما انما يثبتان بالمبدأ لا من الهيئة وهو عام وذلك لاصالة الاشتراك المعنوي وصحة التقسيم وعدم النقض في قوله هذا كان حسنا وسيصير قبيحا وعدم تبادر احد الامرين وكذا عدم صحة السلب نسب الوفاق الى عبد القاهر والسكاكي والميداني والسيد الشريف ونجم الائمة قائلا والذي ارى ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست موضوعة للحدوث في زمان ليست موضوعة للاستمرار فليس معنى حسن الا كونه ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في الجميع لما لم يكن بعض الازمنة اولى من بعض في صورة التجرد لم يجز نفيه في جميع الازمنة وليس وضعا بل بدليل العقل خلافا لابن هشام والحاجبي ظاهرا حيث قالا بدلالة اسم الفاعل والمفعول على الحدث والصفة المشبهة على الثبوت وبعضهم انتهى وقد ذكرنا ظهوره في المشتقات موضوعة من حيث المادة في ضمن الهيئات موضوعة من حيث تقييدها بالمواد بخروج القيد لما مر من كون الموضوع له عاما عموما اصوليا ويلزمه ثبوت الوضع للتركيب الاشتقاقي بخروج القيد وهل يكون لسائر التراكيب وضع ام لا بل يكون بالعقل بانا متى علمنا كون تلك الالفاظ المفردة موضوعة لمعانيها وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة والتراكيب للنسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى البعض في ذهن السامع وحصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة وكيف كان فلا ريب في ثبوت الوضع من بعض الجهات كاسم الجنس المنون حيث ان التنوين يكون للتمكن واسم الجنس يفيد الجنس والتركيب يفيد التنكير ومثله الجمع المحلى والمضاف والنكرة المنفية والمبتداء المحلى باللام في افادة الحصر وكذا في تقديم الخبر عليه وامثالها كما سيجيء والاشكال والخلاف انما هو في المركبات التامة اعني الاسنادية التامة الخبرية والناقصة المشتملة على النسب التوصيفية والاضافية فمنهم من انكره وجعل دلالتها عقلية كالازهري في التصريح والعبدكي في اشية كما عن الرازي ومنهم من اثبته نسب هذا القول الى الشهرة وهو الحق وذلك لوجوه الاول انه لولاه لساوى التراكيب بنظر العقل والمتكلم فيمكنه ارادة النسبة التامة من التركيب التوصيفي والناقصة من الاسنادي وكذا الاضافية والعكس فترجيح احد النسب واختصاصه بتركيب دون تركيب اختصاصا لا يوجد في غيره اصلا العدم ارادة الاسناد التام من التوصيفي او الاضافي اصلا ولا العكس لا بد من مرجح وليس الا الوضع او القرينة او الطبع والثالث باطل بالضرورة لانه ليس كذلك انه اح اح على وجع الصلب والثانية ايضا مفقودة بالاصل والاتفاق والاول هو المطلوب لتساوي ايضا بحسب الفهم ونظر المخاطبين في المحاورات وترجيح بعض على بعض ترجيح بلا مرجح وحمل بلا دليل الثاني انه لو كان بالعقل لاحتاج العلم بالاسناد مثلا بعد قوله زيد قائم مضافا الى التصور زيد وقائم الى شيء اخر خارج عن اللفظ اعني حكم العقل بالاقتران والاسناد ونفي غيره كقيام النعت وليس كذلك لحصول من حاق اللفظ بمجرد السماع الثالث انه لولاه يلزم من ارتكاب المجاز في المركب كونه مجازا لا حقيقة له مع ان احدا لم يثبته مع شيوعه وتسمية بعضهم بامثلة نادرة كقامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل والاولى ان يقال انه يلزم من ارتكاب المجاز فيه مساويا بالارادة غيره لعدم وضعه لبعض دون ويلزم كونه من باب استعمال المهمل في المعنى ولا يسمى هذا بالمجاز بلا حقيقة لان استعمال الموضوع في المعنى المجازي هذا الا يكون موضوعا الا بقي لما يلزم من عدم الحقيقة ومن عدم الموضوع له لانا نقول لا استعمال المجازي موقوف على المناسبة بينه وبين الموضوع له وفي المهمل محال الرابع ان الحمل في المبتداء على الاسنادي التام لا بد من كونه مرادا للمتكلم حتى يصح الحمل والارادة لا بد من محل يراد منه وهو اما المبتداء والخبر او الاقتران المخصوص والاولان بديهي البطلان والاخير كذلك لكونه على هذا الفرض من المهملات ولا يكون قابلا لجعله محلا للارادة والا لصح استعمال ديز في زيد مثلا والتالي باطل فتعين ان يجعل الاقتران من الموضوعات وعليه فليس موضوعا الا لما يستفاد منه عرفا بالاتفاق والثاني انها لو كانت موضوعة لتوقف استعمال الجمل على النقل كالمفردات وانه يلزم لمن عرف مسمى زيد وقائم وسمعهما باعرابهما المخصوص ان يفهم بالضرورة معناه وانه خلاف الاصل وفي الاول منع الملازمة لان على القول بان الوضع نوعي على ما ذكرنا في المشتق لا مقتضى فلا يتوقف على وصول كل ما استعمل مع اسناخيري وهكذا بل يتوقف على وصول النوع وثبوته بان الاقتران المخصوص بين الموضوعات المخصوصة والمحمولات المخصوصة وضع للاسنادي التام على عموم الاصولي كما مر في المشتق وتوقف على وصول هذا المخصوص بل عدم حصول الاستنكار والمنافرة عرفا وصحة استعماله عرفا في كل مبتداء وخبر وهكذا يكشف عن الاذن والرخصة في النوع كما مر في المجاز بل هو اقوى دليل على الوضع النوعي من عدم توقف الاستعمال على وصول كل فاحد فاحد مع ان الخبر ثابت كيف ولا يجوز احد مطلق التركيب كيف ما اتفق وفي الثاني ما قال بعض انه لو تم يلزم ان لا يحصل اختلاف الافادة في المركبات عند اتفاقهما في الالفاظ المفردة ومعانيها لكن الفرق واضح بين قولنا ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وقال وفيه نظر ووجهه انه ليس اختلافا في اسنادها بل الاختلاف انما هو في فاعلية شيء ومفعولية شيء على الاول وبالعكس على الثاني ثم قال نعم يلزم بعدم ظهور الاعراب كالوقف وغيره عدم فهم المعاني وفساده ظاهر على ان ارتسام المعنى بتوالي الالفاظ والحروف لا يستلزم المدعى لاحتماله مبنيا على حصول الهيئة المقارنة لذلك بل الاولان الحركات والمفردات من مقومات الموضوع فيما لم تحصل لم يحصل وبحصوله يحصل الافادة والدلالة وحاصله ان مع اقتران الاعراب المخصوص على ما يزيل الاحتمال والاشتراك والابهام يحصل الافادة والدلالة وحاصله ان مع اقتران الاعراب المخصوص على ما يزيل الاحتمال والاشتراك والابهام يحصل الافادة ومع عدمه كالوقف فلا يحصل الموضوع لجواز كون الموضوع هو اللفظ المقرون بالاعراب المزيل للاحتمال لا يقال يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون الاقتران المطلق مع قبوله لارادة الفاعلية او المفعولية وامثالهما موضوعا ويعينه بالقرينة ومع العدم يحصل عدم الفهم في المحتمل كالوقف وغيره انما هو للاجمال وعدم القرينة لا لعدم الموضوع على هذا الفرض لانا نقول لو كان كذلك يلزم حصول افادة الاسناد التام من سماع زيد بالوقف وقائم كذلك والتالي باطل لعدم الافادة عرفا فتدبر وفي الثالث انه حجة ما لم يكن دليل والدليل موجود وهو ما مر وهل المجاز في المفرد يغني الافراد في جوهر الكلمة لا الاعراب يستلزم المجاز في الاسناد وبالعكس مثلا في قوله اسد جائني واراد بالاسد الرجل الشجاع هل يوجب المجاز في الاسناد

لا بانضمامها الى الهيئة

اولا

اولا وبالعكس لما ادتها كان ظاهرا فى الاسناد التام الاسناد الناقص هل يوجب المجاز فى الاطراف او لا يرجع النزاع الى ان الاقتران بين زيد قائم على فرض وضعه للاسناد
التام مثلا هل وضع لما يكون المبتداء والخبر ظاهرا فيه او لما يراد منهما سواء كانا ظاهرين فيه ام لا والحق هو الثانى لان المجاز فى الاطراف لا يوجب التصرف فى الاسناد فاولا
الاجمال كذلك وهو ظاهر نعم ارتكاب المجاز فى الاعراب لو صح بان يراد من الرفع علامة المفعول يوجب تغيير الاسناد دون الاطراف كما لا يخفى فتدبر **المقصد الثانى**
فى الاوامر وفيه مطالب يعنونون كلا باصل **مقدمة** فى ان صدق الامر على وجه الحقيقة يتوقف على شروط يرجع الى حيثية الامر والى الامر والمراد منه ومتعلقه وتحقيق
المقال فيه يقع فى امور **الاول** قال بعضهم ومنهم علماء الادب شرطه ان يكون عاليا مطلقا سواء كان مستعليا ام لا حيث قالوا بان الفرق بين الامر والسؤال
والالتماس انما هو بمرتبة الامر فلو كان عاليا فامر ولو كان دانيا فالتماس ولو كان مساويا فسؤال وقال البعض ان شرطه ان يكون مستعليا ولو كان من حيث الرتبة دانيا
والظاهر كونه من اغلب الاصوليين وقال بعض الاواخر منهم انه شرطه ان يكون عاليا مستعليا للاول التبادر فان المتبادر من قول القائل من ولاة الجد لو امرتك ان تفعل كذا
او افعل كونه عاليا وكذا من قوله امر فلان فلانا بكذا او الاستنكار من امر الدانى بالعالى كما لو قال الولد لوالده امرتك بكذا والفقير بباب البيت امرتك افعل او ايتنى بكذا والاداوة
كلمات علماء الادب على ما ذكرنا وفى الاول انه اطلاق يكشف عنه عدم صحة السلب عن المستعلى الغير العالى بكونه دانيا كالفقير على طامة لانه لا يصح سلب الامر عنه بل يصدق
حقيقة انه امر ولذا يقول ربما لبيت والوالد فى مقام المؤاخذة والاستهجان العقلى انك لست من اهل الامر وهذا يرجع الى ان الامر ليس من شانك عقلا فالاستنكار عقلى
والعلو شرط عقلى للامر بدونه قبيح عقلا ولا يكون شرطا لفظيا بحيث كان بدونه مجازا ولذا يثبته ولا يسلبه وتمام بان ما فى الثانى وفى الثالث مع تجويز النقل بكون
اخبارهم عن بنائهم وما تقدم وما ذكرنا بعين ذلك ما نشاء ولا منافاة ومع عدمه كما هو الحق فى المقام للقطع بعدم النقل فيه فالامر دائر بين اخذنا بحذو من انفسنا اجتهادا واخذ
كلماتهم الناشئة عن اجتهادهم تقليدا ولا ريب ان الاول مقدم لما تر فى السابق وللثالث ايضا التبادر بان المتبادر من امر فلان كونه عاليا ومستعليا وصحة السلب عن العالى
الغير المستعلى كما لو كان كلامه على وجه العجز وفى الاول انه اطلاق نار من عدم صحة السلب عن المستعلى الغير العالى وفى الثانى انه يثبت الاستعلاء لا هما معا على انه يخالف
لاصالة الاشتراك المعنوى لانه فرد من العلو وكذا الاستعلاء ومما ذكرنا ظهر ان الحق هو الثالث لعدم صحة السلب كما مر وربما يتمسك ايضا بقوله لولا ان اشق على امتى لامرتهم
بالسواك وبقوله ايضا لبريرة ارجعى الى زوجك قالت هل امرتنى يا رسول الله قال لا بلى وانما انا شافع بانه كان عاليا ولو كان العلو كافيا لما صح سلبه مع انه صح سلب الامر
عنه ولكن يرد عليه بان سلبه الامر يحتمل ان يكون لعدم ارادة الوجوب لان شرطه ايضا ارادة الوجوب فلو لم يرد منه الوجوب ولو كان عاليا ومستعليا لم يكن امرا كما يجئ
وهل يكون متواطيا بالنسبة الى فرديه اعنى العالى وغيره او يكون مشككا والحق هو الثانى لظهوره فى الاول وتمام بان الفرق بين الامر والسؤال والالتماس انما هو بالاستعلاء
والعدم **الثانى** هل يشترط فى صدق الامر مضافا الى شرطية الاستعلاء كونه قولا مخصوصا كامرتك او قولا مطلقا بما يفيد الطلب مع عدم الرضا بالترك لانه معنى الوجوب
لغة وعرفا ولو كان صيغة كقوله افعل او لا بل مطلق ما يفيد الطلب مع عدم الرضا بالترك ولو كان اشارة او عقلا يدرك اللزوم من باب ادراك الحسن والقبح وقوله امرهما
يشتق منه فرد من افراده على فرض اجتماع شرائطه من الاستعلاء وارادة اللزوم والحق هو الاعم الا فيما يدرك اللزوم العقلى اما التعميم فلاصالة الاشتراك المعنوى ولعدم
صحة السلب عن الاشارة والصيغة المفيدة وارادة اللزوم من المستعلى ولصحة التقسيم وكذا ما افاد اللزوم من المستعلى بالقرينة لكونه فرد الامر حقيقة لما ذكرنا والفرق ان
امرتك وباقى المشتقات يفيد اللزوم من المستعلى وكذا صيغة افعل كما سيجئ بالوضع ويحمل عليه مع التجرد وغيره يفيده بالقرينة ويحمل عليه ان وجدت والاشكال انما هو
فيما يدرك العقل لزوم فعله او تركه بادراك الحسن او القبح منه هل يصح اطلاق الامر والنهى حقيقة كاطلاق اللزوم والوجوب الطلب عليه والمحبوبية والمبغوضية والحسن
والقبح والمذموم والممدوح عليه او لا ينشاء من تبادر خلافه وعدم صحة السلب غير معلوم لو لم يقل بعدم صحة السلب الا ان يقال انه لا يصح ان يقال انه لم يكن منهيا او لا مامورا
لا يقال استعمال الطلب والوجوب فى ما ضاهاهما حقيقة فيه فكذا الامر لانا نقول الطلب اللزومى مدلول الامر وكذا الوجوب لا يلزم كونه حقيقة فى الطلب اللزومى كون الطلب
حقيقة فيه كما لا يخفى بل يمكن القول بتعميم الطلب للاستحباب بخلاف الامر **الثالث** الحق انه موضوع للطلب استعماله فى غيره مجازا ما كونه حقيقة فى الطلب فللتبادر
وعدم صحة السلب للتكرار واما كونه مجازا فى غيره كالفعل والشان والتسخير والتعجيز وامثالها فلانه لو كان موضوعا لغيره ايضا يلزم الاشتراك اللفظى لعدم الجامع
القريب والاصل عدمه ولعدم التبادر ولصحة السلب لعدم لزوم الاستفهام وللنقض بارادته مع القرينة مع انه قد مر اشتراط الاستعلاء فى الامر ولا معنى للاستعلاء
فى غير الوجوب حتى الاستحباب لا نه ارشاد ويؤيده عدم الاشتقاق منه بمعنى غير الطلب نعم يشكل فى انه بمعنى غير الطلب يجمع على امور وهو يكشف عن وضع المادة لهما كما انه
بمعنى الطلب يجمع على اوامر ويكشف عن وضع المادة له الا ان يقال انه من حيث كونه معروضا للهيئة الاولى وضع لغير الطلب من حيث كونه فى ضمن الاوامر موضوع للطلب
وهو الحق فوضعان والمراد بالطلب هو اللزوم لا الاستحباب ولا الجامع بل مجاز فى غيره لما مر من التبادر ويكشف عنه انه لو قال امرتك مع التجرد لو خالف يعد عاصيا فيما كان الامر
عاليا ولو عاقبه المولى لم يكن مذموما وكذا غيره تمام الا عدم الاشتقاق فانه لا يجرى لمجازية الاستحباب الموجودة فيه لكنه مجاز كالمادة لما مر ويدل عليه ايضا قوله تع فليحذر
الذين الخ كما سيجئ فى الصيغة وقد يستدل للاعم باولوية الاشتراك المعنوى وصحة الاستفهام وصحة تقسيم الامر الى الالزامى والندبى وبان فعل المندوب طاعة وكل طاعة مامور
به فكذا الندب وفى الاول انه اولى فيما كان الجامع القريب موجودا مع الاستعمال فيه مع عدم الغلبة فى الخصوصية بل كان استعماله فى الفرد من باب اطلاق الكلى على الفرد والجامع
القريب فى المقام ان كان موجودا مع الاستعمال فيه ايضا لكن الاستعمال فى الخصوصية اعنى الوجوب بارادة المركب من الطلب الخصوصية من اللفظ غالب معه فالحقيقة فيه او
المجاز فى غيره اولى لان الغالب فيما يستعمل فيه اللفظ غالب الحقيقة فكذا فى المقام نعم لو كان الغالب من باب اطلاق الكلى على الفرد مسلم لكنه ليس كذلك فلم يكن
المشترك او سلمنا لكنه فيما لم يكن دليل على نفيه وقد مر وجوده وفى الثانى ان الصحة يجتمع مع اللزوم والحسن وما يكون دليلا هو الاول لا الثانى لاجتماعه فى
الحقيقة والمجاز لتيقن ارادة الحقيقة والمقام من الثانى لانه ان لم يستفهم لا يعد مذموما وبناء العرف ايضا غالبا على عدم الاستفهام وهو يكشف عن عدم الاجمال
وكذا كونه عاصيا عرفا ومخالفا مع التجرد يكشف عن ظهوره فى الوجوب وفى الرابع منع الصغرى ان اراد كونه طاعة الوامية ومنع الكبرى ان اراد انه طاعة استحبابية لانه لم
يكن مامورا به حقيقة وربما يستدل بالحديث مع جواب عنهما بانه يحتمل ان يكون من باب انتفاء الاستعلاء لكنهما يثبتان احد الامرين من الاستعلاء والوجوب فيما يستفاد
منه

منه هو الوجوب اللغوي والعرفي اعني طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك واذا كان الامر عاليا كالاوامر الشرعية يثبت الوجوب العقلي الموجب للمكلف بايجاده وكان بتركه
مستحقا للعقاب والذم عقلا واستدل بعض القائلين بكونه حقيقة في الندب بان الفرق بين الامر والسؤال والالتماس ليس الا تفاوت رتبة الطالب بالعلو وعدمه
فالوجوب شئ زايد على السؤال انما يدل عليه فكذا الامر وفيه ان الفرق قد يكون بالاستعلاء وغيره وتوقف صدق الامر على ارادة الطلب مع عدم الرضا بالترك وهو موجود
في السؤال والالتماس لا يكونان للندب مأخوذا منهما فقد ثبت بقوله صلى اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم وسيجئ الجواب عنه في الصيغة ثم ما ذكرنا ظهر ان في صدق الامر حقيقة
يشترط كونه مستعليا مع ارادة اللزوم وامرا بارادة تاكان حقيقة فيهما كان الامر مستعليا مع ارادة الوجوب لما ذكرنا فيكون فردا من افراد الامر المطلق وكذا الصيغة لو ثبت
وضعها للوجوب وكذا الاشارة المفيدة لمعنى كونه من المستعلي واذا ثبت في العرف بالامارات التي ذكرنا يثبت في اللغة باصالة عدم النقل بل القطع بالعدم **الرابع** ان صدق
الامر حقيقة هل يشترط كون مستعمله وجوبا ماذا يكون امرا بالترك والترك ولا تفعل نهيا عن الترك او لا بل استعماله فيهما لكل حقيقة والحق في الاخير كونه مجازا لعدم صحة
استعمال الامر فيهما مع صحة استعمال النهي فيهما وكذا صحة سلب التبادر والنقض وبانه لو كان للاعم يلزم عدم الفرق بين الامر والنهي واما الاولان فلانهما لو كانا حقيقة
لعدم صحة سلبه عنهما ولا اصالة الاشتراك المعنوي فيكون الامر وما يشتق منه وصيغة افعل بما ضاهاها امرا حقيقة مطلقا على فرض كون الامر مستعليا مع ارادة اللزوم سواء كان
متعلقه عدميا او وجوديا مقدمة **اصل** في صيغة افعل وقد ظهر ان صدق الامر عليها يشترط كون المتكلم به مستعليا وهل تكون موضوعة للطلب الوجوبي او الاستحبابي او الاعم
المشترك بينهما معنا او لفظا كما عن علم الهدى مع القول بالوجوبي في عرف الشارع او الاعم منه ومن الاباحة لفظا او الاعم منها ومن التعجيز والتكوين لفظا اقوال نسب كل الى بعض
ونسب التوقف بين الوجوب والندب الى بعض وبين كونه مشتركا معنويا او لفظيا كما عن بعض والحق انها حقيقة في الوجوب عرفا ومجاز في غيره لما ذكرنا في المادة من التبادر
ويكشف عنه امره مع التجرد بعد التارك مخالفا عاصيا مستحقا للمذمة فيما كان الامر عاليا ومن صحة سلب غيره والنقض والتكرار وعدم صحة التقسيم وعدم لزوم الاستفهام
وتبادر الاستعلاء منه ولا معنى للاستعلاء في غير اللزوم ويثبت في اللغة باصالة عدم النقل بل القطع به ويثبت الوجوب العقلي فيما كان الامر عاليا واستدل ايضا
الى ما ذكرنا بما مر من الاخبار في خبر بريرة والسواك بانه سلب الامر مع كون الامر فيه ندبا ولو لا للوجوب لما معنى لسلب الامر عنه وفيه ما مر من انه يحتمل ان يكون لعدم الاستعلاء
فيه لا ان يتوقع مع الندب لا معنى للاستعلاء وبالايات منها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه الاستدلال ان حمل الاستفهام على حقيقته منبئ عن الجهل وهو في حق
الله تعالى محال فيحمل على اقرب مجازاته وهو الاستفهام الانكاري والمذمة فيستفاد المذمة على مخالفة الامر في المحكي عنه من الاية اعني قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الخ الآية
عن الامر الصادر من الله الى الملائكة ومنهم الابليس وخالفه وهي موقوفة على فهم الملائكة الوجوب الا ما صح الذم وهو اما ان يكون من القرينة او الوضع والاول منفي بالاصل
بقي الثاني وهو المطلوب والمراد بالمنع اما هو المعنى الحقيقي فيكون لا زائدة او يحمل على الداعي والسبب فيكون على معناه واورد عليه اولا بان الاستفهام اعم من طلب الفهم لنفسه
ولغيره ولعدم صحة سلبه عن الثاني والاول محال فيحمل على الثاني لامكان الحمل على الحقيقة بكون المقصود تقرير الابليس سبب الترك ليفهم الملائكة استكباره كما قال انا خير منه
خلقتني من نار وخلقته من طين وهو بذاته يوجب المذمة وان كان الامر للاستحباب لان ترك المستحب من باب الاعراض والاستكبار يوجب للمذمة وفيه ولا منع الاعم وعدم
صحة السلب يثبت بتعميم لفظ الاستفهام واما ادواته كهمزة فلا تكون قابلة لورود السلب عليها وعدم لانه لا يصلح ان يتوقى ليست بهمزة الا ان يقال انه لم يكن استفهاما فيميز
معنى هذا اللفظ للاعم لانه ورد على الاستفهام لا على الادوات ولا ملازمة بينه وبين الادوات للاخص بل هو كذلك للتبادر وثانيا سلمنا الاعم لكن طلب الفهم لغيره فرد
غير ظاهر فيبعد تعدد الظاهر بكون المناط في الحمل هو الظهور ولا ريب ان الظاهر من سوق الاية هو الانكاري ان كان مجازا وثانيا بانه امر وارد بعد الحظر لان الامر بالسجدة
لغير الله كان ممنوعا عقلا لكن الامر بالسجدة امر وارد بعد الحظر وهو لا يفيد الا رفع المنع السابق واما افادته الوجوب فمما يكون بالقرينة كما سيجئ فيتضح ان الوجوب
هنا كان حاصلا من القرينة ولا كلام فيه وفيه ان الممنوع انما هو السجدة لغير الله على وجه جعله معبودا وهو ايضا كان ممنوعا في زمان الامر وقبله وبعده ولكن على وجه
جعله جهة كالكعبة وبيت المقدس بامر الله تعالى وكان المعبود هو الله تعالى لم يكن ممنوعا والامر ورد عليها بالوجه الثاني فلا يكون واردا بعد الحظر وثالثا بان الوجوب يحتمل
ان يكون ناشيا من القرينة والتمسك بالاصل في اللفظية صحيح واما في الحالية فلا للقطع بحدوث الحالة بين المتكلم والمخاطب حين التكلم مع الشك في كونها سابقة
او ما لم يؤكده او معينة او مبهمة او صارفة والشك فيه شك في الحادث ولا يجري الاصل وفيه ان الاصل بمعنى القاعدة المأخوذة من العرف وسيرة العقلاء العلماء
والعوام من بني آدم الى الان حمل الالفاظ الشفاهية على حقيقتها حتى يعلم كون الحالة صارفة ورابعا بانه يثبت الوجوب في عرف الملائكة لا في عرفنا والتمسك
باصالة عدم النقل ان كان المراد اصالة عدم الوضع الجديد ففاسد لان الواضع ان كان البشر فحدوثه قطعي والشك في انه وضع للوجوب او لغيره وان كان هو الله
فحدوث التعليم بقوله اني وضعت قطعي مع الشك في انه اخبر عن وضع سابق او احدث الوضع الا ان يقال ان الثاني محتاج الى اختياره بخلاف الاول والاصل عدمه وان كان
المقصود الاستصحاب الوجوبي فاما اصل الوضع فلا يصح لانه فعل الواضع وقد انتفى واما استصحاب اثره اعني المؤانسة فبالنسبة الى الملائكة حاصلة ولا كلام فيه واما بالنسبة
الى الادميين فلم يثبت حتى يستصحب وخامسا بان الذم ان كانت على ترك الامر الصادر من الله وكان السجدة في القران حكاية عنه ففيه انه يجوز ان يكون المحكي عنه هو مادة
الامر لا صيغته وفيه ان الظاهر المعتمد هو التطابق ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال ظاهر لان توعيد
العذاب على مطلق الامر لا يصح الا مع كونه للوجوب بخروج معلوم الاستحباب بقرينة مع قرينة الوجوب في المجرد تحت الاطلاق فانه امر عرفا والمطلق يصدق بمخالفة الامر الواحد ولو
مجردا وهو المطلوب واورد على الاستدلال بالايات منها الدور لان اثبات كون الامر للوجوب موقوف على دلالة الاية عليه ودلالتها عليه موقوفة على افادة صيغة فليحذر
الوجوب وهي موقوفة على كون مطلق الصيغة للوجوب حتى يحمل فليحذر على الوجوب لفقد القرينة في المقام وفيه ولا منع المقدمة الاخيرة لانها غير موقوفة على وضع
مطلق الصيغة للوجوب لجواز استفادته هنا من القرينة وهي من وجهين الاول سوق الاية عرفا يدل على كونه مرادا من قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة الخ
الثاني القرينة العقلية بان المراد هو الوجوب لعدم تعقل استحباب الحذر لانه لا يمكن ان يكون مخالفة الامر الواجب او المستحب او المجمل المشتبه كالامر المجرد على فرض
كونه موضوعا لهما معنويا او لفظيا مع فقد القرينة وعلى الاول مقتضي لتوعيد العذاب موجود لا معنى لاستحباب واما الثاني فغير موجود ولا معنى لاستحباب الحذر فيما يجوز

وتركه لان استحبابه موقوف على احتماله وفيما يجوز الترك لا يحتمل فلا معنى لاستحبابه كما لا معنى لوجوبه واما الثالث فبعد الفحص وعدم العلم اما ان يكون المذهب هو البرائة
او الاحتياط وعلى الاول قد يجوز تركه شرعا ولا معنى لاستحباب المأمور كما لا معنى لوجوبه وعلى الثاني فواجب ظاهرا ومخالفته مخالفة للامر المثبت للوجوب الظاهري ويستحق الجزاء
ويصح التوعيد بحذره فاجب ومنها ان المصدر المضاف اما ان يكون عاما او مطلقا وعلى الاول يكون مفاده ترك جميع الاوامر فالتوعيد على ترك جميعها ويكفي فيه
كون بعضها واجبا ولا يثبت المطلوب وعلى الثاني مطلق ويكفي فيه الواحد القدر المتيقن هو مادة الامر لا صيغته وفيه انه مطلق ويصدق على مخالفة الواحد باي فرد
كان والاكثر فيشمل الكل سريانا او بدلا ويثبت الاستعلاء بالاجماع المركب على فرض العموم توزيعي يثبت المطلوب لعدم صدقه مصداقا ترك جميع الاوامر وهو المطلوب
ومنها ان المخالفة مع التعدي بعن كما في المقام ظاهرة في الترك عن الاعراض اعني الاستكبار وهو يوجب المذمة وان كان مخالفته مخالفة للامر المستحب وفيه انه وان لم يكن
للترك المطلق الا انه قابل للترك عن عمد وقابل للترك على الاعراض وحمله على الثاني محتاج الى تضمين الاعراض في المخالفة بخلاف الاول ولا يصار اليه الا بالقرينة والمفروض
انتفاؤها فيحمل على الاول وهو المطلب لا يقال انه يتعدى بنفسه لا معنى لذكر عن الا للتنبيه على الاعراض لانا نقول هو يتعدى بنفسه وبغيره وباحتياج الثاني يكون فيه التنبيه
عن العهد ومنها انها لو تمت لدلت على ان المراد بالاوامر هو الوجوب لا يثبت الوضع للوجوب وفيه انه كذلك لو كان المراد بالمخالفة المخالفة عن الاوامر الذي يجيء بعد
هذه الاية وظاهرها شمولها للماضي والمستقبل مطلقا ومعه لا يتم ما ذكره بل يكون ح دليلا على الوضع ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه تعالى
على مخالفة الامر واحتمال كون الذم مشافا وتكذيبا خلاف الظ وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ذلك لانه يدل على مذمة المكلفين المكذبين
مستقلا من حيث كونهم مكذبين لا مخالفين للامر سواء كانوا هم المكذبين وغيرهم واحتمال كون الوجوب مستفادا من القرينة مدفوع بالاصل واحتج من قال بالاشتراك
المعنوي بما مر في المادة والجواب عنه بنحو ما مر واستدل من قال بالاشتراك اللفظي بانه استعمل في الوجوب والندب في الاستعمال الحقيقة وفيه ما مر في السابق من انه لا اصل لهذا والاصل مه
الاصل بل في المتحد المعنى الدائر بين الحقيقة والمجاز واما كونه للوجوب في عرف الشارع باحتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير وباجماع
الامامية على ذلك وبقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيانا وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا
الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وبالاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة ع وان طاعتهم مفترضة
وفي الاوليين انهما يدلان على كون الامر للوجوب لا يدلان على الوضع الجديد من الشارع وح فاصالة عدم النقل يقتضي كونه بالوضع اللغوي وفي الثالث ان عصيانهم
هو عدم قبول قولهم واجبا ومستحبا مع منع كلية الكبرى لان ترك كل طاعة ولو مستحبا لم يكن عصيانا على انه لا ينافي ما قلنا المجاز كونه بالوضع اللغوي بل هو المتعين بالاصل
وفي الباقي ان الظ من الطاعة هو الانقياد بما قالوا بمقتضاه واجبا ومستحبا وهكذا مع انها في مقام الاجمال بان ما قالوا بوجوبه يجب اتيانه سواء كان استفادة الوجوب من اللفظ
او القرينة على انه لا ينافي الوجوب بالوضع اللغوي لما قلنا واحتج من قال بانه للاستحباب بما مر في المادة وبقوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وفيه انه يدل لو كان ما بمعنى
ان الشرطية والاستطاعة بمعنى المشية وكلاهما فاسد اما الاول فلظهوره في الموصولة وكونه مجازا في الشرطية وكذا الثاني فلا يصح الاستدلال بل الظ منه بيان حكم اخر وهو
ان التكليف لو تعلق بعموم استغراقي كاكرم الفقراء او مركب خارجي كتوضا او مركب عقلي كنذر صوم يوم الخميس او نذرا صحيحة خاصة ولو لم يكن المكلف قادرا على الجميع في الاول
وفي المركب في الاخيرين مع قدرته على البعض فهل يجب عليه اتيان المقدور ام لا والحق انه من حيث القاعدة العقلية بملاحظة اللفظ يجب في الاول دون الاخيرين اما الاول
فلان التكليف قد تعلق بكل فرد مستقلا بدلالة اللفظ من حيث هو سواء اتى بغيره ام لا ولذا كان تكاليفا متعددة بحسب الافراد وانتفاء التكليف وعدم تعلقه
عن بعض بسبب عدم القدرة لا يدل على نفيه عن المقدور بل هو باق فيه بمقتضى ظاهر اللفظ واما الثاني فلان التكليف قد تعلق بالتركيب من حيث هو تركيب فاجزائه مطلوب
تبعا بشرط الانضمام وهو موقوف على مطلوبية الاصلي اعني التركيب لانه مطلوب لاجل حصول المركب بعد عدم تعلق التكليف بالبعض ينتفي التكليف عن المركب لعدم القدرة
عليه ومعه ينتفي التكليف التبعي بالمقدور لانتفاء التكليف بالاصل اعني بشرط الانضمام واثبات التكليف به مستقلا الا من حيث ايجاد المركب موقوف على الدليل ولم يثبت من
الدليل الاول والاصل عدم غيره حتى يثبت ويتفرع عليه القضاء بالامر الجديد كون نفي الخاص موجبا لنفي العام الموجود في ضمن هذا الخاص المراد بارادة واحدة وكذا
نسخ الوجوب موجب لانتفاء الجواز في ضمنه واما الجواز المستقل والعام من حيث هو فلم يثبت ارادته من هذا الدليل ويحتاج الى دليل اخر وحيث كان مشكوكا فالاصل
عدمه من حيث هو عدم الثبوت لعدم المقتضي ولا ينافي ثبوته في بعض الموارد في مقام الشك في دليل اخر من حيث قاعدة اخرى غير ذلك كما لو كان التكليف المتعلق
بالمركب مقدميا مع بقاء التكليف الاصلي كما في الوضوء بعد تعذر بعض اجزائه فان التكليف بالصلوة يقيني وكذا تقييدها بالتيمم او غسل باقي الاعضاء ويحصل الشك
في ان صحتها يتوقف على غسل باقي الاعضاء اولا والاشتغال اليقيني يقتضي الحكم بغسل باقي الاعضاء فيما يكون منحصرا به والجمع فيما كان له بدل مع الشك في التعيين كالوضوء
في المقام مع التيمم فقاعدة الاشتغال يقتضي الجمع وكذا استصحاب التكليف بذي المقدمة لو لم يكن الدليل الدال على ذي المقدمة لفظا مطلقا والا فينفي الاطلاق التقييد بالغير
ويقدم على القاعدة في صورة الشك ولهذه صور وتوضيحه وبيان اقسامه سيجيء ان شاء الله تعالى في مقدمة الواجب هذا من حيث القاعدة العقلية واما من حيث القاعدة الشرعية فهل
يكون دليل يقتضيها اولا والحق الاول فهو هذه الاحاديث منها ما مر ومنها قوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور ومنها قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله وشمولها للعمومات
الاستغراقية ودلالتها على بقاء التكليف المقدور قطعية ومؤكدة للقاعدة الاولى وكذا المركبات الخارجية لان الوضوء شيء تعلق الامر به فيجب اتيان المقدور منه و
كذا ميسور ولا يسقط تكليفه بمعسورية الكل نعم اشكال في الاخير لان الظ من الكل فيه هو الاحادي لا المجموعي حتى يشمل المركب وح تكون هذه القاعدة مقتضية لكونه مكلفا
بباقي الاعضاء وبه يقع القاعدة الاولى لانه يجري فيما يشك في الدليل والمفروض وجود الدليل فهي متبعة لو ثبت صحة الاحاديث وان كان مشهورا الا اذا ثبت كون الشهرة
جابرة للسند لا للمضمون وفي بعض الموارد بكون المشهور متمسكا بها في مقاماتها ولا تشمل المركبات العقلية كما في الاضحية والقضاء ونفي الخاص ونسخ الوجوب لعدم انصرافها
الى المركب العقلي فيفرق بان المركب من الجنس والفصل يتعلق الامر به واتيان جنسه مقدور وميسور في فصل اخر فيجب لعدم انصرافه اليه فاذا ثبت ما قلناه بقي فيها القاعدة
الاولى سليمة عن المعارض مقتضية لعدم التكليف ومما ذكر ظهر ضعف باقي الاقوال واحتج المتوقف بان الطريق منحصر بالنقل والتواتر لان العادة تقتضي بالاطلاع

لمن يجتهد ويجتهد ولمن يقلد فليقلد والاخبار لا تكون حجة ومنه ما مر سابقا من منع الحصر لان سد باب الامارات ومنه الايات ومن منع عدم حجية الاخبار ومن منع حصول التواتر لاي المجتهد

**تذنيبات الاول** قال صاحب المعالم يستفاد من تتبع احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ع وتبعه بعض من تاخر وتوضيحه يقتضي بيان معناه ثم بيان حكمه ثم بيان ان الامر هل يكون منه ام لا اما الاول فاللفظ قبل الوضع نسبته الى المسميات بالسوية لبطلان المناسبات كما مر فبعد الوضع لواحد منها يحصل له بالنسبة اليه انس بحيث يترجح عند الناظر بعد الاطلاع عليه حين التكلم ويسبق عند الذهن ويعلو بالنسبة الى غيره ويكون غيره بالنسبة اليه سافلا غير مسبوق على السوية و لا يخطر بالبال ثم اذا استعمل في غيره مجازا فيحصل له بالنسبة اليه انس ثم قد يكثر الاستعمال فيه ويصير الانس شديدا ويتنزل الانس بالنسبة الى الحقيقة لانه كلما علا هذا الانس يستلزم تنزل الانس الحقيقي بحيث لو استعمل يخطر بالبال احتمال المجاز ايض لكن بملاحظة الوضع يزول الاحتمال ويكون ارادة الحقيقة ظاهرا ثم قد يكثر بحيث يخطر بالبال من دون القرينة الخارجية احتمال ارادة المجاز والحقيقة وبملاحظة الكثرة يترجح الاول وبملاحظة الوضع يترجح الثاني ويتساويان ثم قد يكثر الاستعمال بحيث يخطر بالبال الحقيقة والمجاز بملاحظة اللفظ مع قطع النظر عن كثرة الاستعمال ويتساويان ثم قد يكثر الاستعمال فينعكس الامر وبان يعلو ويسبق المجاز الى الذهن بحيث يخطر بالبال من حاق اللفظ المجاز ويصير اللفظ ظاهرا فيه من حيث هو مع قطع النظر عن كثرة الاستعمال ويتنزل الحقيقة ويصير سافلة والاول يكون حقيقة بلا مجاز لانه فرع الاستعمال والمفروض عدم الاستعمال فيه والثاني والثالث يسمى بالمجاز المرجوح والرابع بالمجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة والخامس بالاشتراك التعيني والسادس بالنقل التعيني و ظهر بما ذكرنا امكان المجاز المشهور ووقوعه لان المنقولات التعينية كثيرة يقينا وهو موقوف عليه لان هجر الحقيقة وتعين الانس بالمجاز في التعين كما عرفت تدريجي ويستلزم علو الانس الى المجاز تنزله من الحقيقة ويستلزم مساواتهما الانسين في زمان ثم علو المجاز وتنزل الحقيقة الى ان يصير المجاز متعينا والحقيقة مهجورة كيف ولو لم يتساويا في زمان يلزم الطفرة واما الثاني فذهب بعض الى الحمل الى المجاز المشهور وكون الكثرة قرينة كالقرينة الخارجية وذهب بعض الى الحمل على الحقيقة المرجوحة التفاتا الى عدم كون الكثرة قرينة وذهب المشهور الى التوقف للشك في كونها قرينة وانتفاء الظهور في البين والحمل انما يكون من باب الظن وظهور عدم القرينة لا من باب السببية التعبد مطلقا او في المعلل مما يحتمل القرينة مع كونه موجبا لانتفاء الظهور كما في المقام ومثله الامر الوارد بعد الحظر والاستثناء والقيد المتعقب المتعدد بالنسبة الى غير الاخير وهذا انواعه واما اشخاصه فلا تحصى ولذا لا يحد ولا يعين وهذه الانواع لما امكن حده وعنوانه فعنونوا وكيف كان فللاول الغلبة بان الغالب كان في استعمالات هذا اللفظ ارادة المجاز فكذا هذا وفيه ان الغالب في استعمال هذا اللفظ مع القرينة الخارجية سابقا على الكثرة كان في المجاز وبدون القرينة الخارجية كان في الحقيقة وهذا كان بلا قرينة خارجية مع حصول الكثرة و الشك في انها قامت مقام القرينة الخارجية حتى يلحق بالغلبة الاولى او لا حتى يلحق بالغلبة الثانية ولما كانت مشكوكة فيتساوى الغلبتين ولا يحصل الظن من احدهما فيحمل وللثاني وجوه منها ما مر من غلبة الاستعمال في المجاز مع التجرد وفيه ما مر من الشك في التجرد والعدم ومنها اصالة الحقيقة وفيه ان المراد بالاصل اما ان يكون هو الظاهر او الاصل الاعتباري اعني اصالة عدم القرينة او القاعدة والاول فاسد لعدم ظهوره في المقام وكذا الثاني للقطع بحصول الكثرة مع الشك في قابليتها للقرينية او لا فيكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل وكذا الثالث لان القاعدة لا بد ان تكون ماخوذة من دليل اما من الاجماع او العقل والعرف او الكتاب او السنة وكلها مفقودة اما الاول فلان المجمعين في حمل اللفظ على الحقيقة اختلفوا فقال البعض بانه من باب الظن وظهور عدم القرينة وقال البعض بانه من باب التعبد المقيد بعدم ظهور القرينة وقال البعض انه من باب التعبد المطلق ما لم يكن ارادة المجاز والقرينة معلومة وقال البعض بالتفصيل كما هو الحق بان في المتصلات سواء كانت معلومة كالقرينة المعلومة او مجملة ومشكوكة كالكثرة وورود الامر بعد الحظر يكون من باب الظن وفي المنفصلات ان كانت معتبرة معلومة كالمعارض فيكون ايضا من باب الظن وان كانت معتبرة مجملة فيكون من باب التعبد المقيد وان كانت غير معتبرة بالاصل فيكون ايضا من باب التعبد المقيد وان كانت غير معتبرة بالدليل كالقياس فيكون من باب التعبد المطلق وذلك لبناء العرف والاصل في بعض المقامات والمقام من الاول مع عدم الظن بارادة الحقيقة ومع هذا الاختلاف سيما مع كون المشهور على التوقف فكيف يكون اجماعا واما الثاني فلان العقل يحكم بالحمل عليها من باب انه لو اراد غيرها يكون من باب كالظ و ارادة غيره وهو اغراء بالجهل واضلال وتدليس وقبيح وهو فرع الظهور في الحقيقة والمفروض انتفاؤه واما الثالث فلان العرف يتوقفون في المقام واما الرابع والخامس فلعدم خبر او اية يدل على حمل اللفظ على الحقيقة مع حصول الكثرة في المجاز وانتفاء الظهور في البين ومنها استصحاب وجوب حمل اللفظ على الحقيقة بانه قبل الكثرة كان حمله عليها واجبا وبعدها يحصل الشك والاصل بقاؤها وفيه انه قبلها كان الواجب حمل اللفظ المجرد عليها ومع القرينة عليه لا مطلقا وبعدها مشكوك من انه مجرد او لا مع ان الواجب حمل اللفظ في الاستعمالات وح ان كان المراد بها الاستعمالات التي قبل الكثرة فالحمل محقق وانقضى وان كان المراد بها الاستعمالات التي بعدها او الاعم فممنوع ولو ثبت فلا يحتاج الى الاستصحاب ومنها استصحاب الظهور الصنفي لانه قبل الكثرة كان ظاهرا في المعنى الحقيقي وبعدها مشكوك والاصل بقاء الظهور وفيه ان الظهور امر وجداني يجد انتفاءه لانه مع هذه الكثرة لا يحصل الظن بتا ومنها استصحاب الظهور الشخصي بانه بملاحظة اللفظ يظهر الحقيقة والاصل بقاؤه وفيه انه قد ينعكس الامر فبملاحظة الكثرة او لا يظهر المجاز والاصل بقاؤه وفيه انه قد ينعكس كما مر مع ان الشك فيه سار والاستصحاب لا يكون حجة فيه واما الثالث فالحق ان الامر مادة وصيغة لا يكون من هذا القبيل لان المستحبات في الشريعة لو سلمنا كونها اكثر من الواجبات الا ان بعضها بل اغلبها لم يرد بلباس الامر مادة او صيغة بل ورد بلباس الارشاد كقوله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر والصوم جنة من النار ومن زار فله كذا ومن قضى حاجة مسلم فله كذا وامثالها سلمنا كونها بلباس الامر الا ان كثرة الاستعمالات لا يصير سببا لكونه مجازا مشهورا والا لكان العمومات في الخصوص مجازا مشهورا لكثرة استعمالها في الخصوص وكذا المطلقات في المقيدات حتى قيل ما من عام الا وقد خص وما من مطلق الا وقد قيد مع انه لم يكن كك لظهورها بدون القرينة الخارجية في العموم ظهورا تاما كقوله اكرم هؤلاء الخصاء ولا ريب في كون بناء العرف على العموم وعدم الاجمال ولا خلاف في لزوم الحمل على العموم وعدله جاز سلمنا كون الكثرة موجبة للمجاز المشهور لكنها فيما كان اللفظ واحدا والمستعمل واحدا والمخاطب واحدا والمقام ليس كك لكون المستحبات واردة بالمادة وبالصيغ المختلفة بحسب الحاضر والغايب بحسب اختلاف المبادي مع كون المستعمل مختلفا متعددا لان بعضها ورد من بعض الرواة من النبي ص او علي ع وبعضها من بعضهم من حسن ع وهكذا

والمخاطب

والمخاطبة مختلفة لان الانشاء الحاصل للاولى غير الحاصل للثاني وهكذا فالكثرة لا يكون في لفظ واحد بالنسبة الى مستعمل ومخاطب واحد **التذنيب الثاني** انما
الافعال مما كان معناها مادة او صيغة يكون كالامر في افادة الوجوب وقد يكون بمعناه وذلك كالجمل الخبرية الواردة في الاخبار كقوله المؤمن اذا وعد وفى والمؤمنون
عند شروطهم وهكذا ولا ريب ان معناها الحقيقي لا يكون انشاء لكن الحمل على معناه الخبري اعني مطلق الاعلام كذب او محال عقلا لان بعضهم يعد ولا يفي وبالمعنى
الاخر ان لم يوف بشرطه او وعده لم يكن مؤمنا مخالف للشرع للاجماع على عدم خروجه من الايمان فلا بد من حمله على المجاز والانشاء وقال بعضهم ان الاقرب هو الوجوب
لان الجملة الخبرية الاسمية يفيد الثبوت غالبا وهو اقرب بالوجوب للتعين فيه بخلاف الاستحباب فانه جائز الترك ولا معنى للثبوت فيه وفيه انه اقربية اعتبارية فلا
تكون معتبرة بل المناط هو الاقربية العرفية والمجاز المحتمل لامور منها الوجوب والاستحباب والكمال والالطاف بحسب العرف بعد تعذر الحقيقة هو انسبق الاول الى الذهن وان
لم يكن مستلزمة الامر والصيغة فتدبر **التذنيب الثالث** الامر الوارد بعد الحظر اختلفوا فيه فمنهم من جعل كونه على ما كان عليه بدونه وعدم كون هذا قرينة صارفة
نسب الى الذريعة والعدة والغنية ومنهم من جعل كونه حقيقة شرعية في الاباحة كالحاجبي ومنهم من جعله مجازا فيها او كونه قرينة لصرفه وهم بين من اطلق وبين من فرق بما
ومنهم من جعله مجازا في الندب ومنهم من جعله تابعا لما قبل الحظر وهم بين من اطلق وبين من قيده بما اذا علق الامر بزوال علة النهي كقوله واذا حللتم فاصطادوا لان الاحلال
هو رفع الاحرام الذي كان علة للنهي وكذا قوله واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين لان الانسلاخ هو انقضاء الاشهر الحرم التي كانت علة النهي فكان الاول محكوما بالاباحة
لكون الصيد حلالا قبل الاحرام والثاني محكوما بالوجوب لكون قتل المشركين واجبا قبل اشهر الحرم وقال بعض بان الحظر اعم من كونه مقطوعا او مظنونا او موهوما والحظر
انه في الحظر الثابت بالدليل المعتبر مطلقا لا ما قاله بعض مطلقا والاشكال انما هو في الحظر الثابت بالعقل مع ورود امر ثابت بغير حكم العقل فيظهر من بعض عدم كونه محلا
للنزاع حيث قال في الاستدلال على افادته الوجوب بان الامر بعد الحظر اللفظي ليس باكثر من الامر بعد الحظر العقلي الا ترى ان الصلوة ورمي الجمار وغير ذلك من الشرعيات قبيح بالعقل
قبلها ومع ذلك لما ورد الامر بها يحمل على الوجوب والندب على الخلاف في الامر ولعل سره ان في الحظر العقلي حكم العقل معلق على عدم ورود الشرع وبعد وروده ينكشف
خطائه فلا يكون الحظر ثابتا فيبقى الامر على وجوبه بلا مانع ولكن لا بد من كون متعلق الحظر والامر شيئا واحدا اما مطلقين فيهما كقوله اخرج ولا تخرج او مقيدين كقوله لا تخرج
الى المكتب واخرج اليه ومثله كون الحظر مطلقا كقوله لا تخرج واخرج الى المكتب لكون النهي مستلزما للنهي عن جميع الافراد لا العكس حجة من قال بافادته الوجوب امور الاول
ان المقتضي اعني وضع الامر للوجوب ودلالته عليه موجود والمانع مفقود بالاصل واورد بمنع وجود المقتضي لجواز كون عدم القرينة جزء للمقتضي او شرطا له والشك فيها
شك في المقتضي وفي الايراد ان المقتضي لفظ والقرينة من الموانع كما مر مع انه لا ثمرة بين جعلها من الموانع وعدمها شرطا او جزءا كما مر وفي الاستدلال لمنع فقد المانع بالاصل
لعدم جريانه لان ورود الامر بعد الحظر حادث والشك انما هو في كونه صارفا ام لا وهو شك في الحادث ولا يجري الاصل لما مر مرارا واورد بعض بان المانع وهو
الاباحة على ما ادعى الخصم لا يصلح الا للمانعية لعدم افادتها للوجوب وفيه بعض نحو ضعف بان المانع وهو ضدية الحظر للوجوب فلا ينتقل اليه على ما ادعى الخصم فنقول لان الاباحة
ليست ضد الحظر لكنها فاسدة ان تقرير ايراده اما الثاني في الاول فلان المدعي يقول بظهوره في رفع المنع ويلزمه الجواز والاباحة الثابتة بظهور اللفظ فيها منافية للاباحة التي هي في
ضمن الوجوب لان الاولى انما هو الخاصة او العامة القابلة للوجوب والاستحباب والاباحة والثاني غير قابل لغير الوجوب لانه جنسه واما الثاني في الثاني فلان القائل بالحظر يقول بان
مفاد الامر رفع الحرمة السابقة ويلزمه ثبات جوازه ولا يلزم منه الوجوب واما الاول فيهما فلان الكلام يرجع الى ان الامر الوارد هل المراد منه الوجوب او الاستحباب او الاباحة ويلزمه رفع
المنع او العكس فالمانع يقول ان ورود الامر بعد الحظر قرينة لارادة رفع المنع او الاباحة ويلزمه رفع المنع والمثبت يقول بعدم كونه قرينة للاصل كما ذكرنا الثاني ان الاصل
في الاستعمال الحقيقة وفيه ما مر في المجاز المشهور الثالث قوله تعالى فاقتلوا المشركين وامر الحائض والنفساء بعد رفع المانع بالصلوة والصوم وفيهما انهما استعمال وهو اعم بل
هو من الخارج لا من حاق اللفظ ولا يمنع المانع مع انه معارض بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وحجة القائل بالندب انه اقرب المجازات وفيه انه موقوف على تعذر الحقيقة
وهو موقوف على دلالة اللفظ عليه وكان حمله عليه مخالفا للاجماع او العقل وامثالهما والتعذر هنا ممنوع لامكانه كالاستحباب ولكن عدم الحمل عليه انما هو من باب عدم الدليل
لا من باب الدليل على العدم فان قلت ضدية الحرمة للوجوب وانتفاء ظهوره فيه يصيره مستعدا قلت بالنسبة الى الاستحباب كذلك ايض حجة من قال بالتفصيل وكونه في المعلق على
زوال علة النهي محكوما بالحكم السابق الاستصحاب وفيه ان الحكم في زمان الحرمة ارتفع قطعا وعوده بالخصوص يحتاج الى دليل خاص لجواز كونه غيره لا بقاء علة الارتفاع هي علة النهي
وقد ارتفع فيعود لانا نقول سلمنا كون ارتفاعه لعلة لكن عوده يحتاج الى دليل والاستعمال في اية فاقتلوا المشركين واذا حللتم الخ وغيره من الخارج ففيهما ثبت الدليل على
حدوثه واين هو ببقاء السابق مع انه معارض بما استعمل واريد منه المخالف للحكم السابق حجة القول بالحقيقة الشرعية في الاباحة الغلبة في الاستعمال فيها وفيه والتبادر
والاول ممنوع وعلى فرض التسليم لا يثبت الوضع وعلى فرض التسليم لا وجه للاختصاص لكونه في العرف ايض كك والثاني ايض كالاول والحق انه لا يستفاد منه الا الرخصة
ورفع المنع وهو قابل للوجوب والاستحباب والاباحة ولا يكون ظاهرا في خصوصية فيجب التوقف والرجوع الى الاصول في تشخيص الحكم حتى قام الدليل على خصوصيته **التذنيب
الرابع** في ان الامر بالامر مع التجرد كقول زيد لعمرو مر فلانا ان يفعل كذا هل يكون امرا بالثالث فكان الثالث مأمورا من جانب الاول على فرض امره قولان والثمرة
كثيرة منها عبادات الصبيان فعلى الاول شرعية لكونهم مأمورين من الاولياء المأمورين من جانب الله تعالى بامرهم بالعبادة فيكونون متعلقين لامر الله والوجوب منتف
بالاجماع والانتفاء شرطه اعني البلوغ فيحمل على الاستحباب فتكون شرعية وعلى الثاني تكونون مأمورين من جانب الاولياء ولا يكون هذا الامر شرعيا فلا تكون
افعالهم مستحبة كما لا تكون واجبة ويكون البلوغ ح شرطا لمطلق التكليف ويتفرع عليه لو نذر ان ادنى اعطاء درهم لمن فعل مستحبا فعلى الاول يجوز اعطاؤه بالصبي
الذي صدر منه صلوة او صوم ويبرء ذمته وهكذا لانه فعل مستحبا وعلى الثاني لا يجوز ولا يبرء ذمته لانه لم يكن مستحبا بل تكون تمرينية ومنها لو توضأ الصبي
قبل البلوغ ثم بلغ فعلى الثاني لا يجوز الاكتفاء بهذا الوضوء للعبادات لانه كان غير شرعي وبعد البلوغ تعلق به الشرعيات ويلزمه الامتثال وعلى الاول يرجع
الى ان الوضوء المستحب يكفي ويسقط عن الوجوب ام لا ومثلها لو صلى الظهر بعد الزوال ثم بلغ ومنها جواز نقض الثالث قبل اذن الثاني على الاول وعدمه على الثاني
ومنها صحة المعاملة قبل اذن الثاني على الاول وعدمه على الثاني ومنها ترتب الضمان من الاتلاف والعيب امثالهما الى الاول على الاول والى الثاني على فرض الثاني

لوكان بعد امر الثانى والا فالنية لا الى الاول ولا الى الثانى الى غير ذلك واما الاصل العلمى وعلى فرض اثر الثانى فلا اصل فى البين لشك الامر وقطعا مع الشك فى تعيين
الامر وعلى فرض عدمه فالاصل مع الثانى لاصالة البراءة واما اللفظ فعدم الدلالة لا اولوية الاشتراك المعنوى والحق مع الاول للوجوه الاول استحقاق الثالث
المذمة على الترك على فرض سماعه من دون امر الثانى عقلا وعرفا الثانى ترتب الغرامة والضمان على الاول لو فعل الثالث وترتب على فعله الغرامة والضمان كما لو تلف
والسرقة والعيب امثالها وجواز رجوع الثالث الى الاول والثانى اليه لو رجع الثالث الى الثانى بعد امره كما لو قال مر فلانا ان يشترى متاعا فامر الثانى بالثالث
واشترى بعد دفع الى الثانى فيجئ دفع الثانى الى الاول عرفا وعقلا ولو لم يقبل يكون مذموما الثالث عدم صحة سلب المامورية من الاول عن الثالث بعد سماعه لانه لا يجوز
ان يقال انه ليس بمامور من الاول الرابع الرجوع عرفا لو قال مر فلانا ان يتجر او يشترى ثم قال لا تتجر ولا تشترى لى ومنه الخامس التبادر فان المتبادر منه عرفا كونه مامورا من
الاول وقد استدل المانع بانه لو كان امرا بالثالث يلزم ان يكون قول القائل مر عبدك ان يفعل كذا تعديا عرفا لكونه متصرفا فى مال الغير بغير اذنه والتالى باطل لعدم كونه تعديا
فى العرف ومنه ولا منع بطلان التالى لعدم الفرق بينه وبين قوله عبدك ان يفعل كذا منه وثانيا بان الكلام انما هو فيما كان مجردا عن القرينة والقرينة العقلية والشرعية
موجودة على كونه من باب التفويض والنيابة لا الامر وبانه لو كان امرا يلزم ان يكون قول عمرو لزيد مر فلانا ان يتجر ثم قال له لا تتجر تعارضا والتالى باطل ومنه ولا منع
عدم التعارض بل هو موجود عرفا لان السلب يقتضى جعلها من جميع الجهات وعدم المصلحة فيها مع ان الامر يقتضى كونها مع المصلحة ولو فى الجملة فلا بد من تقييد احدهما بغير
والاخر بمثله ومن غيره **اصل** اختلفوا فى افادة الامر المرة او التكرار على اقوال فقولنا بانه لا يفيد الا طلب نفس الطبيعة من حيث هى وقول بافادته المرة وقول بافادة
التكرار وقول بالاشتراك اللفظى وتوقف بعض وتوضيح المطلب يقتضى رسم مقدمات **الاولى** فى معنى المرة والتكرار والاول قد يطلق على اتحاد الفرد وقد يطلق على
اتحاد الدفعة والاول اخص لجواز كون الثانى مع الافراد الكثيرة كقول المولى لعبيده انتم احرار لوجه الله وعلى اى منهما قد يراد بها المرة لا بشرط سواء كان مع غيره او لا
وقد يراد به المرة بشرط لا بمعنى عدم الغير ولو فعله ثانيا معترضا عليه قد يكون تقييدا بان يكون لعدم الغير مدخلية فى صحة المامور به وقد يكون تعددا مطلوبا بان يكون
الغير منهيا عنه فلو اتى به يكون معاقبا مع كون المامور به صحيحا والتكرار ايضا قد يطلق ويراد به التقييد بان يكون لفعله ثانيا وثالثا وهكذا مدخلية فى صحة المامور
به وكان المامور به مركبا من الكل وقد يراد به التعدد المطلوبى بان يكون فعله ثانيا وثالثا وهكذا مطلوبا مستقلا ولا يكون تركه موجبا لبطلان المامور به بل الترك
فى كل زمان ممكن عقلا وشرعا يوجب العقاب المستقل الى ان يحصل الحد من العقل والشرع فى الثمرة فبين الطبيعة والمرة لا بشرط لا ثمرة الى فى النية وح فلو فعل مرة
فى فرد ولو اتى به بعده يكون امتثالا مع عدم العقاب عليها وعلى المرة بشرط لا مطلقا وغيره ممتثل على التكرار التقييدى ومعاقب على الثانى على التكرار التعددى المطلوبى بحسب تعدده
الترك ولو اتى به بعده فعليهما لو اتى بلا قصد او بقصد انه فعل من الافعال فلا تشريع كما لا ثواب ولو ان فعل بقصد انه واجب او مستحب فعليهما تشريع لانه موقوف على دليل عليه
ولم يكن الا الامر المتعلق بالطبيعة او المرة لا بشرط ويكفى فى ايجادها مرة وبعد حصولها يسقط الامر ولا دلالة له ازيد من ذلك وجوبا كان او استحبابا فيكون اسناد امر غير
دليل وهو تشريع بل يرجع الى الاصل فقى قول لا صنع به يكون محرما واهل الكافر يكون واجبا وكل البطيخ يكون مباحا وهكذا لا يقال الامر يكشف عن حسن الطبيعة وهو يكفى
للاستحباب وصدق الامتثال لانا نقول الامر يكشف عن حسن الطبيعة بقيد الامر وبعد سقوطه لا يكشف ازيد من ذلك مع ان الحسن ان كان من الامر الوجوبى فهو قول
بالتكرار ومن الامر الاستحبابى مستلزم لعموم المجاز وبلا امر لا يعد امتثالا لا يبقى احتمال الحسن موجود وهو يكفى للاستحباب للتسامح لانا نقول مجرد الاحتمال الناشى من الامكان
من غير امارة عليه لا يكفى للتسامح كما سيجئ فيما قال صاحب المعالم فى جواب من قال بالمرة بانه لو كان كذلك لما صدق الامتثال بفعله ثانيا والصدق موجود قد ظهر فساده وصحة
ما اورده السلطان ره عليه بان الامتثال موقوف على الامر والقول بالوجوب قول بالتكرار وبالاستحباب مستلزم لحمل الامر على مطلق الطلب هو عموم مجاز وما قال
بعض بان الامر يكشف عن حسن الطبيعة فيكون الاتيان ثانيا موافقا للمحبوب وهو يكفى لصدق الامتثال قد ظهر فساده ايضا وعلى المرة بشرط لا التقييدى لا يكون امتثالا وعلى التعددى
المطلوبى يكون امتثالا فى الاول ومعاقبا على الثانى والثالث وهكذا وعلى التكرار التعددى المطلوبى يكون امتثالا واحدا ان حصل الفعل بعده بقدر التكرار وعلى
التعدد المطلوبى يكون امتثالا للاول والثانى وهكذا ومما ذكرنا ظهر الثالث والرابع وهكذا تركا وفعلا امتثالا او عقابا او هما او عدمهما وان اتى بالفردين فصاعدا دفعة
واحدة فعلى الطبيعة والمرة لا بشرط يرجع الى التخيير بين الزائد والناقص والحق عدمه فى المقام لان الحكم بلزوم الفرد انما هو من باب المقدمة بحكم العقل من اللابدية وهو يحصل بالفرد
ولا يحكم العقل بازيد من ذلك لعدم لابديته وح لو تعلق قصد الوجوب بالمجموع فتشريع الا اذا كان قصده حصول المطلوب به فى ضمنه لا وجوب المجموع كما فى مسح الراس والرجلين
وعلى المرة بمعنى اتحاد الفرد مع كونه بشرط لا تقييدى لا يكون امتثالا لهذا الامر ولا ينافى من جهة دليل اخر لو كان كما فى العتق لعدم كون النهى فى المعاملات موجبا للفساد تشريعا
كان اثم حقيقيا او عدم امتثال الامر من حيث النذر ولا يوجب عدم حصول العتق مطلقا وعلى التعدد المطلوبى يكون بالنسبة الى الزيادة اثما وهل يكون امتثالا بالنسبة الى الفرد
يرجع الى مسئلة اجتماع الامر والنهى لانه بفعل واحد جمع بين المامور به والمنهى عنه فعلى عدم الجواز لا يكون امتثالا لو فرض اقوائية النهى وعلى جوازه يكون صحيحا ان تعين المامور
به او لم يكن التعيين شرطا وعلى فرض عدم التعيين وعدم اشتراطه بعين المامور به بالقرعة لو احتيج اليه كما لو وجب على المكلف عتق عبد بنذر وعتق غيره ثم قال انتم احرار لوجه الله
من غير تعيين المامور به ونذر ويشخص اخر باعطاء درهم بالمعتق التبرعى فالمعتق بالنذر يكون من باب امتثال الامر الواجب هو صاحب وغيره تبرعى مع عدم التعيين يميز الاول
من الثانى بالقرعة وبعده يعطى الناذر مالى التبرعى ويبرئ ذمته من النذر ومع عدمها لا تبرء ذمته وكما لو مات المعتق ولم يكن له وارث الا المعتق والمعتق الذى يورث هو المعتق
التبرعى لا الصاحب وح يعين بالقرعة وعلى فرض التكرار ان التعيين كان قلنا بالتكرار فى العرض يعنى الذى يتكرر الفرد فى زمان واحد فالامتثال حاصل وان قلنا بتكرره فى انات
متعاقبة ففى كل الانا مالان يكون هو الطبيعة او المرة لا بشرط او بشرط لا او لا الاتيان بالزائد اما ان يكون بلا قصد او بقصد انه فعل او مطلوب بنظر تمامه وما صح منها يتوقف صحتها
تجزا على حصوله فى انات متعاقبة وعلى التعدد المطلوبى مع القول بتكرر الفرد ولو فى ان واحد فى فعل فالامتثال حاصل بحسب الفعل مع القول به وفى الانات المتعاقبة لان
الواحد فكونه امتثالا لا يتفرع عليه من كون المطلوب فى ان واحد هو الطبيعة او المرة لا بشرط الخ وعلى المرة بمعنى اتحاد الدفعة ولو كان ذو افراد كثيرة فيرجع الى انها تحصل بفرد
وتحصل بافراد فهل يمكن التخيير بين الزائد والناقص تقدم حالها فى الجملة الثالثة فى الاصل اما اللفظ فى الطبيعة من حيث هى لا ولوية الاشتراك المعنوى على قسمية لا اصالة

علم الالتفات كما قال بها بعض بان الالتفات الى الطبيعة يقيني والى المرة والتكرار مشكوك والاصل عدمهما لفساده كما تر غير مرة لان الالتفات الى الطبيعة من حيث هو
لا يكون يقينيا لكونه محل الخلاف والقدر الجامع المتيقن بين كل الاقوال والاحتمالات هو الطبيعة المجملة القابلة لكونها لا بشرط شيء او بشرط لا مع القطع باحد الفصول
والشك فيه شك في الحادث ولا يجري فيه الاصل وعلى فرض التنزل فلا دليل على اعتبار هذا الاصل واما العملي فلا اصل بين الطبيعة والمرة لا بشرط فان لم تشترط النية بالخصوص او بشرط مع
فيكفي ايجاد العبادة مرة والا فيجب مرة بقصد الطبيعة ومرة بالمرة بينهما وبين المرة بشرط لا تقييدي بالنسبة الى الاتيان فالاصل هو الثاني لاصالة الاشتغال واستصحاب
الامر لانه يحصل الشك في حصول الامتثال بالفعل ثانيا ومع عدمه يحصل القطع به والاشتغال اليقيني يقتضي عدم فعله ثانيا واما في ان واحد فكذلك لو كان اتيان الغير
بلا قصد او بقصد انه فعل من الافعال او بقصد انه المامور به مع جواز اجتماع الامر والنهي وعدم اشتراط التعيين لحصول الامتثال على فرض الطبيعة والمرة لا بشرط
دون المرة بشرط لا تقييدي واما على فرض اتيانه بقصد المامور به مع عدم جواز الاجتماع او اشتراط التعيين في صورة عدم التعيين فلا اصل في البين لعدم حصول
الامتثال على كل منها وبينهما وبين المرة بشرط لا التعدد المطلوبي بالنسبة الى الاتيان فالاصل هو معهما الان مع حصول الفعل ثانيا لا يكون عقاب عليهما بخلاف المرة
بشرط لا التعدد المطلوبي واصالة البراءة معهما وهكذا بينهما وبين التكرار التقييدي والتعدد المطلوبي فعلى الاول فالاصل مع التكرار وعلى الثاني معهما والفرق انما
هو بالفعل والترك وبين المرة بشرط لا التقييدي والتعدد المطلوبي مع الاول وهو اصالة الاشتغال واصالة البراءة عن الحرمة والنهي المستقل وهكذا بين التكرار
التقييدي والتعدد المطلوبي الفرق انما هو بالفعل والترك وبين المرة بشرط لا التقييدي والتكرار التعدد المطلوبي مع الاول وهو اصالة الاشتغال واصالة البراءة و
بالعكس العكس وبين التقييدين وتعدد المطلوبيين لا اصل في البين لدوران الامر بين الوجوب والحرمة في الفعل ثانيا وثالثا وهكذا على الثاني والاصل فيه التخيير
ودوران الامر بين كون الوجود شرطا او العدم مع عدم امكان الجمع على الاول والاصل فيه ايضا التخيير والاصل بين الكل ايضا هو التقييدي لكون بعضها مخالفا لاصالة
الاشتغال كالطبيعة والمرة لا بشرط وبعضها مخالف لها ولاصالة البراءة وكالتعدد المطلوبي بخلاف التقييدي فانه موافق لهما ومردد بين التقييدين مع عدم امكان الجمع
والاصل فيه التخيير واما بالنسبة الى ان واحد ففي بعض الصور يختلف ويظهر تماما الرابعة في المطلب والحق ان الامر لا يدل الا على طلب نفس الطبيعة من حيث هي فالمرة والتكرار خارجان
عن مدلول الامر كالمكان والاحوال والاوصاف والدليل على ذلك مضافا الى الاصل الذي مر صحة التقسيم وعدم النقض بالتكرار في قوله افعل مرة ومكررا وعدم صحة السلب
عن كل منهما وحصول الامتثال عرفا مع علم الاثم في الترك او الفعل ثانيا وثالثا وهكذا والتبادر فان المتبادر من قوله انكح وطلق وتوضأ ليس الا مطلوبية نفس الطبيعة من غير
الالتفات الى المرة والتكرار وكفاية المرة في الامر وعدمها في النهي انما هو من الخارج بكون الاول موجدا للطبيعة وسقوط الامر بعده وتوقف تركها في النهي على تركها مستمرا
ولو كان موضوعا للمرة بشرط لا التقييدي لما كان بفعل الاول امتثالا الا ان اتى به ثانيا ولكان اثما لو كان تعدد مطلوبيا ولو كان للتكرار التقييدي لما كان بفعل الاول امتثالا
لو ترك في الثاني والثالث وهكذا ولو كان للتكرار التعدد المطلوبي لكان اثما بتركه ثانيا وثالثا والتوالي باسرها باطلة عرفا وللقول بالتكرار انه لو لم يكن له لما تكرر الصوم
والصلوة وامثالهما وانه كالنهي لافادته الطلب النهي يفيد التكرار فكذلك وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي يفيده فكذلك الامر وان الغالب في الاوامر الشرعية
التكرار فيلحق المشكوك بالاغلب في الاول اولا بالنقض بالحج وثانيا بان التكرار فيهما ثابت بالاجماع والاستعمال اعم كيف ولو لم يكن بالاجماع فكفاية كل صلوة من اليومية
في كل يوم مرة لا وجه له على فرض التكرار وفي الثاني اولا بانه قياس وثانيا بانه مع الفارق لكفاية المرة لايجاد الطبيعة وتوقف تركها في النهي على تركها مستمرا وثالثا بان النهي
لا يدل ايضا الا على طلب ترك الطبيعة وبالملازمة العقلية يثبت التكرار ولا يحكم العقل بالملازمة في الامر لكفاية المرة له وفي الثالث اولا بمنع الاقتضاء في الضد الخاص
ثانيا بان النهي فيه تبعي ناش من الامر فتابع له وح لو استدل به يلزم الدور لان افادة الامر التكرار يتوقف على افادة النهي فيه التكرار يتوقف على افادة النهي فيه التكرار وافادة
النهي فيه التكرار تتوقف على افادة الامر التكرار وفي الرابع اولا بمنع الغلبة وثانيا بالاختلاف في الفصل لان الصوم يجب في كل سنة مرة والصلوة يجب في كل يوم مرة ولا يحصل
الظن بالمشكوك باحدهما وثالثا بمنع حجية الظن الحاصل منه سيما مع معارضته بظهور اللفظ للطبيعة وضعا وللقول بالمرة حصول الامتثال بها عرفا مع علم المذمة على
الترك ثانيا وثالثا وفيه انه اعم من اثبات الوضع للطبيعة والمرة لا بشرط والعام لا دلالة له على الخاص ويكون ما ذكرنا لاثبات الاول سليما عن المعارض وللقول بالاشتراك
صحة الاستعمال من المرة والتكرار وهو دليل الاجمال ودليل الاشتراك والاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة في الاول اولا منع لزومه وحسنه مسلم ولا يكون دليلا للاجمال
لاجتماعه مع الظن بتعين الارادة سلمنا لكن الاجمال لا يكون دليلا للاشتراك اللفظي لاجتماعه مع المطلق المشكك والمجاز المشهور وفي الثاني اولا بان الاستعمال في الطبيعة ايضا
موجود بل غالب ثانيا بان الاستعمال اعم كما مر في مقامه وللقول بالتوقف تعارض الادلة وعدم الترجيح وفيه اولا منع التعارض وعدم الترجيح لما ظهر من صحة الادلة المثبتة
للطبيعة وبطلان ما تضادها وثانيا بان مع عدم الترجيح يجب الرجوع الى الاصل والاصل مع الطبيعة كما مر تذنيب هل الامر المعلق على الشرط او الصفة كقولك
ان جائك زيد فاكرمه اكرم العالم يفيد التكرار بتكرر الشرط والصفة ام لا يفيده الا ان يشتمل على العموم كقوله كلما جائك زيد فاكرمه او استفيد منه العلية كقوله ان شفعت
فاحمد الله والكافر يجب اهانته والاول اقوال ومقتضى مذهب المشهور في مفهوم الشرط والصفة بكون الاول حجة لاستفادة العلية دون الثاني لعدمها وقولهم في
العلة المنصوصة بكونها مفيدة للعموم الا السيد المرتضى ره بمعنى انها كلما تحقق يتحقق الحكم هو التفصيل هنا بذهاب المشهور بان المعلق على الشرط يتكرر لاستفادة العلية
منه مع كون العلة مفيدة للتحقق كلما تحقق العلة بمقتضى مذهبهم في العلة والمعلق على الوصف لا يتكرر لعدم استفادة العلية على مذهبهم في الوصف مع انهم لم يذهب
بل لم يشر الى هذا التفصيل احد منهم واطلاق كلامهم في هذا البحث معارض بقولهم في المفاهيم والعلة المنصوصة ويمكن رفع التعارض بان اطلاق العلة في كلامهم
مختلفة ولا يكون مقصودا على العلة التامة لان قولهم في العلة المنصوصة في قوله الخمر حرام لانه مسكر بانها حجة مقصودهم انه ليس للاضافة مدخلية في تعلق الحكم بل
المستفاد منه ان العلة نفس الاسكار ويكون المقصود كون كل مسكر حرام مسلم فالمقصود المتكلم منها هو الاستدلال بترتيب الصغرى والكبرى بانه مسكر ولما كان
كل مسكر حرام مسلما فهذا حرام وقولهم في مفهوم الشرط باستفادة العلية بكون المقصود ان للشرط مدخلية في تحقق الحكم عند المتكلم وارادته بمعنى ان مقصوده لو ارادته
انه لو وجد الشرط وجد ولو انتفى انتفى لعلة غير مذكورة لان الشرط لا يكون علة لتعلق الحكم ولا يكون هذه العلة هي العلة في العلة المنصوصة لانه لا ينتفي بانتفاء الارادة

المتكلم انه كلما تحقق تحقق بل هو تابع لدلالة اللفظ على التعميم وليس في البين سيما ان كان اداته اسما لا كاذ واذا والمقصود في المقام ان الامر المعلق على الشرط هل يستفاد
منه ارادة المتكلم التكرار او لا ولذا قال المفصل انه ان كان مشتملا على ما يفيد العموم او استفيد منه العلية والمراد هو العلية في العلة المنصوصة لا في الشرط والحق في المسئلة هو
التفصيل اما عدم التكرار فيما لم يشتمل على العموم مع عدم استفادة العلية فلما مر من عدم دلالته على التكرار مع انتفاء ما يفيد التعميم واما التكرار فيما اشتمل على العموم فلانه
لو لم يكن يلزم عدم كونه عاما وفيما استفيد منه العلية في العلة المنصوصة كقوله ان شبعت فاحمد الله بكون الاشباع علة على فرض استفادة العلية وهو يفيد العموم او يلزم
التكرار والا يلزم القول بعدم استفادة العلية واستدل القائل بافادته التكرار مطلقا بان الغالب فيما علق على شرط او صفة هو ثبوت التكرار كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا ويجب على الحائض ترك الصوم وهكذا وغيرها ولا منع الغلبة فيما علق من حيث التعليق والموارد انما هو من باب استفادة العلية سلمنا لكنه في الشرع ولا دخل له
بالوضع مع انه معارض بظهور اللفظ في نفس الطبيعة ومن قال بالعدم مطلقا اما في غيرها اشتمل فواضح واما فيما استفيد العلية فيناسب مذهب السيد ره من قوله
بعدم حجيتها واما فيما اشتمل على العموم فيناسب مذهب من قال بالعدم لفظ مخصوص بالعموم او كان مراده ما قال اللفظ من حيث هو هو خارج عنه **اصل** اختلفوا في
افادة الامر الفور على اقوال توضيح المطلب يقتضي رسم مقدمات **الاولى** في معنى الفور وهو ما يجب فيه التعجيل باتيان المامور به في وقته وكان على تاخيره عقاب سواء كان
صحيحا بدونه او لا وهو على قسمين حقيقي وهو ما يساوي الزمان مع اصل الفعل حقيقة بحيث لو اخر منه يكون معاقبا وعرفي وهو ما لا يساوي حقيقة بل تاخيره في الجملة
لما يوجب عرفا صدق التعجيل كجزء لا يوجب العقاب ويختلف باختلاف الموارد وتهيئ الاسباب لاتيان المامور به وكل منهما تقييدي وهو ما كان المطلوب الطبيعة المقيدة
بالزمان ويلزمه العقاب وعدم الصحة في التاخير وتعدد مطلوبي وهو ما كان المطلوب الطبيعة المقيدة والمطلقة فان اتى معجلا يسقط التكليفين والا يبقى الثاني
وينتفي الاول ويلزمه الصحة في التاخير والعقاب فالفور الحقيقي التقييدي يكون هو المضيق بالمعنى الاخص كالصوم والتعدد المطلوبي هو مادة الجمع بين المضيق بالمعنى الاعم و
الفور العرفي ايضا كالحقيقي بالنسبة الى جزء يكون تاخيره عنه موجبا لصدق عدم التعجيل واما بالنسبة الى جزء لا يكون تاخيره موجبا لما ذكر فيكون كالموسع بالمعنى الاخص
سيجيء توضيح معنى الموسع والمضيق والنسبة **الثانية** في الاقوال ذهب بعض الى ان الامر لا يدل الا على طلب الطبيعة والزمان خارج وانما هو مقدمة لحصولها كالمكان والاحوال
والاوضاع ويلزمه جواز التاخير الى ان يثبت الحد من دليل وذهب بعض الى كونه للفور اما باستفادته منه كما عليه بعض او من خارج شرعي كما ذهب اليه بعض او من خارج عقلي كما ذهب
اليه بعض واما التقييدي او التعدد المطلوبي فسيجيء في ذيل المبحث وذهب بعض الى الاشتراك بين الاول والثاني وتوقف بعض اخر **الثالثة** في الاصل اما اللفظي فمع
الاول لاولوية الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز واما العملي فبين الطبيعة والفور التقييدي فالاصل هو الجمع بلزوم الاتيان فورا بقاعدة الاشتغال ولو لم يات
به فورا وجب بعده بقاعدة الاستصحاب هذا اذا لم يكن اجماع مركب في البين واما ان كان بان يكون كل من قال بالعقاب على التاخير قال بعدم الصحة في التاخير وكل
من قال بالصحة قال بعدم العقاب معه فالاستصحاب مقدم وذلك كالخيارات فقال بعض ببقائه بعد الفور بالاستصحاب وهو الحق والقول بكونه من باب الشك
في المقتضي مدفوع بانه حجة والقول بان استصحاب الحكم موقوف على بقاء موضوعه وهو ان كان هو الطبيعة المقيدة فارتفعت وان كان المطلقة فلم يثبت مدفوع بان الموضوع
كان مرددا بينهما ولم يعلم انتفائه بانتفاء المقيد فيجب الحكم ببقائه ظاهرا هذا لو كان التكليف في زمان الفور متعلقا مع عدم تعلقه فيه لفقد شرط من شروطه ثم
اجتمع الشرائط بعد انقضاء الفور فالاصل التقييدي لاصالة البرائة وبين التقييدي والتعدد المطلوبي فالاصل هو الاول لاصالة البرائة من تعدد التكليف وبين
العرفي والحقيقي فالاصل هو الجمع كما مر تماما وثمرة تظهر الثمرة بين الاقوال فعلى الاول يكون التاخير صحيحا مع عدم العقاب وعلى الثاني يكون في التاخير اثما و
معاقبا مع عدم الصحة في الفور التقييدي ومع الصحة في التعدد المطلوبي وعلى الثالث مع فقد القرينة يرجع الى الاصل وقد مر وكذا الاخير على التوقف **الرابعة**
في المطلب والحق انه موضوع للطبيعة من حيث هي والزمان خارج عنه كالمكان والدليل على ذلك وجوه الاول اولوية الاشتراك المعنوي على اللفظي الثاني صحة التقسيم
الثالث عدم النقض والتكرار في قوله افعل الامر معجلا او مؤخرا الرابع عدم صحة السلب في غير المعجل الخامس المتبادر من المجرد عن القرينة كقوله اضرب زيدا واستدلوا
على استفادة الفور من الصيغة بالتبادر في الاوامر العرفية كاسقني واشتر اللحم والخبز وامثالها باختلاف الاسباب والتهياء وبانه لو لم يكن مفيدا للفور
لما صح ذم ابليس على ترك السجود وباتفاق النحاة على انه للفور لما صح ذم ابليس على ترك السجود وباتفاق النحاة على انه للفور لما صح ذم ابليس على ترك السجود وباتفاق النحاة على انه
للفور وبان الامر كالنهي وهو يفيد الفور فكونه للتكرار وبانه يقتضي النهي عن الضد وهو للفور لافادته التكرار وبالاستقراء لان الجملة الخبرية الاسمية كقوله زيد
قائم والانشائية كقوله انت حر وهند طالق يكون مفاده الفور في زمان النطق والاستفهاميات والنواهي كقوله ازيد قائم ولا تضرب يفيد الفور المتصل بزمان النطق
وهذان القسمان مشتركان في افادة الفور المطلق والامر قسم مشكوك يلحق بالجنس والاول منتف عنه لبطلان تحصيل الحاصل وتكليف ما لا يطاق لانه اما ان يكون مشغولا
به ام لا وعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني فينحصر بالثاني وهو المطلوب وفي الاول انه ناش من القرينة وهو غلبة الاستعمال فيه عرفا بحسب حاجاتهم وتهيا اسبابهم
وفي الثاني ان الذم انما هو على استكباره وان لم يكن واجبا فكيف يكون فورا كما يدل عليه خلقتني من نار وخلقته من طين وقوله فابى واستكبر وكان من الكافرين مع انه
يمكن ان يكون مستفادا من قوله فقعوا له ساجدين بذكره بفاء التعقيب فتدبر وفي الثالث منع الاتفاق لاختلافهم فيه كالمضارع في انه للحال والاستقبال وثانيا
منع حجية الاتفاق سيما معارضته بما هو اقوى منه وهو الامارات الدالة على كونه للطبيعة سيما مع اختلاف الاصوليين فلا يحصل منه الوصف وفي الرابع انه قياس
سيما مع الفارق لان النهي يفيد طلب ترك الطبيعة ويلزمه عدم ايجادها في جميع الازمنة ومنها زمان المتصل بزمان النطق والامر يفيد طلب ايجاد الطبيعة ويكفي
ايجاده في زمان وهو قابل للتقديم والتاخير وفي الخامس منع الاقتضاء في الضد الخاص سلمنا لكن النهي عنه وفي الضد العام متعلق تابع للامر وفي الاستدلال الدور
لان افادة النهي فيه للفور موقوف على افادة الامر للفور وهو دور وفي السادس منع الاستقراء لانه اما ان يكون في الجنس فممنوع لان الجوامد والمشتقات لا يدلان على
الزمان وفعل الماضي والجحد يدلان على الماضي والمستقبل في النفي محل الخلاف في افادتهما الحال او الاستقبال والثاني ظاهر والنهي لا يدل لفظا على الحال وانما هو
بالملازمة العقلية كما مر بعض الكلام في الامر فلا يكون الغالب منها مفيدا للفور حتى يلحق بالاعم الاغلب اما ان يكون في النوع اعني الجملة في الكلام فالغلبة ممنوع

لان

محل الخلاف في الظاهر منها المستقبل ح

لان الفعلية من الماضي والجحد به لان على الماضي والنفي والمستقبل سيما الاول لعد النهي شئ واحد وهو اما بالملازمة العقلية واما الخبرية من الاسمية فيما كان المحكوم به غير فعل والانشائية مفيد للفور في زمان النطق والمقام غير قابل له بمعنى النهي والاستفهامية ولا يكون الغالب منها مفيدا للفورية سلمنا لكن الامر انما هو من جملة الافعال فلا يلحق بالجملة الاسمية على ان الاستقراء حجة من باب الظن وهو يحصل فيما كان المستقرئات متفقة في الجنس والفصل معا والمقام ليس كذلك لان الجملة بعضها مفيد للمضي كالماضي والجحد وبعضها مفيد للفور في زمان النطق كالخبرية والانشائية وبعضها مفيد للفور المتصل بزمان النطق كالاستفهام والنهي وبعضها مفيد للاستقبال او المشترك بينه وبين الحال او التوقف فيه كالنفي والاستقبال والاولان منتفيان عن الامر مع عدم العلم بمعنى الرابع لاحتماله ومعه لا ينحصر بالثالث حتى يثبت المطلوب ولا يحصل منه الظن سلمنا افادته الظن لكنه لا يقاوم ح ما ذكرنا من الادلة وعلى فرض التساقط يبقى الاصل سليما عن المعارض واستدلوا على افادة الفور من الخارج الشرعي بقوله تعم وسارعوا الى مغفرة من ربكم بان المادة تدل على المبادرة والصيغة تدل على الوجوب والمراد بالمغفرة هو اسبابها من العبادات لكونها فعل الله ولا يكون العبد قادرا عليه فيصرف الى المجاز وما ذكرنا اقرب هو المطلوب واورد على الاستدلال اولا بانه موقوف على القول بحبط الحسنات للسيئات وفيه ثلثة اقوال احدها القول بكون كل منهما حابطا للاخر وثانيها حبط الاول للثاني دون العكس وثالثها عدم حبط كل منهما بالاخر والظ كون النزاع في غير التوبة واما هي فكونها حابطة فاجماعي بل ضروري والاخبار فيه متواترة للاول في حبط الحسنات للسيئات قوله تعم ان الحسنات يذهبن السيئات وفي العكس المنقول عن الصادق ع انه في طريق مكة كان له ام اسمعيل وجارية معتمرة قارب الجارية يده اطلع ام اسمعيل وامر بحلق راس الجارية واطلع عليه الصادق ع وفي سفر اخر ذهبوا الى مكة حتى بلغوا هذا المنزل فقال الصادق يا ام اسمعيل هل تعرف هذا المكان فقالت لا قال ع هذا مكان حبط الله عملك فيه وللثاني الاية الشريفة وضعف الحديث وللثالث ضعف الحديث ومعارضته الاية بقوله تعم ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لان الاقرب بعد تعذر الحقيقة هو رؤية جزاء الخير والشر من حيث هو لا محو الاخر وفيه ان المعارضة مسلمة لكن الاول اظهر واقوى سيما مع تأيده بالاية وسارعوا الخ ومما يقال ان الحبط اما ان يكون في الاخرة او الدنيا والاول باطل للقطع بالميزان في يوم الحساب ومع الحبط فيه لا يحتاج اليه لانه اما ان يكون احدهما حابطا للاخر مع عدم بقاء شئ في الاخر او يبقى وعلى كل منهما لا يحتاج الى الميزان وكذا الثاني لانه مدفوع بعدم المنافات على كل منهما اما الاول فلاطلاعه على حسناته وسيئاته وحصول العلم له بالحبط وكذا الثاني بان كان الحبط في الدنيا والميزان في الحسنات لاطلاعه الخ الا ان يقال في رد الاستدلال ان الاحاديث وردت في تفسيرها بكون المراد منها الصلوة وقد ثبت توسعها فلابد من حمل الاية وسارعوا الى الاستحباب وثانيا بان المقدر اما ان يكون هو الاسباب او السبب كما هو الحق للظهور واصالة عدم الزيادة في التعدد وعلى الاول يلزم تخصيص الاكثر لخروج المستحبات والحرمات وما ثبت توسعها في الشرع لكون كلها اسباب المغفرة واما المضيقات فلا يطلق عليها المسارعة بمعنى ما تعلق الوجوب بنفس الطبيعة مع عدم ما يدل على توسعه وتضييقه سوى الامر ولا ريب ان الخارج اكثر منه صنفا وفردا سيما المستحبات وعلى الثاني فيطلق ينصرف الى الشايع وهو التوبة ولا كلام فيه مع ان الطبيعة يكفي في ايجادها فرد والقدر المتيقن هو التوبة بل هي المتعينة لان الاية مختصة بالمذنبين والحمل على التوبة تقييد بغير الظاهر وبدونه يلزم وجوب المبادرة لما تعلق به الامر بالطبيعة للمذنبين دون غيرها لمن تاب او لم يصدر منه المعصية كاول البلوغ وغيرها لكون الامر بالطبيعة مقتضية لعدم وجوب المبادرة في حقهم والاية تصرفه بالنسبة الى المذنبين فيلزم صرف الاوامر بالنسبة الى المذنبين وابقائها بالنسبة الى غيرهم او يلزم حمل الاية على الاستحباب مع اخراج التوبة او ارتكاب عموم المجاز بحمل سارعوا على الطلب القدر الجامع للوجوب بالنسبة الى التوبة والاستحباب بالنسبة الى غيرها ولا ريب ان التقييد بالتوبة اولى لكون تعدد الاسباب موجبا لتخصيص الاكثر وحمل الاوامر على الوجوب الفوري بالنسبة الى المذنبين دون غيرهم مجازا وتبعيضا وهو مجاز بعيد لا يصرف اليه اللفظ ومع ذلك فالتقييد اولى منه وحمل الامر في الاية على الاستحباب مع اخراج التوبة موجبا للمجاز والتخصيص والاخير مجاز بعيد فالتقييد اولى منه سيما مع ورود بعض الروايات على كون المراد بها الصلوة اليومية وقد ثبت عدم وجوب مبادرتها ولازمه حمل الامر على الاستحباب وعلى اي منهما يسقط الاستدلال لما عرفت ولو بينهما لكن لم يثبت اولوية التبعيض وح يتساقطان ولا يصح الاستدلال على انه موجب لخرق الاجماع المركب لانه موجب لوجوب المبادرة بالطبايع في حق المذنبين دون غيرهم لا يقال ان بعد حصول الذنب على القول بالحبط يجب الاستخلاص منه فوريا للمذنبين وهو انما يتم بالمبادرة الى التوبة او بساير العبادات وهما فيجب المبادرة مقدمة ثابت بحكم العقل لا ان يكون المراد من الاوامر الفور بالنسبة الى المذنبين دون غيرهم لانا نقول ح فيخرج عن محل الكلام وهو ان فيما تعلق الامر بالطبيعة مع فقد الدليل من الخارج هل يجب المبادرة من حيث هو وكان مطلوبا مستقلا او كان تركه موجبا للذنب ولا الا من حيث كون المبادرة موجبا لرفع الذنب مع انه ح لا تعارض بين الاية والاوامر لان الاوامر تدل على توسعة الطبيعة من حيث هي والاية تدل على وجوب المبادرة من حيث الاستخلاص من الذنب ويبقى الاوامر بحالها وثالثا بالتنافي بين المادة والهيئة لان المسارعة ظاهرة فيما له سعة والوجوب يأباه فلابد من التصرف وحمل الامر على الاستحباب اولى لكونه اشيع وفيه ان المسارعة قد تكون مستحبة وهي فيما كان المطلوب موسعا وقد تكون واجبة وهو قد يطلق على ما يأتي منه ينقضي ولا يكون صحيحا بعده وقد يطلق على ما ينقضي والتعجيل يكون صحيحا والظ من المادة ان له سعة من حيث الاجزاء والوقت وان تعلق به الوجوب برفع الثاني ويبقى الاول ويكون مفاده الفور لتعدد المطلوب لا يقال غالب استعماله فيما كان المطلوب موسعا مستحبا به لانا نقول يمنع ذلك لكون استعماله في غيره ايضا كثيرا ورابعا بان الاية لا تثبت الوضع بل تثبت افادة الفورية والاوامر تدل على عدم الفورية والامر دائر بين صرف الاوامر كلا او صرف الاية على الاستحباب وهو واحد اولى وفيه انه قد يكون ارتكاب المجازات المتعددة اولى عرفا كما لو قال المولى اسقني واشتر اللحم وبع الفرس ثم قال عجل او قال سابقا عليها عجل في اوامري ثم امر ولا ريب ان العرف على حمل الاوامر على التعجيل وربما استدل بها على عدم الوضع لان الاية تدل على الفور ولو كانت الاوامر موضوعة للفور يلزم التاكيد ولو كانت موضوعة للطبيعة يلزم التاسيس والثاني اولى وفيه منع الاولوية سلمنا لكن المقصود من الاية اثبات افادة الفور واستدلوا ايضا بقوله تعم فاستبقوا الخيرات وجه الاستدلال ظاهر ويرد عليه ما يرد على الاولى الا الاول والثاني والجواب عنه تام وهو اظهر في الاستحباب من السابق واستدلوا باستفادة الفور من الخارج العقلي بوجوه منها انه اما ان يجب المبادرة الى المامور به او لا وعلى الثاني فاما ان يكون الى غاية او لا وعلى الاول فاما ان تكون معلومة عند الله وعند العبد او عند الله دون العبد او العكس والثاني من الثاني وهو جواز التاخير بلا غاية مستلزم لخروجه عن كونه واجبا لجواز تركه ح في كل زمان من غير بدل والثاني من الثالث فاسد لاستلزامه جواز التاخير الى غاية غير معلومة عند الله وعند

اي كونه عالما فلا ان تكون معلومة عنه ح

العبد

العبد هو موجب لجهل الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا والاول من الرابع خلاف الفرض لعدم دليل بعينها للعبد والثاني من الرابع مستلزم للتكليف بما لا يطاق والثالث من الرابع مستلزم
لجهل الله تعالى فانحصر بالاول من الاول وهو وجوب المبادرة بجنبه اولا النقض بالواجبات التي ثبت توسعتها في الشرع كصلوة الزلزلة وقضاء الواجبات والنذور والكفارات
وثانيا بالحل وهو من وجهين الاول انا نختار كونه للغاية معلومة عند الله وعند العبد وهي العلم او الظن بعدم القدرة بعده اما للموت وغيره من العجز و
الموانع لانه مقدمة لا بجادح بنحصر باعتقاده في ذلك الزمان فيجب الثاني انا نختار كونه الى غاية معلومة عند الله دون العبد ولا يلزم التكليف بما لا يطاق
لجواز تقدمه نعم لولم يجز التقديم ايضا يلزم ما ذكره لا يتوجه يجب تقدمه عقلا وكلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو المطلوب لانا نقول يجب مقدمة لان يكون المطلوب
الواقع مجملا بل هو الطبيعة من حيث هي ومنها قاعدة الاشتغال لان في التقديم يحصل القطع بالامتثال وفي التاخير شك فيه لاحتمال عروض الموت فجاة او مانع اخر
وفيه انه من باب تحصيل القطع بالامتثال للقطع بان على فرض بقائه تصح العبادة ولا دليل على وجوبه مع انه معارض باستصحاب بقاء الحيوة وهو مقدم ومنها ان
القدرة بعده مشكوك للشك في البقاء او عروض مانع اخر فيحصل الشك في انحصار القدرة فلا يقدر بعده وعدمه فيجب المبادرة من باب المقدمة لما سيجيء في مبحثها
من وجوبها ولو كانت موهومة وفيه ان الظن النوعي او مع الشخصي بالبقاء موجود وهو معتبر في المقامات اجماعا مع ان استصحاب البقاء واصالة عدم عروض المانع
يكون في المقام ومنها قاعدة الضرر لان في التاخير احتمال العقوبة لاحتمال عدم القدرة الموجب لترك المامور به ودفع الضرر لازم وفيه ان احتمال الضرر ان كان ناشيا
من محض الامكان من غير امارة عليه فلا يجب دفعه كما سيجيء في اصالة البرائة وكذا لم يكن واجبا لو كان ناشيا من امارة موهومة وكان لمقابله دليل او ظن معتبر
وفي المقام الظن بالبقاء موجود مع ان الاستصحاب يكفي في المقام وحيث قد عرفت عدم تمامية هذه الادلة يحصل الشك في وجوب المبادرة والعقاب على التاخير
مع القطع بالصحة واصالة البرائة تنفي العقاب الناشي عن التكليف الزائد المشكوك وهو وجوب المبادرة ومعه يحصل القطع بعدم الضرر في التاخير ومنها انه
مستلزم لمنافاة الغرض وهو حصول القرب بالامتثال والعقاب على تركه في جواز التاخير مع كون المناط الظن بخلاف الظن بالواقع فيظن البقاء ويبلى كالموت
فجاة او يحصل المانع بحدوث عجز او مرض ولكون ذمته مشغولة بالكثير من امثاله ولا يسع الزمان ويفوت ولا يكون له عقاب لفرض جواز التاخير ولا يكون
له ثواب لعدم العمل فيلزم عدم كونه مكلفا وهو خلاف الضرورة وفيه اولا النقض باكثر الظنون المعتبرة في الاحكام والموضوعات وثانيا بان حصول
القرب والثواب والبعد والعقاب انما هو من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد لا الواقع عرفا وعقلا لا لنفس الواقع وان كان الحكم الوضعي تابعا
للواقع ففي المقام التاخير مع الظن بالبقاء والقدرة مع كون الظن معتبرا لا يكون مخالفا وعاصيا وان لم يقدر بعد الان انه لم يكن عليه ثواب على نفس الفعل
وهو في الواقع لم يكن مكلفا حقيقة وانما هو معتقد بالتكليف والتوطين فيثاب على العزم ان قلنا بوجوبه واستحبابه واما القضاء فلا ريب في صدق الفوت عنه
ويكون كما بعد فواته كما انه لو اعتقد عدم القدرة بعده واخر يكون معاقبا ثم ان خالف الظن الواقع وكان باقيا يجب عليه اتيانه انتهى في العقد والادلة وان
لم تنهض على اثبات الفورية لكن الاوامر العرفية ظاهرة فيه بحسب اختلافات المقامات وحاجات الناس واسباب المامور به لغلبة الاستعمال فيه وفيه على فرض تسليم
الغلبة لا يكون اقوى من مجاز المشهور وقد عرفت التوقف فيه واما الاوامر الشرعية فباقية على ظهورها في الطبيعة من حيث هي ويجوز التاخير الى ان يثبت الحد
من الشارع كالموقت وعدم تهاونه الى ان يحصل له العلم او الظن بعدم القدرة بعده كصلوة الزلزلة **فايدة** قال صاحب المعالم ان على فرض كون الامر للفور فلو لم يات
بالمامور به في اول الزمان هل يكون اثما مع عدم الصحة بعده ويكون التكليف ساقطا او يكون اثما مع كون التكليف باقيا فيجب اتيانه ثانيا او لو لم يفعل فيه فيكون اثما مع بقاء
التكليف وهكذا ويجب عليه اتيانه بعده فيجري في التقديم والتاخير يرجع الى ان على الفور هل هو بقيد ويتعدد مطلوبه وعلى الثاني هل المقيد من الطبيعة في الزمان الخصوص
هل هو الزمان الاول ومثلها في الزمان الثاني والثالث وهكذا مرتبا على عدم اتيانه في الاول هكذا ذكره العلامة ولم يعينه قال صاحب المعالم ان الادلة الدالة على الفور
مختلفة بعضها تدل على كون الصيغة موضوعة للفور وبعضها تدل على وجوب المبادرة في الاوامر ولو كان من الاول فيكون معناه افعل في اول اوقات الامكان ويكون
تقييدا ولو كان من الثاني فيكون الامر مفيدا للطبيعة ويكون ما دل على وجوب المبادرة دالا على الطبيعة المقيدة وهو تعدد مطلوبه ويلزم منه انه لو لم يات به في الاول
فمعاقب من تركه المقيدة وصح لبقاء التكليف بالطبيعة وهو باطل لانه ممنوع لان الدال على الفور ان كان هو الوجوه العقلية غير الادلة الاخيرة فلا تقتضي كون المطلوب مقيدا
بل تقتضي وجوب التعجيل لاحتمال عدم القدرة بعده وانحصار المقدمة في الواقع متعددة مع كون المطلوب نفس الطبيعة فيكون التكليف باقيا وهكذا في الثاني يجب
المبادرة لاحتمال عدم القدرة بعده ثم لو ترك وكان باقيا وفاد وانكشف خطاؤه وهكذا في كل ترك معاقب لتركه المامور به الظاهري الثابت بالوجوه العقلية لا
الواقعي لفرض بقائه وكون المطلوب الواقعي الطبيعة المطلقة لا المقيدة ولا معاد لانه لا تدل على كون المراد من الامر الفوري بل تدل على فرض الطبيعة يحتمل ان لا يقدر بعده فيجب
معجلا بحكم العقل واما الاول وهو الاخير فيقتضي كون المراد هو الطبيعة المقيدة ويلزم ارتفاع التكليف بانتفاء التعجيل ان كان هو الوجوه الشرعية على الاثبات
فنقول بان الامر دال على مطلوبية الطبيعة والاية دالة على وجوب المبادرة فالمطلوب شيئان فيمكن منعه لان لازم الامر بالطبيعة الصحة في التاخير مع عدم العقاب
ولازم الاية العقاب على التاخير فيحصل التعارض فلا بد من صرف الامر وبعد الصرف ينكشف من كون المراد هو الطبيعة المقيدة ويرتفع بارتفاع التعجيل لا يبقى لان
الطبيعة شيئان احدهما عدم العقاب على التاخير والاجزاء الصحة في التاخير وبعد المعارضة يرتفع الاثر الاول ويبقى الاثر الثاني لانا نقول ارتفاع الاثر يدل على
عدم كون المراد هو المؤثر والطبيعة من حيث هي ويلزم ارتفاع الاخر ويخرج لا بد من الحمل على ارادة المجاز المقيد او الطبيعة باثر واحد ولم يثبت اقربية الثاني الا
بالاعتبار ولا اعتبار به لان المناط هو الاقربية العرفية وهي ممنوعة لا يقال ارتفاع الاثر لا يدل على ارتفاع المؤثر كما في المنطوق لو دل الدليل على عدم ارادة
المفهوم فانه لا ريب في الحكم ببقاء المنطوق لانا نقول ببقاء المنطوق لا يكون من حيث كونه ملزوما للمفهوم وهي المعنى الحقيقي للفظ وبعد تعذر الحقيقة
والمطلقة يدفع باصالة البرائة نعم يمكن ان يبقى لو كان الكلام استفيد مجملا او مساعا يكون مفاده المقيد المحتمل معه فان الجملة تدل على المادة بعد تقييدها بالقيد
المذكور ويلزم منه تركيب المطلوب فينتفي بانتفاء المقيد ويمكن ان يكون من قبيل الفصل مع تحصل مجملا من باب الاطلاق والتقييد فينتفي بانتفائه ويمكن ان يكون من

[illegible]

فيكون من باب ...

ثم بعدم تركه وبقائه وقدرته عليه ينكشف خطاؤه وكون المقدمة في الواقع صح

فيقال صلّ وعجّل في الصلوة وهو الاظهر بل المتعين لانا لا نرى دلالة على وجوب التعجيل في الاوامر فلا يكون من باب الاطلاق والتقييد كما يقع في العرف اشتر البطيخ والخبز
اللحم وعجّل فيها ومع عدم التعجيل خالف الامر الثاني وضعا وتكليفا فيعاقب عليه ولا يكون صحيحا من حيث هذا الامر واما من حيث الامر بالطبيعة فباق وصحيح مع عدم
العقاب من حيث هذا الامر وهو فاسد لاستلزامه التناقض في لزوم مدخلية خصوص التعجيل وعدمها والحق انه في صورة التعارض يكون الامر الثاني بالطبيعة ويرفع اثر واحد
منها ويحمل على ارادة الطبيعة باثر واحد من امره والتعجيل في سارعوا ويمكن ان يقال الغالب في مثل هذا والظاهر من الشرعية هذا فيكون تعدد المطلوب لكن مشكل لعدم كون الغلبة
معتدة بها وح تكون المقيدة قطعية وتبقى الطبيعة المطلقة باصالة البراءة فتدبر ثم على فرض دلالته على وجوب المسارعة في الزمان الاول لو لم يات به وجب في الزمان
الثاني لانه سبب المغفرة فيجب وهكذا ولو ترك فيعاقب والتكليف باق وهكذا وان كان الفور مستفادا من نفس الصيغة فتابع لوضع الواضع وفرعوا على تعدد المطلوب
كون القضاء بالامر الاول وهو واحد ادلته وعلى تمامية الادلة على الفور على انها لا تدل على تعدد المطلوب على التسليم لا بعد تلك قضاء كالحج في السنة الثانية
وهكذا بالنسبة الى الاستطاعة فتدبر ولا يتفرع على الفور والتضييق كون القضاء بالامر الجديد لذهاب بعض الى ان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وسيجيء توضيح الكل
في الواجب الموسع **اصل** الوجوب المطلق المتعلق بالشيء من حيث مقدماته في ذلك الشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته المقدورة لذلك الشيء مما يتوقف تحقق ذلك الشيء
عليه ام لا او التفصيل توضيح المطلب يقتضي رسم مقدمات **الاولى** ان الواجب ينقسم الى اقسام عديدة بحيثيات مختلفة ويسمى كل منها باسم عندهم لا بد من معرفتها
فقد يلاحظ الموجب فيقال انه شرعي وغير شرعي وقد يلاحظ الزمان فيقال انه مضيق وموسع وقد يلاحظ تعين المكلف وعدمه فيقال انه عيني وكفائي وقد يلاحظ تعين
المامور به وعدمه فيقال انه عيني وتخييري ولا ربط لما ذكر في هذا البحث وقد يلاحظ جهات اخر بالنسبة الى المامور به كما سيجيء ذكر بعضها والكلام في هذا البحث انما هو بالنسبة
الى المقدمات خارجية كانت او داخلية من الاركان والاجزاء والشرائط والموانع فيقال انه مطلق ومشروط او مقيد لان الشيء المفروض بالنسبة الى المامور به قد يكون وجوب المامور
به موقوفا عليه عقلا او شرعا او عادة دون الوجود كالبلوغ والاستطاعة الشرعية والوقت وقد يكون وجوده بالمعنى الاعم من التحقق والصحة والعلم موقوفا عليه دون الوجوب والاول
كالافراد بالنسبة الى الكليات والاقدام على الايجاد بعد تحقق الشرائط والنظر والسعي لتحصيل العلم والثاني كالطهارة وامثالها فيها على مذهب الاعمي لتوقف صحتها عليه دون
وجودها عقلا وشرعا والثالث كالجمع في الوضوء بالانائين المشتبهين فيهما كان احدهما مطلقا والاخر مضافا لتوقف العلم بالوضوء بالماء المطلق بالجمع بينهما والتوقف
اما ان يكون عقليا كالاول وقد يكون شرعيا بان الشارع حكم بكونه شرطا او جزءا او مانعا كالثاني وقد يكون عاديا كالسلم بالنسبة الى الكون على السطح وقد يكون وجوبه
ووجوده معا موقوفا عليه كعدم الحيض وكالتمكن باتيان المامور به على ما قال به بعض وقد لا يكون وجوبه ولا وجوده موقوفا عليه كغمض العين وتحريك اليد قليلا بالنسبة
الى الصلوة والاخير خارج عن المقدمية مطلقا والصحيح في تعريفها الواجب المشروط ان يقال ما يتوقف وجوبه بالنسبة الى الشيء المفروض فوجوبه بالنسبة الى الشيء المفروض
فوجوبه بالنسبة اليه مشروط وعدم وجوبه في صورة عدم وجوده ولذا لا يجب ايجاد هذه المقدمة على المكلف مط سواء توقف وجوده عليه ايضا كالتمكن اولا كالاستطاعة
الشرعية وامثالها وسواء كان ذلك الشيء وجوب شيء آخر كوجوب المشروط بالطهارة كالصلوة فانه يتوقف عليه وجوب مقدماته من الطهارات وغيرها فالواجبات المقدمية
واجبة مشروطة بالنسبة الى ذي المقدمات وهي مطلقة بالنسبة اليها وفي الواجب المطلق ان يقال ما لا يتوقف وجوبه على مقدمات ذلك الشيء فهو بالنسبة اليه وجوبه مطلق اي واجب
سواء كان ذلك الشيء موجودا ام لا وانما يجب على المكلف ايجاده عقلا ان توقف عليه وان لم يتوقف كغمض العين فلا يجب فكذا المقدمة لوجوب المشروط والاول يشمل القسم الاول والثالث
دون غيرهما والثاني يشمل القسم الثاني والرابع دون غيرهما الا ان التمكن مقدمة للوجود ايضا فمن هذه الجهة يجب ان يكون داخلا في تعريف الواجب المطلق مع انه خارج لانا نقول
خروجه لا يكون مضرا لان الواجب المطلق معناه وجوبه سواء كان ذلك الشيء موجودا اولا وهو يصح فيما لم يكن توقف وجوبي لان مع التوقف كالتمكن يكون وجوبه مشروطا
بوجوده فلا يكون واجبا مطلقا بالنسبة اليه ولا يتم الجهة ومما ذكرنا ظهر انه ليس واجب كلا وهو مطلق بالنسبة الى بعض الجهات كالاقدام على ايجاد الواجب بعد تحقق الشرائط
ومشروط بالنسبة الى بعض الجهات كالبلوغ والعقل قال المحقق الخوانساري بعد كلام منه ان الخلاف في ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدماته او لا مع بقائه على
اطلاقه ويمكن الخلاف بوجه آخر ايضا بان يكون الخلاف في انه هل يتحقق اطلاق الوجوب فيما له مقدمة ولا بل كلما له مقدمة فان وجوبه مقيد بها يكون معناه ان الاصل في اللفظ
المطلق هل هو اشتراط الوجوب والاطلاق او الاشتراك وعلى الاول يلزم كون الاصل في اللفظ الوجوب المشروط حتى يثبت الدليل على خلافه وعلى الثاني يلزم عدم كذلك
وعلى الثالث يكون مجملا او لا فكيف يمكن القول بكون الوجوب بالنسبة الى كل مقدمات الواجب مشروطا وهو خلاف الضرورة لان من المقدمات الارادة والقول بكون الوجوب
مشروطا بالنسبة اليها مستلزم لنفي العقاب في العصيان والذم وامثالها ويؤيد ما ذكرنا ما قال في موضع آخر ان الخلاف في ان الواجب اذا لم يقيد في اللفظ بشيء فوجوبه هل هو
مقيد بما يتوقف عليه وجوده اولا ونسب القول الى الفخر الرازي في المنهاج والسيد المرتضى وهو نزاع آخر في ان الاصل في اللفظ هو الاشتراط او الاطلاق وسيجيء توضيحه في المقدمة
الثانية ولا يكون النزاع هنا في مقدمة المجمل والمشروط اجماعا بل النزاع فيهما بعد تعين الاطلاق وفرض الاطلاق للاجماع والضرورة على عدم وجوب مقدمة المشروط فكيف والا
يلزم عدم كون الوجوب مشروطا ولا يكون النزاع هنا في كون الاصل في اللفظ اشتراط الوجوب ام لا بل النزاع في مقدمة الواجب المطلق وذكر هذه الامور انما يكون لتشخيص
المقدمات المشكوكة من انها مقدمة للمطلق حتى يدخل في النزاع او لا حتى يخرج ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد ما قيل في التعريف بان المشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده والمطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده لخروج الواجبات المشروطة فيما كان توقف وجوب دون الوجود كالاستطاعة الشرعية والبلوغ
والعقل والوقت من تعريف الواجب المشروط صح لا يقال فيما فرض توقف الوجوب فقبله لم يكن واجبا واذا لم يكن واجبا فلا يمكن وجود الواجب وصحته من حيث الاتصاف بالوجوب
بدونه لكونه جزءه ولم يكن صحيحا لان الصحة هي موافقة الامر فيتوقف صحته على الامر به ووجوبه ووجوبه موقوف على الاستطاعة مثلا فالصحة موقوفة عليها فكلما
فرض توقف وجوبي يستلزم التوقف الوجودي بالمعنى الاعم اعني الوجود والصحة لانا نقول انتفاء الامر الوجوبي لا يستلزم نفي الصحة المطلقة ولو بالامر الاستحبابي كالحج
فان صحته وترتب الثواب عليه لا يتوقف على الاستطاعة الشرعية لانا نقول الصحة في الامر الاستحبابي غير الصحة في الامر الوجوبي والحق في الجواب ان المراد من التوقف الوجودي
والصحة كونه مقدمة لتحقق ذات الواجب في الوجود من حيث هو لا من حيث توقفه على تعلق الامر به واتصافه بالوجوب وان كان الوجود موجها بالنسبة الى ما من المقابلة هو

التغاير وما ذكره انما هو توقف وجود التركيب من حيث الوجوب نفسه عليه وتعلق الامر به وكذا الصحة لان الصحة موقوفة على تحقق الامر الوجوبي باتيان الاركان و
الاجزاء والشرائط فبالنسبة الى الاول موقوف على تعلق الامر به وهو موقوف على تحقق الاستطاعة ٢ ايجاد متعلق الامر من الاركان الخ لعكس توقفه على الوجوب بل وجوب
ايجاد هذه الاشياء المقدمية موقوف على وجوبه بها فانه يتوقف على الاستطاعة والبلوغ وامثالهما ايضا لا نفس ايجاد المقدمات فلا يلزم من توقف الصحة بهذا المعنى
على الاستطاعة كونها مقدمة للوجوب التقييد بمعنى الاخر وهو توقف ايجاد المهية باجزائها وشرائطها في الوجود على الاستطاعة ويصير الحاصل ان بعد الاستطاعة يتعلق
الامر بايجاد المهية وهو موجب على المكلف ايجادها بايجاد اجزائها وشرائطها والحاصل ان المراد من توقف الوجود لا الوجوب ما كان الوجوب بدونه موجودا بخلاف
ما توقف الوجوب عليه لانه بدونه لم يتحقق فهما متغايران فالصحة قسمان قسم يستعمل في مقابل الفساد الناشئ من انتفاء الركن او الجزء او الشرط مع بقاء الامر به وجب
على المكلف ايجادها وقسم يستعمل في مقابل الفساد الناشئ من عدم الامر ولا يجب على المكلف شيء مع انحلال الوسط في الاتحاد وهو قوله الخ مثلا موقوف على الامر به عنهم
مكرر لمنع قوله كما موقوف على الامر به موقوف على الاستطاعة كقولهم الطلاق موقوف على النكاح به موقوف على رضاء الطرفين انتهى والخروج ما فيه توقف وجوبي
ووجودي معا وما ليس فيه توقف اصلا من تعريف الواجب المطلق لظهور التعريف فيما فيه توقف وجودي دون الوجوبي بناء على ظهور رجوع السلب الى الجزء الاول دون
الاعم لكنه قد علم من السابق ان خروج الاول لا يكون مضرا وكذا الثاني لغرض ملاحظة تعريف الواجب المطلق بالنسبة الى المقدمات لا مطلقا وقال البعض بان اشتراط
المقدورية يصح لو فسر المطلق بما لم يقيد في اللفظ والا فبالحقيقة يكون الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة واجبا مشروطا ولازم عدم وجوبه بها في حال عدم الامكان
وقوله يصح الخ يظهر منه ان المطلق عنه اللفظ بديهي اشتراط وجوبه بالمقدمة الغير المقدورة والمطلق من اللفظ ليس كذلك ويصح الشرط وليس كذلك لان التقييد بالمقدور انما هو لاخراج
غير المقدور ولعدم اقتضائه ايجابه ورد ذلك غير محتاج اليه لان وجوب الواجبات بالنسبة الى المقدمات مشروط بالقدرة ينتفي وجوبه بها عند عدم القدرة بالمقدمة لان
مع عدم القدرة بها التكليف بها تكليف بما لا يطاق اما الخارجية فلتعسر بعدمها لا يمكن التوصل اليها واما الداخلية من الشرط والجزء ودفع المانع
فلان ايجاد المركب من الكل مع عدم القدرة ببعضها غير ممكن فلم يبق وجوبه بها حتى يتصور كونها يجابه ايجابا لها ويحتاج الى الاخراج والتكليف بايجاده بدون المقدور كالصلوة
بدون ازالة النجاسة فيما لم يكن ممكنا ان وجد لبله فهو تكليف بشيء اخر وخارج عن الفرض لعدم كونه غير المقدور من مقدماته حتى يتصور اقتضائه ايجابها سيما مع عدم القدرة
بها فيحتاج الى الاخراج تم الكلام والواجب كما ينقسم الى ما مضى بالجهات كذا ينقسم الى بعض جهات اخرى ويسمى باسماء لا بد من ذكرها ومعرفة الاصطلاح فيها منها بالنسبة
الى اشتراط نية التقرب والمباشرة وباختيار الفعل ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه فينقسم الى واجب توصلي وتعبدي فالاول هو ما كان المقصود حصوله من دون
اشتراط الامور المذكورة فيه سواء لنفسه كقضاء الدين او لاجل الامر بالغير كتطهير الثوب والبدن وستر العورة للصلوة والثاني ما كان المقصود حصوله على وجه الاخلاص ووقف
ترتب اثره عليه ويستلزم اشتراط ما ذكرنا سواء امر لنفسه كالصلوة او لاجل الامر بالغير كالغسل والوضوء والتيمم فانه يشترط فيها الامور المذكورة لكنه يكون امره لاجل الامر
بالغير وهذا القسم يسمى بالواجب الغيري ايضا وهو قسم من الواجب المقدمي ومنها بالنسبة الى كون مطلوبيته وامره لنفسه لا لاجل الامر بالغير او لاجل الامر بالغير فيقال للاول انه واجب
نفسي سواء كان تعبديا كالصلوة او توصليا كقضاء الدين وسواء كان لتحصيل الغير كالصلوة بالنسبة الى حصول القرب ولا كما لو كان هو غاية الغايات وللثاني انه
واجب مقدمي وتوصلي سواء كان تعبديا كالوضوء او لا كستر العورة فالتوصلي له اطلاقان احدهما ما يرادف المقدمي وهو قسيم للنفسي والاخر قسيم للتعبدي ويشمل النفسي ومنها
بالنسبة الى دلالة اللفظ على ارادة المتكلم اياه وعدمها فيقال للاول انه واجب اصلي اي مراد للمتكلم سواء كان نفسيا او لا وسواء كان تعبديا او لا وسواء كانت الدلالة عليه
بالمطابقة او بالتضمن او الالتزام العرفي الكاشف عن الارادة لا العقلي فقط كمقدمة الواجب على مذهب من قال بعدم دلالة امر ذي المقدمة على ارادة المتكلم اياها وللثاني
انه استفاده العقل بعد تعلق الخطاب بشيء ومقصوده ومقصوده لانه الجزم باللزوم ولا بديته لو تعلق امر واجب يتعلق به اي باللزوم العقلي فقط من باب اللابدية من غير دلالة اللفظ
على ارادة المتكلم اياها كما ذكرنا ومنها بالنسبة الى الحاكم بالوجوب كونه ان كان هو العقل مستقلا كقبح الظلم او بعد تعلق الخطاب بشيء كمقدمة الواجب او الاستفادة من الكلام
كاستفادة اقل الحمل من الايتين فعقلي وان كان هو الشرع من النصوص والسنة والاجماع وغيرها وان كان العقل يدركه له فشرعي وقد يقال انه واجب شرطي كنزح الدلاء و
الطهارة للصلوة المستحب وهو ما يترتب العقاب على تركه شيء عند الاشتغال بالغير او على فعل شيء عند ترك الغير فعلى الاول يكون ترك النزح منهيا عنه وعلى الثاني يكون
استعمال الماء منهيا عنه ولو كان من العبادات كالوضوء يكون فاسدا لكون النهي راجعا الى وصف لازم وهو الاستعمال وعلى الاول يكون صحيحا لو قلنا بعدم اقتضاء
الامر بالشيء عدم الامر بضده او النهي عنه او بعدم كون النهي التبعي موجبا للفساد والحق فيه التفصيل فمع ترك الطهارة لصلوة المستحب يكون العقاب على الفعل لكون الصلوة
بدونها شرعيا منهيا عنه لعدم الدليل عليه لتقييده ليله بما دل على اشتراط الطهارة وفي النزح يكون العقاب على ترك النزح لكونه واجبا تعبديا لا بوجوب تقييدي لما دل
على صحة الطهارة بالماء الطاهر فلا يكون الوضوء به شرعيا محرما فنده وقد يطلق على ما يقابل الركن والجزء وتمام ظهر المعنى للواجب الغيري وهو ما كان وجوبه امرا
موقوفا على وجوب الغير مع اشتراط التعبد فيه كالوضوء واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على كونه واجبا غيريا فذهب بعض الى الوجوب النفسي وذهب المشهور الى العدم وتظهر
الثمرة في العلم والظن بالموت قبل دخول الوقت للمحدث فعلى الاول يجب تيانه وعلى الثاني لا يجب وفي العقاب المتعدد على الاول دون الثاني وفي النية قبل دخول الوقت فعلى
الاول يجوز نية الوجوب وعلى الثاني لا يجوز وفيه نظر لما يجيء واختلف القائلون بالنفسي فقال البعض بانه لا يكون مضيقا فلا يجب التعجيل عند حصول السبب قبل دخول
الوقت بل يجوز له التاخير الى دخول الوقت وذهب بعض الى وجوب التعجيل واختلف القائلون بالغيري المقترن فقال البعض باشتراط تقارنه مع زمان ذي المقدمة او
تاخره عنه لتوقف وجوبه على وجوبها فلا يمكن تقدمه عليه وفيه ان الوقت ظرف للواجب لا لتعلق الوجوب لضرورة تقدم تعلق الواجبات على زمن المكلفين الواجدين
للشرائط وتحقق الطلب قبل الاوقات من العالم بعواقب الامور بايجادهم للمامور به كل في وقته وعدم تعلقه بالنسبة الى الفاقدين وانما المامور به اهل يكون واجدا او فاقدا
وبعد دخول الوقت وعلمه بالوجدان ينكشف كونه ممن يتعلق به الطلب قبل ذلك ولا يكون العلم موجبا لحصول الطلب التعلق عند دخول الوقت فلو علم قبل الزوال بكونه باقيا
جامعا للشرائط عالم بكونه مكلفا الان بايجاد الصلوة بعد الزوال كالمولى لو امر عبده بايجاد الشيء غدا فهو الان مكلف بايجاد المامور به في وقته فلو كان مضيقا في

دفعة

وفيما لو مقدمات يحكم العقل بلزوم ايجادها قبله والا لزم خلو الواجب في بعض اجزائه عما يتوقف صحته عليه كالطهارة للصوم لان اول الفجر مع اشتراطه بالطهارة لو لم يجز تقديمها قبل الفجر يلزم كون الاول من الفجر خاليا عن الطهارة فيجب تقديمها قبله ويجب فيه الوجوب اعتبرته الوجه الا فيجوز فيه الوجوب المقدمي ولو كان من الموسعا وكان له مقدمات عقلية او عادية فيحكم العقل بلزوم التخيير في ايجادها قبل الوقت وبعد دخول الوقت وقبل الفعل لان المطلوب الاصلي ايجاد ذي المقدمة عند الزوال من غير تقييد مقدمته بدخول الوقت والعقل حاكم بل البديهة ايجادها لحصول المطلوب في وقته والدليل لجواز ايجادها في اول الوقت لقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وهو يستلزم جواز تقديم مقدمتها والا يلزم جواز ايجادها في اول الوقت بدون الطهارة او عدم جواز فعلها في اول الوقت بقدر ما يمكن الطهارة وهما خلاف الاجماع وكذا في المقدمات الشرعية ما لم يكن في كلام الشارع دلالة على تقييد ايجادها في او بدخول الوقت او بعده بل يجب معينا لو انحصر بالفرد فيجب ايجاده قبله كما لو اعتقد قبل دخول الوقت عدم وجدان الماء والتراب بعد دخول الوقت فيجب عليه معينا ايجاد الوضوء قبل دخول الوقت او ابقاء الماء او التراب لبعد الدخول فالحق جواز التقدم مطلقا لما مر والا لزم في المضيق التكليف بما لا يطاق او عدم اشتراطه بالطهارة في اول الجزء منه مما لا يمكن تحصيل الطهارة من اقل منه ولزم في الموسع عدم جواز اتيانه اول الوقت مما لم يحصل الطهارة او عدم اشتراطها والحق عدم الوجوب النفسي للاصل ومفهوم الاية معتضدا بالشهرة بين الاصحاب وعليه ظاهر في المحقق فمتى علم بقائه ينكشف تعلق الوجوب وكونه مكلفا وينكشف ايضا تعلق الوجوب المقدمي وكذا الشك لاستصحاب بقاء الحيوة فيتحقق العلم بتحقق الوجوبين قبل دخول الوقت وعلى فرض الوجوب النفسي لا يكون مضيقا للاصل والسيرة وظهور الاجماع ومفهوم الاية بوجه والنسبة بين المطلق والمقيد وبين التوصلي والتعبدي وبين النفسي والمقدمي وبين الاصلي والتبعي وهكذا تباين بحسب المفهوم واما بحسب المصداق ففي الاول عموم من وجه لمادة الجمع التمكن وكذا الثاني لمادة الجمع الوضوء وكذا الثالث لمادة الجمع الوضوء على مذهب غير المشهور وكذا الرابع لمادة الجمع مقدمة الواجب على مذهب من قال بدلالة الامر ذي المقدمة عليها التزاما لفظيا وكذا بين التوصلي والنفسي وبينه وبين المقدمي وبينه وبين الاصلي وبينه وبين التبعي لمادة الجمع في الاول لقضاء الدين وفي الثاني مقدمة الواجب وستر العورة وفي الثالث قضاء الدين وفي الرابع مقدمة الواجب وكذا بين التعبدي والنفسي وبينه وبين المقدمي لمادة الجمع في الاول الصلوة وفي الثاني الوضوء واما بين التعبدي والغيري عموم مطلق لان كل غيري تعبدي وكذا بينه وبين الاصلي لان كل تعبدي اصلي وكذا بين الغيري والمقدمي والتوصلي لان كل غيري مقدمي وتوصلي بالمعنى الاول وكذا بينه وبين الاصلي لان كل غيري اصلي وكذا بين النفسي والاصلي لان كل نفسي اصلي ويعرف مما ذكرنا غيره **المقدمة الثانية** في الاصل في صورة الشك في الاطلاق والاشتراط اما ان يكون في الوجوب او في الواجب وعلى كل منهما اما ان يكون الكلام في الاصل اللفظي بمعنى ان ظاهر اللفظ ماذا وهو فيما كان الدليل الدال عليه لفظا مطلقا مع اجتماع شرايط الاطلاق او يكون في الاصل الفقاهتي والعملي وهو فيما كان الدليل امرا لبيا مجملا **الاول** في الاصل الفقاهتي في الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه مع كون الدليل عليه لبيا فهل الاصل الفقاهتي الاطلاق او الاشتراط والحق فيه التفصيل لانه ان علم كون الوجوب نفسيا مع الشك في انه مطلق او مقيد كوجوب صلوة الميت مع الشك في انه مشروط بالعلم او مطلق او انه مشروط بالعلم بعدم اقدام من به الكفاية او لا فالاصل فيه الاشتراط لان مع وجود الشرط التكليف ثابت على الفرض ومع عدمه يحصل الشك في الوجوب والاصل عدمه ولا يتوقف فرض الكلام في صورة وجود الشرط كالاستطاعة ثم لم يات بالفعل وزال الاستطاعة ويحصل الشك في بقاء التكليف والعدم والاصل بقائه ولو لم يكن الشرط موجودا واذا ثبت في ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب لانا نقول زوال الشرط المشكوك اما ان يكون قبل زمان يمكن الفعل او بعده وعلى الاول يرجع الشك الى تعلق الوجوب لعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه والاعتقاد بالوجوب باعتقاد وجود الشرط انكشف خلافه اعني عدم الشرط فيرجع الشك الى تعلق الوجوب والاصل برائة الذمة عنه وعلى الثاني قد تعلق بذمته التكليف اطلاقا كان او مشروطا لوجود المشكوك الشرطية للوجوب في زمان التعلق ولم يات به وحينئذ ان لم يكن شرطا للواجب وصحته فيجب اتيانه بدون المشكوك لعدم كونه شرطا بل شرط الوجوب ويكفي تحققه في زمان يمكن ايجاد الحج ومعه يجب اتيانه بعده مطلقا سواء بقي الاستطاعة الشرعية ام لا لانه لم يات بالمامور به ولا يثبت برائة الذمة الا باتيانه ولا يثبت بر الاطلاق الوجوب لاجتماعه مع زوال معلوم الشرطية كيف بالمشكوك ولا يحتاج الى الاستصحاب للقطع ببقاء التكليف ولاطلاق الدليل وان كانت صحته مشروطة به ولو بات به المكلف حتى ارتفع فيجب عليه تحصيله ان امكن واتيان الواجب معه من حيث كونه شرطا للصحة الواجب لا من حيث كونه شرطا للوجوب وان لم يمكنه تحصيله واتيانه معه فيرتفع التكليف اصلا وقتا وخارجا لان الاتيان بدون الشرط غير صحيح معه غير ممكن والتكليف به باطل وان كان انتفائه بسوء اختياره لان الامتناع بالاختيار ينافيه صدقا كما سيجئ ولا يجري الاستصحاب لان جهة المكلف به كانت مشروطة به وقد ارتفع مع عدم امكان تحصيله فلا يكون مكلفا لعدم امكان موضوعه وان علم كونه مقدميا كالعلم بوجوب تقليد الاعلم مع الشك في انه مشروط بالعلم فلا يجب الفحص او مطلق فيجب الفحص وكالعلم بشرطية الوضوء للصلوة مع الشك في ان شرطيته لها مشروط بوجود الماء او مطلق والحق فيه فيما كان الدليل الدال عليه وعلى ذي المقدمة لبيا كالاجماع واللفظ المجمل فالاصل فيه الاطلاق المقتضي لوجوب الفحص الموجب لتقييد الصلوة لان الاشتغال بالصلوة ثابت ومع الفحص وتحصيل الماء والوضوء وتقليد الاعلم يحصل القطع بالامتثال بخلاف غيره وكذا فيما كان الدليل الدال عليه لفظا كقوله يجب تقليد الاعلم للصلوة لما ذكرنا ولكون الامر حقيقة في الاطلاق لما سيجئ وكذا فيما كان الدليل على كل منهما لفظا كقوله اقيموا الصلوة لان اطلاق الامر بالصلوة يقتضي عدم اشتراطه بتقليد الاعلم والقدر المتيقن الخروج هو صورة العلم بالاعلم ومع عدم العلم اطلاقها يقتضي عدم اشتراطه واطلاق الوضوء يقتضي كونه قيدا له مطلقا والثاني مقدم لاخصية وقلة موارده وعلى التنزل يتساقطان ويكون الاصل الاشتغال سليما عن المعارض نعم فيما كان الدليل على ذي المقدمة لفظا وعلى المقدمة لبيا فالاصل فيه الاشتراط لتقدم ظهور اطلاق الامر بذي المقدمة على اصالة الاشتغال فتدبر وان كان مشكوكا في انه نفسي او مقدمي فان كان الدليل عليه وعلى ذي المقدمة لبيا فالاصل الفقاهتي المقدمية لان الحكم بالنفسية يستلزم تعدد التكليف والعقاب على تركه وترك ما يحتمل مقدميته هذا له بخلاف الحكم بالغيرية وكذا يستلزم الحكم بصحة ما يحتمل كون هذا مقدميا له على فرض ترك المشكوك فيه فاصالة البرائة من تعدد العقاب في الاول واصالة الاشتغال في الثاني تقتضيان المقدمية ويجري فيه ما سبق في الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه في الواجب المقدمي من تمام الا في بعض الموارد كما لو زال القدرة عن ايجاده بما يحتمل كونه ذي المقدمة مع القدرة على ايجاد ما يحتمل كونه جزء مقدميا لاستصحاب بقاء وجوبه فهو موافق للنفسية ويقدم على الاصلين لانه لا يصح ان يقال انه ليس بواجب ليس مامورا به وان صح ان يقال انه ليس بنفسه واجبة ولدخول الوجوب المقدمي في سوق العموم كقوله اعط درهما بنا في بواجب اي واجب كان ولكن لفظ الامر المطلق الغير المقيد كقوله امرتك او يجب عليك او افعل هذا حقيقة في النفسي للتبادر ولصحة سلبه عن الوجوب المعلق على

المشكوك مع

شئ آخر بانه ليس واجباً لاجل الغير والمقدمة على الثانى ان الغير المقدور مما يحتمل كونه مقدمة لغيره والتعارض والتصرف لو قال بعد الترك بهذا لا يجب عليك ان لم تتمكن من اتيان فلان مما يحتمل كون هذا مقدمة له تعلم ما ذكرنا انه لا يكون دلالة الامر على النفسية من باب الاطلاق بخلاف القول بالاعم لان على فرض الاعم وان كان لفظا مطلقا فيهما او فى احدهما فتوهم انه يعنى الوجوب للمامور به وصدق الامر الاعم لا عم مع قطع النظر عن كون الحاكم به اللب من العقل او الاجماع او اللفظ اعم من الوجوب النفسى والمقدمى لا ما لا الاشتراك المعنوى ولصحة التقسيم ولعدم صحة سلب الوجوب عن الوجوب المقدمى دلالة الامر الاعم تكون دلالته على النفسية من باب الاطلاق والحقيقة واستعمال الاطلاق فى احد فرديه يكون المستفاد من الامر كونه مطلوبا سواء كان لاجل الامر بالغير ومن عدم ذكر الامر بالغير ينتقل الى احد فرديه اعنى النفسية تقييدا بقرينة عدم ذكر الغير فلا يكون صرفا او مجازا لان استعماله فى الغيرى فاستعماله فى احد فرديه بقيد بقرينة ذكر الغير فتظهر الثمرة فيما تعدد النفسى ودار بين الاستحباب النفسى والواجب الغيرى فعلى الثانى الحمل على الواجب الغيرى اولى لكونه تقييدا والاستحباب مجاز بخلاف الاول فانهما مجازان لان فى الاستحباب يلزم صرف المنع من النقيض وفى الواجب الغيرى يلزم صرفه عن المطلوبية لذاته والقول بان فى الواجب الغيرى تصرفان صرف عدم توقف الوجوب المقدمى على الامر بالغير فالاستحباب اولى مدفوع بان تصرف واحد هو صرفه على المطلوبية لذاته وهو واحد وان ترتب عليه شيئان مع انه اعتبارى والمناط هو الاقرب بحسب العرف وهو الواجب الغيرى ومما ذكرنا ظهر انه مع عدم ذكر الغير والقرينة يجب حمله على النفسية اما على فرض المجاز فى المستعمل فواضح واما على فرض كونه فرد المطلق فلان تبادر النفسى عدم ذكر الغير قرينة مفهمة للارادة فرد اخر اعنى النفسية مطلقا وهو مقدم على الاصلين اعنى الاشتغال والاصل البراءة لكونه اجتهاديا وكذا فيما كان الدليل عليه على ما يحتمل كون هذا غيره بالفظ التوافق للفظين فى اقتضاء النفسية وكذا فيما كان هذا لبا والاخر لفظا **الثانى** فى ان الاصل

ذاتيه او لاجل غيره

الغير المقيد ع

اللفظى فى الشك فى اطلاق الوجوب واشتراطه مع كون الدليل عليه لفظا ويقع الكلام فيه فى مقامات الاول فى ان لفظ الامر اعنى امرتك او يجب عليك وافعل هل حقيقة فى الاطلاق ومجاز فى الاشتراط كما ذهب اليه المشهور او مشترك بين الاطلاق والاشتراط معنى او لفظا والاخير هو لازم بعض منهم مقالة علم الهدى حيث قال لا وجوب تنجيزيا فى التكاليف المطلقة ولا عقاب فيما لم يكن المقدمة موجودة ولا يجب السعى الى تحصيلها لاحتمال الاشتراط ولا يدل على تعيينه كما زعم بعض نسبة كون الامر عنده حقيقة فى الاشتراط فقط خطاء لان الاصل اللفظى بمقالته الاشتراك لذا لا ينافيه ما ذكره لان مع عدم القرينة يحتمل الاشتراط وحيث شك فالاصل البراءة يقتضى عدم وجوبه عدم وجوب السعى فى تحصيل معلقه والحق انه حقيقة فى الاطلاق للتبادر فان المتبادر من قوله اشتر اللحم والخبز وامثالهما هو وجوبه من غير توقفه على شئ آخر ولذم العقلاء من استفهم بانه مشروط او مطلق ومن ترك معتذرا بان كان محتملا بين الاشتراط والاطلاق ولصحة سلبه عن الوجوب المعلق على شئ يحتمل تحققه وعدمه فى زمان عدم الشرط بانه ليس بمشروط وعدم صحة السلب مع وجود الشرط انما هو لتنجز الوجوب وخروجه عن الشرطية ومساواته للمطلق فى التنجز وصحة استعماله بعد ذكر الشرط مع انه فى معنى الوجوب بالامر والكلام فى لفظ الامر الغير المقيد اما معنى الوجوب بالامر والكلام فى لفظ الامر الغير المقيد واما معنى الوجوب فهو عام لكل طلب مع عدم الرضا بالترك والذكر على الاشتراك اللفظى هو الاصل فى الاستعمال وتقدم تقريره والجواب عنه غير مرة واما الاشتراك المعنوى فيمكن استدلاله بالاصل وصحة التقسيم عدم صحة سلب الوجوب عنه بانه لا يجب الحج مثلا وصحة استعمال الواجب فيه بانه واجب من الواجبات ودخوله فى السؤال كما عرفت لكنه فاسد لان ما ذكره يصح بالنسبة الى معنى الوجوب وهو مدلول الامر لا لفظ الامر الغير المقيد وكلا منافيه ومنه لا يصح ما ذكره لعدم صحة تقسيم الامر الغير المقيد الى المطلق والمشروط وصحة سلب المشروط عنه بانه ليس مشروطا وسلب الوجوب عن الامر المعلق على شئ يحتمل تحققه وعدمه فى حال عدمه وعدم دخوله فى السؤال فى حال عدم الشرط وفيما شك فى تحققه واستعمال الواجب عليه انما هو فى مقام الاجمال مع انه لا يثبت به كون اللفظ المطلق حقيقة فيه على ان الاشتراك المعنوى موقوف على استعماله فى الجامع تبادر الجامع لان منه الاجمال والتوقف ولزوم الاستفهام وعدم صحة السلب وقد عرفت خلافه **الثانى** فيما يتفرع على ذلك من استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام على الرعية ورد السيد عنه والجواب عن الاستدلال والرد معا اما الاول فاستدل المعتزلة عليه بمقدمات اربعة الاولى ان الشارع امرنا باقامة الحدود بقوله تعالى فاجلدوا كل واحد ... والسارق والسارقة الخ والزانى والزانية الخ ومن يتعد حدود الله الخ الثانية ان الاقامة موقوفة على امام وشاخص والا لاختل النظم لان اقامة من الغير ومن اى شخص اما ان يكون موقوفا على ثبوته عنده بالبينة او بعلمه والاول وظيفة الامام ونائبه والثانى يلزم كل من ادعى علما بموجب الحد جواز اقامته مع عدم جواز منعه واغلب الاشخاص يهيم على غيره الحد بعداوة ونقيضها مدعيا علمه مع ان صحته من غيره محل الشك واصل الاشتغال ينفيه فيكون الامام والشاخص من مقدمات الاقامة **الثالث** فى انه لا يكون مقدمة للوجوب لكون الامر حقيقة فى الاطلاق ومجازا فى الاشتراط يختص بذلك كون الامام من مقدمات الواجب المطلق لا المشروط **الرابع** ان بعد ثبوت كون الامام والشاخص مقدمة للواجب لا الوجوب فيجب تحصيله لو لم يكن موجودا وح فان كان موجودا فيتم الحد وان لم يكن موجودا فيجب نصبه على الرعية لاقامة الحد الامتثال بالواجب واما الثانى فاجاب السيد بان الامر ورد فى الشريعة على ضربين ضرب منه مطلق يجب فيه تحصيل مقدماته كالصلوة بالنسبة الى الوضوء وضرب منه مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ولا يجب فيه تحصيل المقدمات ومع عدم القرينة كيف يجعله من الاول بل مجملا قابلا لكل منهما وبذلك بطل الاستدلال لان المقام يجوز ان يكون وجوب اقامة الحد مشروطا بوجود الامام فمع عدمه لا يجب واما الثالث اعنى الجواب عن جواب السيد فيعلم من كون الامر حقيقة فى الاطلاق ومجازا فى المشروط كما هو مذهب المشهور واما عن الاستدلال فبان الامر كما هو حقيقة فى الاطلاق بالنسبة الى الوجوب فكذا حقيقة فى الاطلاق بالنسبة الى الواجب كما سيجئ سيما مع كون الخطاب ظاهرا فى وجوب مباشرة من له الخطاب لا ذمته صحته من اى مكلف كان من دون تقييده بالامام وغيره حتى يثبت التقييد وح فالعمل بالاطلاقين لو لم يكن مخالفا الدليل عقلى او شرعى يجب العمل به ولو كان مخالفا الدليل اقوى موجبا لفساد فيجب صرف احد الاطلاقين فكما يمكن تقييد الواجب حتى يتم الاستدلال يمكن تقييد الوجوب حتى يتفرع الوجوب ح لا وح يكون مجملا ولا يصح الاستدلال سلمنا كون الصارف معينا الصرف لاطلاق الواجب وتوقف صحته على الامام دون الوجوب لكنه يتعين بالشاخص المنصوص بل يتوقف على شاخص ما هو مجمل مع وجود المتيقن ومعه يجب الاقتصار على المتيقن من باب لزوم تحصيل القطع بالامتثال والفرد المتيقن هو العالم بالاحكام الالهية والجامع للصفات القدسية وهو الامام ونائبه الخاص او العام بقوله عم من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وغيره وهو فى نفسه منصوص بالادلة ولا يحتاج الى نصبنا اياه ولو اختلف فى العالم الجامع فهو اختلاف فى الصغرى **الثالث** فى ان ما نسب الى علم الهدى

مخالفه

من انه فصّل في المقدمة بين السبب وغيره بالوجوب في الاول دون الثاني خطاء توضيحه انه في جواب استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام على الرعية بان الامامة مقدمة للواجب ومقدمة الواجب واجب قال والحق في ذلك التفصيل بانه ان كان سببا فيجب والا فلم يجب لانه لا يعقل من مجرد الامر به وجوب مقدمته وانما ما نحن بها فاسد انه ره فصل وليس كذلك لانه لما كان قايلا بان الامر مشترك بين الاطلاق والاشتراط فع فقد القرينة يحتاج الى القرينة ولو كانت المقدمة سببا فتكون قرينة على كون الامر مطلقا بالنسبة اليه لعدم امكان كونه مشروطا لانه لو كان مشروطا فالامر بالمسبب يكون بعد وجود السبب والا لم يكن مشروطا وهو امر بتحصيل الحاصل لان السبب ما يلزم من وجوده وجود المسبب والا لم يكن سببا وبعد وجود المسبب والا لم يكن سببا وبعد وجوده فطلبه طلب لتحصيل الحاصل وهو محال فينحصر كون الامر بالنسبة اليه مطلقا ويتعلق الامر بالمسبب عند عدم السبب فيجب على المكلف تحصيل مقدمة لوجود المسبب بخلاف ما لو كانت المقدمة غير سبب كالامام بالنسبة الى اقامة الحد لانه لا يلزم من وجودها وجود ذي المقدمة فيجوز الامر به بعد وجوده كما يجوز عند عدمه فلا يكون الامر به على فرض كونه مشروطا بعد وجود الشرط طلبا لتحصيل الحاصل فيجتمع مع الاطلاق والاشتراط معا ويكون مجملا ولا يثبت وجوبه لعدم العلم بكونه مقدمة للواجب المطلق فالنزاع انما هو في الصغرى بانه على فرض كونه سببا يتعين الاطلاق ويجب مقدمته وعلى فرض غيره لا يتعين الاطلاق حتى يقال بوجوب مقدمته ولا يكون نزاعه في الكبرى بانه سلم الاطلاق وكون المقدمة مقدمة للواجب المطلق ومنع وجوبها والدليل على ذلك انه قال بعد ذلك بان الامر ورد في الشريعة على ضربين ضرب منه مطلق ويجب فيه تحصيل مقدماته كالصلوة بالنسبة الى الوضوء ولم يفصل فيه بين السبب وغيره وضرب منه مقيد لا يجب فيه تحصيل مقدمته كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ومع كونه كذلك فكيف يجعله قسما واحدا اي الاطلاق حتى يجب مقدمته على انه لو كان النزاع في الكبرى اعني تسليم الاطلاق ومنع وجوب المقدمة الغير السببية فانما يمكنه نفي الوجوب الشرعي اي الدلالة اللفظية لا العقلية اعني اللابدية لعدم الانفكاك عقلا ومعه لا يكون جوابا عن المعتزلة لان استدلالهم لا يكون موقوفا على الوجوب الشرعي اللفظي بل يكفي العقلي اعني اللابدية العقلية وهي مما لا يمكن انكارها مطلقا سببا كانت او غيره **الرابع** في التمسك في اطلاق الواجب واشتراطه مع كون الدليل لبيا وذلك كالاجماع في وجوب الصلوة مع الشك

في الشك مع

في ان صحتها مشروطة بالاستدامة والحق فيه الاشتراط مطلقا سواء كان الواجب نفسيا او غيريا او مشكوكا لما اتى سابقا في اصالة البرائة من وجوب الاحتياط في ماهيات العبادات والاقل والاكثر الارتباطي واجماله ان مع الشرط يحصل القطع بالامتثال وبدونه مشكوك واصالة الاشتغال تقتضي الاول بخلاف القول بالبرائة فانه مقتضاه كون الاصل فيه الاطلاق وصحته بدون المشكوك فيه **الخامس** الصحيح التمسك باطلاقها مع كون الدليل لفظيا والحق فيه الاطلاق مطلقا لان الاطلاق يقتضي صحة اتيان ما تعلق به من حيث هو اعني موضوعه من الخبز والماء وامثالها فقوله ايتني بخبز يقتضي ايجاده من حيث هو من دون تقييده بحال او زمان وهكذا حتى يثبت الدليل على التقييد حيث شك فالاصل عدمه ومنه الصلوة على مذهب الاعمي لان افيموا الصلوة يقتضي صحتها مطلقا من غير تقييدها بالمشكوك سواء كان مع الاستدامة او بما ذكرنا من كون اترك هذا او افعل هذا او يجب عليك حقيقة في الاطلاق فالوجوب مجاز في استعماله في الوجوب المشروط ويظهر مجازيته في الواجب الكفائي لكون وجوبه مشروطا بعدم اتيان غير هذا المكلف وكذا مجازيته في الواجب التخييري لكون وجوبه مشروطا بعدم اتيان غيره هذا المكلف به وكذا مجازيته في الواجب المقدمي باقسامه لكن وجوبه مشروطا بوجوب ذيها والقدرة على ايجاد ذيها وكذلك مجازيته في اشتراط الواجب اعني استعماله في الواجب اعني استعماله في المقيد لكن في الاخير مجاز تقييدي وفي غيره مجاز غير تقييدي **المقدمة الثالثة** المقدمة قد يعلم كونها تعبدية محضة كالصلوة وقد يعلم كونها توصلية صرفة كغسل الثوب وقد يعلم كونها تعبدية وتوصلية اما ارتباطية بمعنى توقف جهة توصليتها على جهة تعبديتها كالوضوء والغسل والتيمم وغيرها وارتباطية بمعنى عدم التوقف على ما مر كالنكاح وساير المعاملات بقصد الوجوب او غيره والمستحب وقد تكون مشكوكة والاصل الفقاهتي فيه التعبد لان مع مباشرة من له الخطاب وقصد التقرب والاتيان على وجه المباح يوجب القطع بالامتثال دون غيره واصالة الاشتغال تقتضي الاول والاصل اللفظي ظاهر في المباشرة ونفي اشتراط التقرب والاباحة ففي الاول موافق التعبد وفي الاخيرين موافق للتوصل وح لو لم يكن اجماع مركب في البين فيعمل بمقتضى اللفظ والا فيصرف دلالته على نفي الاشتراط من التقرب والاباحة لانه تقييد وصرف الامر من المباشرة الى الاعم مجاز والاول اولى ويكون موافقا للاصل الفقاهتي ح ولو سلم عدم الترجيح فيتساقطان ويرجع الى الاصل ومقتضاه التعبد كما يجيء واما القاعدة الشرعية فالحق انها موجودة وتقتضي التعبدية وهي مستفادة من بعض الايات كقوله تع وما امروا الخ وبعض الاخبار كقوله لا عمل الا بالنية على وجه وسيجيء توضيح دلالة الاية ونفي الايجاب الوارد عليها في بحث النهي في العبادات **المقدمة الرابعة** الكلام هنا في مقدمة الواجب المطلق بالمعنى الاعم الشامل للحرمة اعني ما يتوقف الواجب وترك المحرم تحققا او صحة او علما عليه لا وجوبه فلا ربط بمقدمة الجيش ومقدمة الكتاب وغيرها كما لا اشكال في عدم وجوب مقدمة الوجوب والا لم تكن مقدمة للوجوب هو خلف وترك الاناء من المشتبهين وعلى اي من التحقق والصحة والعلم اما ان يكون التوقف عقليا او شرعيا كامر او عاديا كنصب السلم وطي المسافة كالحج وعلى اي منها قد تكون خارجية سببا كان كالافراد بالنسبة الى الكليات او مقتضيا او شرطا او مانعا كنصب السلم للصعود والنظر لتحصيل العلم وقد تكون داخلية من الجزء ركنا او غيره والشرط والمانع والسبب عند الحكماء مرادف للعلة التامة وهي ما يلزم من وجوده وجود المسبب لذاته ومن عدمه عدمه لذاته والقيد في الاول لئلا يخرج السبب الذي اقترن به وجود المانع كوضوء الحائض وفي الثاني لئلا يخرج به السبب الذي اذا انعدم قام مقامه سبب اخر كالغسل والتيمم والجزء ما يتقوم به الشيء والشرط ما لوجوده مدخلية له مع كون القيد خارجا والمانع ما لعدمه مدخلية داخليا كان كالتكلم بحرفين فصاعدا او خارجيا كالظلام الذي يمنعه بالنسبة الى الصلوة وفي اصطلاح الفقهاء يطلقونه على المقتضي اعني العلة الناقصة من الجزء والركن والشرط والمانع والمركب من بعضها وقد يطلق على العلامة كدلوك الشمس لجواز الدخول في الصلوة وبقي انه سبب لجواز الدخول في الصلوة وعند الاصوليين حقيقة في القدر الجامع بين السبب المقتضي والعلامة للاصل ولعدم صحة سلبه عن العلامة والمقتضي والقدر الجامع ما يكشف عن شيء اخر وجودا او عدما والجزء عندهم هو ما يتقوم به الشيء ركنا كان او غير ركن والشرط بالمعنى الاخص عندنا ما يكون لوجوده مدخلية للشيء والمانع ما يكون لعدمه مدخلية للشيء والشرط بالمعنى الاعم الشامل للمانع ما يكون له مدخلية للشيء وجودا او عدما وعلى اي منها قد تكون مما تعلق به امر الشارع كالوضوء ام لا كالافراد بالنسبة الى الكليات وعلى اي منها قد تكون مقدورة اعني في زمان يمكن ايجادها وايجاد ذيها في ظرفها سواء كان ظرفيهما بوقت متصل بتعلق الخطاب او بعده كالامر في الزوال بايجاد الصبح في الليل وقد

تكون غير مقدورة والثاني قد تكون مع بقاء الاختيار كالكفار فانهم غير قادرين في حال الكفر على اتيان العبادات الصحيحة لانتفاء شرطها اعني الايمان لكن الاختيار لهم باق لتمكنهم من تبديل الكفر بالايمان وقد تكون مع سلب الاختيار وهو اما ان تكون عدم القدرة منه ناشيا عن الخارج كدخوله في ملك الغير جهلا وادخال الذكر في فرج المراة شبهة بزوجيته واما ان تكون ناشية من سوء اختياره كالدخول المذكور عمدا وعلى الثاني منها اما ان تكون مقدمة في نفس الامر مع عدم علم المكلف بمقدميته واما ان تكون مع العلم بكونه مقدمة او تكون معتقدا بمقدميته مع عدم كونه مقدمة في الواقع كالمعتقد بضيق الوقت ثم بان خلافه لا اشكال في عدم وجوب المقدمة الغير المقدورة فيما سلب عنه الاختيار مع كون سلبه غير ناش من سوء اختياره لبطلان التكليف بما لا يطاق وكذا لا اشكال في عدم وجوب المقدمة قبل تعلق الامر بذي المقدمة كالاطفال قبل البلوغ وكذا لا اشكال في عدم وجوب المقدمة النفس الامرية مع جهل المكلف او اعتقاده بعدم مقدميتها او عدم التفاته بها لبطلان التكليف بما لا يطاق لان النزاع في وجوبها انما هو في العقاب على العدم او ترتبه في زمان ترك المقدمة لا في جهة الصحة والفساد واما المعتقدة دون الواقعية او مع الواقعية بجميع اقسامها من التحقق والصحة والعلم الى اخر ما ذكرنا دون ما اخرجناه فداخل في النزاع لاشتراك الادلة نفيا واثباتا وكذا لا اشكال في دخول المقدمات المقدورة حال عليها سواء كان باختياره العدم مع بقاء الاختيار والقدرة على التبديل كالكفار المكلفة بالايمان او لا يكون باختياره بل كان حال عدمها مع القوة على الايجاد والاشكال انما هو في المقدمة الغير المقدورة مع سلب القدرة عنه ناشيا عن سوء اختياره من انه داخل في النزاع ام لا وهو موقوف على تحقيق مسئلة اخرى وهي ان الامتناع بالاختيار والايجاب بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا ومعنى الكلام ان المكلف في حد ذاته قادر على ايجاد المامور به وتركه وكذا المنهي عنه لكنه قد يختار فعل المقدمات حتى ينتهي الى الجزء الاخير للعلة التامة ويتعين في حقه الوجود ومنه وجود المحرم ولا قدرة له على تركه كما لو دخل في ملك الغير عدوانا فذهب به غصبت كذا اخرجه كذا بقائه غير قادر على ترك المنهي عنه وقد يتعين العدم باختياره تفويت المقدمة فصاعدا ومنه ترك الواجب كتارك طي المسافة في وقت لا يمكنه فعله ولا يكون قادرا على ايجاده كالواجد للماء بعد الزوال مع قطعه بعدمه بعده ومؤتمر بلا عذر شرعي او عقلي والاول يسمى بالايجاب بالاختيار والثاني بالامتناع بالاختيار وقد يسمى الاول بالثاني وبالعكس مسامحة ولا ضير فيه وتحقيقه يقتضي رسم مقامات **الاول** في الاول واختلفوا فيه فقال بعض بانه لا ينافي الاختيار بمعنى انه وان كان غير قادر لكن حكمه حكم المختار فكما ان القادر مكلف بترك الغصب فكذا ذلك ونسب ذلك الى ابي هاشم وظاهر الفقهاء في مسئلة الدخول في ملك الغير غصبا انه مامور بالخروج ومنهي عنه وهو الظاهر من المحقق الخوانساري والمحقق القمي في رسالته الا ان المشهور في وجوب المقدمة نقضا ثم حلا باختيارها بقاء التكليف فيما ترك المقدمة وسلب القدرة عنه بانه لا قبح فيه لكون عدم القدرة سببا عن سوء اختياره وقال البعض بانه ينافي الاختيار بمعنى انه حكمه حكم المضطر فكما ان المضطر الغير المسبب من سوء اختياره لا يكون مكلفا بما لا قدرة له فيه لبطلان التكليف بما لا يطاق فكذا ذلك منهم الحاجبي فحكم في مسئلة الدخول الغصب عليه بانه مامور بالخروج ولا يكون منهيا عنه وقوله انه ينافي صدورا لا عقابا ونسب ذلك الى الامام فخر الرازي في مسئلة الدخول فحكم بانه مامور بالخروج وعاص لكن لم يتعلق به النهي وهو مذهب القائلين بترتب العقاب في زمن ترك المقدمة لا لاجل ترك ذي المقدمة وهو المتمسك من العلامة كما استدلوا بانه لو لم يجب الخ كما تقدم في بحث **الثاني** في الثمرة وهي كثيرة من اول الفقه الى اخره نذكر بعضا منها المرتد الفطري فاجمعوا على كونه مامورا بالتوبة والايمان واختلفوا في قبولها منه فمن قال بانه لا ينافي الاختيار قال بعدم قبول توبته واستحقاقه العقاب سواء تاب ولم يتب فهو مكلف بالتوبة مع عدم قبولها منه لو تاب ومن قال بانه ينافي الاختيار قال بقبول توبته والا يلزم كونه مكلفا بغير المقدور وهو باطل ومنها الدخول في ملك الغير عدوانا فمامور بالخروج اجماعا وعقلا لكونه اقل المحذورات في التخلص من الغصب فمن قال بانه لا ينافي قال انه منهي ايضا عن الخروج ومن قال بانه ينافي الاختيار قال بانه غير منهي ومنها الدخول في الصلوة في ملك الغصب ففي سعة الوقت مامور بالخروج لكونه حق الناس فهل هو مامور بالاتمام ايضا فالخروج منهي عنه ايضا اولا فعلى القول بعدم المنافات يلزم الثاني ومنها مقطوع اليد بسوء اختياره فعلى القول بالمنافات يكون مامورا بغسل باقي اعضائه او بدله ويصح الصلوة منه وعلى القول بعدم المنافات يكون مامورا بالوضوء الشرطي ويلزم فساد الصلوة معه ما دام العمر لعدم امكان غسل جميع اعضائه ويلزم ايضا ترتب العقوبات على حسب كون صلوته كعدد كونه منها وجوب المقدمة على ما اخترناه اعني استحقاق العقوبة على ترك المامور به وحصول الفسق في زمان ترك المقدمة على فرض القول بانه ينافي لانه بعد تركها كترك طي المسافة للحج وخروجه عن القدرة يقول بانقطاع الطلب عدم التكليف لو لم يقل بالعقاب في زمان ترك المقدمة يلزم خروج الواجب عن الوجوب وتاخر الاستحقاق وترتبه في زمان الحج على القول بانه لا ينافي لانه يقول ببقاء التكليف في زمان الحج ويجاب الفسق فيه حقيقة استحق العقاب فلو قدم يستلزم تقدم المعلول على العلة او كون ترك الواجب الواحد موجبا لاستحقاق العقوبتين وسيجيء توضيحه والنزاع بينهم معنوي لان القائل بوجوب المقدمة استدل بانها لو لم تكن واجبة فبعد اختيار تركها وسلب القدرة عنه اما ان يكون مكلفا باتيان الحج في ايام الحج او لا والاول تكليف بما لا يطاق لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار والثاني خروج للواجب عن كونه واجبا فالمقدم مثله فتكون واجبة وكان تركها موجبا للعقاب والراد يختار الشق الاول ويقول بانه مكلف لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو قائل بترتب العقوبة والاستحقاق في ايام الحج وعدم القدرة وهو موقوف على تكليفه ان كان هو التكليف في زمان القدرة فيلزم تخلف المعلول عن العلة كما سيجي في الاستدلال للعلامة من قوله بكونه مكلفا في زمان عدم القدرة كما هو صريح كلامه بخلاف القول المقابل فانه يسلب التكليف وترتب الاستحقاق في ايام الحج ويثبته في زمان سلب القدرة والترك الاختياري ولانهم اجمعوا على كون المرتد الفطري مكلفا بالتوبة والايمان مع انهم اختلفوا فقال بعضهم بعدم قبول توبته وان كان تسليما للتكليف بغير المقدور لان الامتناع بالاختيار وقال بعضهم بقبولها منه والا لزم التكليف بما لا يطاق وان كان ناشيا من سوء اختياره لانه ينافي الاختيار فلا وجه للقول بكون النزاع لفظيا بكون مراد القائل بالمنافات المنافات من حيث الصدور ومراد القائل بعدم المنافات من حيث الاستحقاق والاثم ومن ذلك يتفرع عليه اشكال وهو انهم اجمعوا على كون الكفار مكلفين بالفروع اداء وقضاء واجمعوا على ان الاسلام يجب ما قبله ويلزمه الاجماع على كونهم مكلفين بغير المقدور لان القضاء غير مقدور في حقهم لانهم في حال الكفر غير قادرين لاتيانها صحيحة وكذا في حال الاسلام لكونه جابا ورافعا لوجوبه في حقهم وحيث لا امر بالقدرة على اتيانها صحيحة لانها موقوفة على الامر والاختلاف في المسئلة يوجب الاختلاف هنا بكون القائلين بالمنافات قائلين هنا بعدم كونهم مكلفين بالقضاء او القول بكون الاسلام غير جاب ورافع لتكليف القضاء بل رافع للاثم المترتب عليه في زمان الاداء والكفر لا وجوب القضاء بل هو لازم مقالتهم باقتضاء ما قاله القائل بعدم منافاته لتوقفه على صدق الفوت

الاولى وعلى القول بالمنافات يلزم صح

[illegible]

لا الاثم

لا الاثم وهو خلاف ما اجمعوا عليه ظاهرا لان عدم وجوب القضاء في حقهم بعد الاسلام اجماعي ظاهرا وما قيل بانه يناسب القول بعدم المنافات تماما ممنوع بان الاثم لابد
من مخالفة التكليف وهو غير مقدور كما فرض لان غاية القدرة على تبديل الكفر بالاسلام وهو جواب له نعم يمكن توجيه القول بالمنافات ورفع الاشكال بان القدرة على
التبديل كاف للتكليف بالعبادات ومنه القضاء والمقدم ومنه ترتب العقوبة على تركه لو استمر الكفر لقدرته على استخلاصه منه باختيار الاسلام ورفعه بحديث الجب
لو اختار الاسلام والقدرة اعم من امكان اتيانه صحيحا او استخلاصه من اثمه وهو موجود فلا يكون التكليف بالقضاء لغوا **الثالث** في اشكال وحل وهو ان على القول
بالمنافات يلزم القول بنفي التكليف في زمان الحج مثلا بعد ترك المقدمة وانتفاء القدرة ويلزم القول بوجوب المقدمة بتمام استحقاق العقاب وتحققه في زمان ترك
المقدمة لاجل تركه فيها كما يستدلون على وجوب المقدمة بهذا المعنى وسيجيء بانه لو لم يجب فجاز تركه مع عدم العقاب وبعد الترك وسلب القدرة اما ان يكون التكليف باقيا
اولا وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن الوجوب لانه لم يقل بالعقاب في زمان ترك المطلق القول بعدم وجوبه ولا في زمان ذي المقدمة
لانه لابد من مخالفة التكليف في تكليفه بما في زمان الحج والمفروض انه لا يقول به لانه القائل بالمنافات او في زمان ترك المقدمة فيلزم تاخر المعلول عن العلة لان علته مخالفة التكليف
والتكليف قد كان في زمان القدرة اعني المقدمة والاستحقاق انما يحصل في زمان الحج وكذا العكس لان القائل بوجوب المقدمة بهذا المعنى يلزمه القول برفع التكليف بعد تركها
والقول بالمنافات وعدم الاستحقاق بعده لانه لو قال بعد سلب القدرة ببقاء التكليف اما ان يكون لاجل الثواب او العقاب او مع عدمهما والاول محال لعدم امكان اتيانه
بعد الترك وكذا الثاني والا يلزم ان يكون مخالفة المامور به الواحد موجبة لاستحقاقين والعلة الواحدة موجبة لمعلولين وكذا الثالث لبطلان اللغوية وكذا القول بعدم
وجوب المقدمة يلزمه القول بعدم المنافاة وبقاء التكليف وتحقق الاستحقاق في زمان ترك المامور به والا يلزمه القول بخروج الواجب عن الوجوب كما يجيء وقد استدل الا المشهور
باختيار بقاء التكليف معللا بان الامتناع بالاختيار لا ينافيه وكذا العكس لان القائل ببقاء التكليف وعدم المنافاة يلزمه القول بعدم الاستحقاق الا في زمان ترك المقدمة و
يلزم تقدم المعلول على العلة ومما ذكرنا ظهر ان اثبات وجوب المقدمة بما ذكرنا موقوف على اثبات المنافات لانه لو قلنا بعدم المنافات فالتكليف باق والعقاب يترتب في
زمان الحج فلا يثبت به وجوب المقدمة واثبات المنافات ايضا موقوف على وجوب المقدمة لانه لو لم يكن واجبا فلا بد من القول بعدم المنافاة وبقاء التكليف لئلا يخرج الواجب
عن الوجوب وهو دور وكذا اثبات عدم وجوب المقدمة بما ذكرنا موقوف على عدم المنافات لانه لو كان منافيا والتكليف مرتفعا فلم يكن له عقاب بعد ترك المقدمة
ولو لم تكن المقدمة واجبة فلا يكون له عقاب في زمان ترك المقدمة ويلزم خروج الواجب عن الوجوب كذا عدم المنافات موقوف على عدم وجوب المقدمة لانه لو كان
واجبا فيلزم ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة ولا فائدة لبقاء التكليف بعده لعدم الثواب لعدم امكانه وكذا العقاب لبطلان كون المخالفة الواحدة موجبا للعقابين
والحل انهما معلولان لعلة ثالثة ولا زمان لملزوم واحد هو بناء العقلاء والعرف بان بعد تعلق الخطاب لو ترك المكلف المقدمة وسلب القدرة عنه فهل بناؤهم
على استحقاق العقاب في المقدمة ونسبة صدور القبيح اليه في زمان ترك المقدمة وسلب القدرة عنه او في زمان عدم امكان اتيان المامور به فعلى الاول تثبت وجوب
المقدمة ورفع التكليف بعده وعلى الثاني يثبت عدم وجوبها وبقاء التكليف فحقيقة النزاع بين القول بالمنافات والقول بالعدم انما هو في تقدم الاستحقاق و
تاخره لا في ثبوته **الرابع** في الاصل وهو مع القول بعدم المنافاة لان القائل بالمنافاة يلزمه القول برفع التكليف الثابت في السابق والاصل بقاؤه وكذا يلزمه القول وعدم مرجح
بتقدم الاستحقاق والفسق والاصل تاخره وبقاؤه على الحالة السابقة من العدالة وغيرها وكذا القول بالمنافات يلزمه القول بتقييد الاطلاقات وتخصيص العمومات
الدالة على ثبوت التكليف كقوله اغسلوا وجوهكم لانه شامل المقدور وغيره الناشي منه ومن غيره خرج غير المقدور الناشي من غير سوء اختياره والاصل عدم خروج
غيره ويمكن الاستدلال للقول بعدم المنافات ايضا مضافا الى الاصل بما ذكره المحقق الخوانساري في النقض على استدلال المشهور على وجوب المقدمة وسيجيء توضيحه بانه لو لم
يجز التكليف في هذا القسم بعد سلب القدرة بسوء اختياره يلزم ان لا يصح العقاب على فعل او ترك اصلا وبه يبطل الشرايع كافة بيان الملازمة انه قد ثبت في موضعه ان
كل ما هو طرف في الممكن لم يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب في الواقع فالترك ما لم يمتنع الفعل لم يتحقق والفعل ما لم يمتنع الترك لم يوجد بناء على الاصلين من بناء الترجيح بلا
مرجح وان الشيء ما لم يجب لم يوجد واجابه انه الشيء ما لم يكن تركه ممتنعا لم يوجد وبعد صيرورة تركه ممتنعا وخارجا عن الامكان معناه يجب الفعل وكذا ما لم يمتنع الفعل لم يترك
كان ما دام امكان الفعل ببقاء الوقت وامكان اتيانه لم يكن تركا ومخالفة وبعد خروجه عن امكان الاتيان يكون معناه امتناعه فما لم يمتنع الفعل لم يكن تركا ومخالفة و
سيجيء توضيحه وح فاستحقاق العقاب اما ان يكون على الترك في زمان الامكان او في زمان الامتناع والاول باطل لعدم كونه مخالفة والثاني اما ان يكون لمخالفة الامر والتكليف
اولا والثاني باطل لبطلان تحقق المعلول عن العلة والاول اما ان يكون للامر والتكليف في زمان الامكان قبل ترك المقدمة او يكون للامر في زمان الامتناع والاول باطل
للزوم تاخر المعلول عن العلة والثاني هو المطلوب فيثبت الامر والتكليف الموجب لاستحقاق العقاب في زمان الامتناع فثبت ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والتكليف
وح يكون مامورا ومكلفا الى زمان المامور به حقيقة لما ذكرنا من الاصول وفيه يحصل الترك الحقيقي ويستحق العقاب ح فالقائل بالمنافات يلزمه القول بعدم العقاب
والتكليف والامر بعد ترك المقدمة للامتناع ويلزمه ايضا القول بعدمها للمنافاة في ذي المقدمة حقيقة في زمان الحج بعد المشي لانه ايضا ما لم يمتنع لم يترك لما ذكره من ان ما لم
يمتنع لم يترك وح لم يكن له امر وعقاب في الامتناعين فلا يكون له عقاب ايضا فيلزم في زمان القدرة لعدم صدق الترك والمخالفة فيلزم منه ابطال الشرايع الخ والفرق بين
الامتناع الحاصل بسبب ترك المقدمة اعني طي المسافة وبين الامتناع الحاصل بسبب استمراره بعدم اتيان المامور به حتى خرج عن القدرة مع كونه موجودا في المكة بجواز التكليف كالحج في زمانه مرجح
والعقاب في الامتناع الثاني تحكم محض وجوابه سيجيء توضيحه في وجوب المقدمة واجمالا ان القائل بالمنافاة مع ان له منع الاصل اعني ان ما لم يجب لم يوجد منع عدم الفرق
بين الامتناعين لكون الترك في زمان الحج حقيقيا وفي زمان المقدمة حكميا ويحتمل ان يكون فارقا وكذا الامتناع بعد ترك طي المسافة وجداني عرفا وعقلا والامتناع
في زمان ترك الحج لعدم الميل عقلي خفي لا يدركه العرف بل عند العرف يمكن تسليم الامتناعين وعدم الفرق ويقول فيه ايضا بعد سلب القدرة عنه باستمراره عدم الارادة
حتى خرج من القدرة بعدم بقاء التكليف وعدم استحقاق العقاب بعده ايضا لكن يقول بتحقق الاستحقاق في زمان تبدل القدرة بالامتناع بترك المقدمة
كل من الامتناعين فاحدهما ترك طي المسافة قبل زمان الحج وفي الاخر استمراره بعدم الارادة حتى خرج عن القدرة وفي زمان تبدل القدرة بالامتناع فيهما يصدق انه ترك

المامور به وخالف امر مولاه وعصى وبذلك لا يبطل الشرايع ولا يلزم خروج الواجب عن الوجوب لان الكل متفقون على التكليف وفى الاستحقاق لترك المامور به والخلاف انما هو فى انه بمحض ترك المقدمة يترتب او يتوقف على انقضاء زمان المامور به والناقض مقصوده اثبات الثانى ولا بد له من ابطال الاول فاستدل على ابطاله بما ذكره و قد عرفت فساده وبان العقاب لو كان فى زمان ترك المقدمة كتارك طى المسافة فاما ان يكون العقاب على ترك نصف الاول من طى المسافة او الاخر ويلزم الجزء الذى لا يتجزى وسيجى توضيح فساده ايضا نقضا بانه يرد على مقالته من العقاب فى زمان ترك الحج ايضا وحلا بان البناء على الترك وصدق المخالفة عرفا وزمان تبديل القدرة وانقضاء زمان المامور به انما هو بحسب العرف لا بالتدقيقات العقلية والفلسفية فتدبر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق انه يتاتى الوجوه الاول انه بعد ترك المقدمة عمدا فشملة العمومات على عدم التكليف ورفع التكليف المتعلق بايجاد المامور به فى زمانه لعجز القادر بمحض عدم القدرة وان لم يكن زمان المامور به كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لانها اعم من كونه مسبوقا بالقدرة ام لا ومعارضتها بالادلة المثبتة للتكليف كقوله تعالى اغسلوا وجوهكم وقوله فتيمموا واقيموا الصلوة وهكذا لا وجه له لانصرافها الى الحالة الشايعة اعنى القدرة وعدم شمولها لحال عدم القدرة سلمنا الشمول لكن النسبة بين المعا[نى] عموم من وجه لافتراق الاول فى غير القادر الناشى من سوء اختياره والثانى فى حال القدرة واجتماعهما فى عجز القادر الناشى من سوء اختياره والترجيح مع الثانية لكونها عامة ومعارضتها مطلقا مع شبهة الانصراف فيه الى حالة القدرة دون النافية مع اعتضادها بالوجوه التى يجى الثانى ثمرة بقاء التكليف اما ان يكون هو الثواب على الفعل او استحقاق العقاب على الترك والاول مقطوع العدم لفرض انتفاء القدرة والثانى قد تحقق فى زمان ترك المقدمة كما يجى فى وجوب المقدمة بانه بتركها خالف مولاه وعصى واستحق المذمة عرفا وعقلا ولذا يصح مذمته وعقابه عرفا وعقلا فى زمان تركها وكذا يصح استناد صدور القبح منه فى زمان ترك المقدمة دون زمان ترك ذى المقدمة بل لو قال الامر انه يصدق منك مخالفة الامر والقبيح من الان وبعده لا زمان ترك المقدمة لنسب اليه السفاهة وركاكة العقل مع ان التكليف لا بد له من حسن او قبح والفعل الاضطرارى لم يتصف بالحسن او القبح لما عرفته من انه فى زمان سلب القدرة منه يكون القبيح صادرا منه وان لم يحضر زمان المامور به ثم بعد حضوره لا يصح اسناد صدور القبيح منه مع انه لو كان التكليف به باقيا لكان طلبا فى المقدمات المقدورة باقيا كشراء الحطب فى المثال المذكور وتهيئة النار والقدر ويلزم كون فاعلها كفاعل المقدمة قبل انتفاء القدرة فى المدح والذم وكذا تاركها مع ان فاعلها مذموم بعد انتفاء القدرة عن ايجاد ذى المقدمة وممدوح قبله وتاركها بالعكس وغيره من الوجوه كما سيجى الثالث لو جاز بقاء التكليف لصح للامر ان يامره فى زمان عدم القدرة بان يقول افعل الترك سابقا ولا ريب انه مذموم عرفا وعقلا لكن جاز ان يعاقبه بانك لم خالفت امرى فى تركت المقدمة مع علمك بكون تركها تركا للمجبور امرى ولا ينافى القول بتقدم الاستحقاق لانه لم يكن علة للعقاب بل جاز العفو والتاخير الى زمان ذى المقدمة وبعده على انه يلزم على القول بعدم المنافات ان من سلب عن نفسه القدرة على ايجاد الوضوء بسوء اختياره كمقطوع اليد كونه مكلفا بالوضوء الشرطى للصلوة بعدها وكون صلوته فاسدة الى اخر العمر لعدم ايجاده الشرط اعنى الوضوء لعدم امكانه ويلزمه القول بعدم صحتها مع التيمم لعدم تحقق الوضوء الشرطى ومع ذلك اما ان يقول بكونه مامورا بالصلوة مع غسل باقى الاعضاء او التيمم ام لا وعلى الاول يلزمه القول بصحتها لكونها مامورا بها وبفسادها لانتفاء الوضوء وكونه مامورا بصلوته وعلى الثانى يلزمه القول بعدم الفرق بين اتيانه الصلوة وعدمه لعدم كونه مامورا بالجامع للتيمم والمامع للوضوء فلا يمكنه والكل بديهى الفساد ومما ذكرنا ظهر بطلان القول الثالث بانه ينافيه صدور المامور لا اثما لان الاثم هو الاستحقاق وقد حصل فى زمان ترك المقدمة مع ان استحقاق الاثم لو كان مؤخرا يلزمه القول ببقاء التكليف والا يلزم وجود المعلول بدون العلة وقال بعض ان التكليف لو كان باقيا لا يكون حقيقيا لعدم وقوعه ولا ابتلائيا لعدم قدرة المكلف ولا توطينيا لعلم المامور بعدم قدرته ومنه انه ابتلائى ويكفى فيه قدرته فى زمان تعلق الخطاب **المقدمة الخامسة** فى الدلالة اللفظية وقسمها العلماء مرة بالصريحى والاقتضائى والتنبيه والايماء والاشا[رة] لان صحة الكلام عقلا او شرعا ان لم تكن محتاجا الى تقدير واضمار كجاء زيد فيسمى بالصريحى وان كانت محتاجة الى تقدير واضمار كقوله رفع عن امتى تسعة اشياء وقوله واسئل القرية فيسمى بالاقتضائى وان كان لازم الكلام عقلا من دون ارادة المتكلم اياه اما الاول فكمقدمة الواجب واما الثانى فكدلالة الايتين على اقل الحمل فان الله تعالى لم يرد من الايتين كون اقل الحمل ستة لكن لازم الكلامين عقلا كون اقل الحمل ستة وكاستفادة علية الايقاع من قوله ع كفر بعد سؤال الاعرابى هلكت واهلكت واقعت اهلى فى نهار رمضان لانه لولا العلية لبعد اقتران كفر بهذا السؤال الكن لم يرد المعصوم ع علية الايقاع لكن لازم الكلامين عقلا العلية فيسمى بالتنبيه والايماء والاشارة والكلام هنا لا يكون من حيث الصريحى والاقتضائى والتنبيه والايماء ومرة بالمطابقة والتضمن والالتزام وعرفوا الاول بانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث هو كك والتضمن هو دلالته على جزئه من حيث هو كك والالتزام هو دلالته على خارجه اللازم منه من حيث هو كك وقيد الحيثية انما هو لاخراج ما هو جزء بحسب وضع وتمام او خارج بحسب وضع اخر وبالعكس ويخرج منه الدلالات المجازية فان دلالة اللفظ عليها وان كان من باب الالتزام كاسد يرمى فانه بالقرينة ينتقل الى الرجل الشجاع لكنه مراد مستقل لا على وجه اللزوم لعدم ارادة الموضوع له مستقلا او على وجه كونه ملزوما له بخلاف مفهوم الشرط مثلا و محط النظر الاصولى الى المراد وان كان الدال عليه مجازا وبه يتفرع فروعات لا تحصى فلو استعمل لفظ الدار مجازا على بيع الدار تتحقق فيه المطابقة والتضمن هو جزئه والالتزام ولا يعد التزاما فلذا يجب فيه العدول عن تعريف القوم كما سيجى فى التعريف فدلالة اسد يرمى على الرجل الشجاع مطابقة لكونه تمام المراد وان لم يكن تمام ما وضع له اللفظ وكذا جزئه فان المعنى المجازى قد يكون له جزء واللفظ يدل عليه ولا يكون جزء للموضوع له وكذا الازم فان المعنى المجازى ايضا لازم ولا يكون لازما للموضوع له ولا يصح سلب الدلالة اللفظية عنها مطابقة فى الاول وتضمنا فى الثانى والتزاما فى الثالث فالحق فى التعريفان يقال المطابقة هى دلالة اللفظ او ما قام مقامه على تمام المراد من حيث هو كك شخصيا كان او نوعيا كالمشتق ذاتيا او عرضيا والتضمن هو دلالته على جزئه الخ والالتزام هو دلالته على خارج المراد من حيث كونه لازما الخ ولا يخفى انه لا ملازمة بين المعنى واللفظ لان اللفظ قد يكون جزء للتركيب مع كون معناه جزء للمراد كقوله زيد قائم بناء على القول بالوضع فى المركبات فان زيد من حيث هو دلالته هذه الهيئة على مبتدائية المسمى جزء للتركيب والمسمى من حيث المبتدائية ايضا جزء للمراد وهكذا قائم وكذا الاسناد وان كان من حيث دلالته منفردا على المسمى الخاص من حيث هو تمام اللفظ ومسماه تمام المراد ففيه جهتان وقد يكون اللفظ مستقلا والمعنى جزء المراد كقوله رايت انسانا طويلا بناء على عدم الوضع فيهما فان انسانا

والمقدمة وان كان غير مقدورة ع

اراد الكلام بين عقلاء ع

تم

تمام اللفظ والمسمّى اعنى الحيوان الناطق جزء المراد فان المراد لم يكن هو من حيث هو بل من حيث كونه طويلا وهو جزء له فتدبر ولا يخفى ان دلالة اللفظ على تمام المراد مطابقة وينحصر بها الدلالة اللفظية واما التضمن فهو قسمان قسم يكون المركب مركبا خارجيا وجزئه جزءا خارجيا له بحيث يدل اللفظ على ارادة المتكلم اياه فى ضمن التركيب من حيث الجزئية كالدار فان مسمّاه مركب خارجى لاحظه الواضع بنحو التركيب فاللفظ يدل على ارادة الاجزاء فى ضمنه ولذا لو اقر ببيع الدار ويكون لغلام ثم انكر جزءا منه يكون انكارا بعد الاقرار فلا يسمع وقسم يكون المركب مركبا عقليا وبسيطا خارجيا بحسب العرف والمتكلم ولحاظ الواضع وكان الجزء عقليا لا يدل اللفظ على ارادة المتكلم اياه فى ضمنه كدلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد فان معنى الوجوب هو الحتمى لكن العقل يدرك له اجزاء اعنى الجواز المطلق والرجحان والمنع من النقيض لكن اللفظ لا يدل على ارادة المتكلم هذه الاجزاء فلا يكون تضمنا لفظيا ولذا عد المحول دلالة الامر على النهى عن الضد العام من الالتزامية البين بالاعم واما الالتزام فقسمان لفظى وهو ما يفهم العرف من اللفظ ارادة المتكلم اياه منه بنحو اللزوم بارادة معناه لا من حيث هو بل من حيث كونه ملزوما لهذا اللازم سواء كان لزوما بحسب العقل ايض او لا بجواز الانفكاك بينهما سواء كان بالوضع كالمفاهيم وبغلبة الاستعمال او القرينة وعقلى بمعنى ان بعد ملاحظة هذا المسمّى من اللفظ وهذا الشئ يحصل الجزم باللزوم وعدم الانفكاك بينهما سواء كان لزوما لفظيا بان استفيد من اللفظ ارادة المتكلم اياه لزوما كدلالة الامر على النهى عن الضد العام او لا كمقدمة الواجب فالنسبة بينهما عموم من وجه مادة الافتراق من الاول هو الاول اعنى ما ينتقل من اللفظ مع جواز الانفكاك عقلا كالمفاهيم وبسيما البين بالمعنى الاخص ومادة الافتراق من الثانى ما حصل الجزم باللزوم وعدم الانفكاك بعد ملاحظتهما وملاحظة النسبة بينهما مع عدم دلالة اللفظ على ارادة المتكلم اياه بنحو اللزوم كمقدمة الواجب ومادة الجمع هو ما حصل الجزم باللزوم وعدم الانفكاك لكن بعد ملاحظتهما والنسبة بينهما يحصل القطع بارادة المتكلم اياه من اللفظ بنحو اللزوم كدلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد العام ويسمى باللفظى البين بالمعنى الاعم والاول والاخير داخلان فى الدلالة اللفظية واما الثانى فلا يكون داخلا فى الدلالة اللفظية بل عقلى صرف سواء كانت الاستفادة والمستفاد معا تبعيا كمقدمة الواجب فان المستفاد اعنى وجوبها تبع لوجوب ذيها وكذا استفادة هذا الوجوب اعنى الحكم باللابدية تبع لاستفادة عقلا من دلالة اللفظ على ذى المقدمة او كانت الاستفادة تبعية والمستفاد مستقلا كدلالة الايتين على ان الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وحمله وفصاله ثلثون شهرا على اقل الحمل فانه يستفاد منهما بحكم العقل كون اقل الحمل ستة اشهر لعدم انفكاكه عن الايتين فان مدة الرضاع تستفاد من الاية الاولى كونها اربعة وعشرين شهرا ويبقى للحمل ستة اشهر ولكن لا تدل الايتين على ارادة الله تعالى اياه من الايتين بل الاستفادة عقلية صرفة تبعية ولازمه لدلالة الايتين على معناهما ولكن المستفاد اعنى اقل الحمل مستقل ولا يكون تبعا ولازما لارضاع الوالدة فانها قد ترضع الاقل منها وقد ترضع الاكثر منها من حيث هو ويجوز الانفكاك بخلاف الاول والفرق بين اللفظية والعقلية انه لو كان فى كلام العرف فلو كان من الاول فيكون معتبرا يحكم بدخوله فى ارادة المتكلم ويترتب ثمرات ارادته من نفوذ الاقرار وعدم قبول انكاره بعده والكفر والاسلام والفسق والعدالة والانتقال وغيره من الوضعيات والتكليفات ولو كان من العقليات فياخذ الملزوم فقط من دون تصرف فيه ويترك اللازم الخفى فلا يحكم بدخوله فى ارادته ولا يكون معتبرا فلا يترتب عليه الثمرات فلو كان ارادته موجبا للكفر فلا يحكم بكفره ولا يحكم باقراره به ويسمع انكاره بعده وهكذا ولو كان فى كلام الله فيكون معتبرا سواء كان من الاول او الثانى وان لم يحكم فى العقليات بدخوله فى ارادته ففى الايتين نحكم بان اقل الحمل ستة اشهر لانه لازم الايتين وان لم نحكم بارادة الله تعالى اياه من الايتين لانه لو كان هو الحق فهو المطلوب ولو كان فاسدا فيلزم اما جهل الواجب بفساده او جهله على ترتبه على كلامه وكلاهما بديهى الفساد لكونه منزها عن كلام يكون لازمه شيئا فاسدا وان كان اللازم خفيا لكونه عالما بالسرائر من حيث هو يحكم بحقيقته عند الله فلم يعارضه اقوى بعد المعارضة يعمل على قانون التعادل والترجيح والتاويل والصرف وامثاله كالتعارض بين الايات الا ان هذا كلام من انه هل يحكم ببقاء الملزوم لو تعين طرح اللازم اولا بل لابد من التصرف فى الملزوم من حمله على المجاز او التقييد وامثالهما ان امكن والا فالطرح وسيجئ تحقيقه فى المفاهيم بخلاف ما لو فرض كون الايتين من اهل العرف فانه لم نحكم بحقيقة كون اقل الحمل ستة اشهر لجواز خفائه عنهم وعدم علمهم بترتبه على كلامهم لجواز حكمهم بفساده لو اطلعوا عليه واما فى كلام الائمة عليهم السلام فمعتبر ايض اما على فرض كون علمهم فعليا فظاهر واما على فرض كونه اراديا فلابد من ارادتهم العلم بلوازم كلامهم حتى لا يقولوا بكلام يكون لازمه شيئا فاسدا لكونهم معصومين عن الخطاء **المقدمة السادسة** فى تحرير محل النزاع فى وجوب المقدمة لا يكون النزاع فى وجوبها عقلا تبعا بمعنى لابديتها لايجاد ذى المقدمة والا لم تكن مقدمة والنزاع فى المقدمة الداخلية من الجزء والشرط لو كان يتصور فى التضمنية اللفظية مطلقا او فى المركبات الخارجية كالدار كما هو الحق واما فى المقدمة الخارجية فلا يكون النزاع فى الدلالة اللفظية المطابقية او التضمنية لضرورة عدم كونها تمام المراد او تمام ما وضع له اللفظ او جزء احدهما والنزاع فيها يحتمل فى امور الاول فى كونه واجبا اصليا وشرعيا اعنى كونه مدلولا للخطاب المتعلق بذى المقدمة بالدلالة اللفظية الالتزامية بكون المراد منه شيئين احدهما طلب ايجاد ذى المقدمة والاخر ايجاد مقدمتها اما لكونها واجبة ذاتية لكنها زائدة على الوجوب المقدمية ويلزمه العقاب المستقل على فرض تركها واحدا مترتبا على الجزء الاخير للعلة التامة الموجب لسلب القدرة عن اتيان المامور به او بحسب تعدد المقدمات من ترك الصلوة وشرايطها واجزائها كان مستحقا للعقوبات المتعددة ويلزمه ايض عدم الاجتماع مع الحرام وفساده لو كان من العبادات والمحض المتوصل الى ايجاد ذى المقدمة واشتمال تركها على مفسدة وهو ترك ذى المقدمة وكان محبوبا عرضيا من هذه الجهة غير ملزوم لما ذكر بمعنى ترتب العقاب فى زمان ترك المقدمة كما سيجئ الثانى كونه ملزوما للعقاب المستقل واحدا او متعددا بحكم العقل من غير كونه كاشفا عن ارادتها من اللفظ الثالث كونه ملزوما لترتب استحقاق العقوبة والمذمة فى زمان تركها بحكم العقل لا لاجل تركها بل لاجل افضائها الى ترك ذيها اعتقادا او واقعا او اعتقادا فقط وان لم يطابق الواقع كما لو قطع المستطيع بانه لو لم يذهب مع الرفقة لم يمكنه بعده لعدمها بعد ذلك ثم وجد رفقة اخرى وهكذا ويلزمه تعدد الاستحقاق على حسب ترك المقدمة الاعتقادية لا مطلقا ويسمى بالترك الحكمى مع عدم دلالة اللفظ على ارادتها منه او مع دلالة اللفظ ايض ولا فرق بين كون المقدمة مقدمة للواجب النفسى كالطهارة للصلوة او مقدمة لغيره كالماء للوضوء وكذا لا فرق بين كون المقدمة مقدمة للواجب الذى ثبت وجوبه باللفظ او باللب من الاجماع والضرورة والسيرة والعقل لاشتراك الادلة **المقدمة السابعة** فى الاقوال قيل بوجوبها مطلقا كما عن الاكثر بل نسب الى الامدى ادعاء الاجماع عليه وقيل انه خطاء لانه ادعى اتفاق اصحابه المعتزلة عليه ونسب الخلاف الى بعض الاصوليين وعن بعض انه نسب الخلاف الى الواقفية ولم

بيصرحوا بكون مرادهم من الوجوب هل هو مدلول للفظ كما هو المناسب لعنوانها في مباحث الالفاظ مع ظهور بعض العنوانات فيه كالامر بالشيء هل هو امر
بما لا يتم الا به او لا او ملزوم العقاب المستقل عقلا او ملزوم ترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة عقلا كما هو المناسب لاستدلالهم بالوجوه العقلية كما يجيء وعلى الاول
يحتمل القول باستلزامه الوجوب الذاتي المستلزم للعقاب المستقل زايدا على الوجوب التوصلي او ترتب العقوبة في زمان ترك المقدمة او التوصلي فقط ويظهر من بعض
الناظرين منهم المحقق القمي ره كون النزاع في الوجوب الشرعي اعني مدلول اللفظ وتعلق الخطاب الاصلي واستلزام العقاب المستقل مطلقا او الوجوب الذاتي الموجب للعقاب
والثواب المستقل على حسب ترك المقدمات زائدا على الوجوب التوصلي وفساد الضد ان كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام الذاتي لانه قال الوجوب المتنازع فيه
هو الوجوب الشرعي والمراد منه هو الاصلي الذي حصل من اللفظ قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون هل هو خطاب واحد او تكليفات وخطابات بالموجب
المقدمات وتظهر الثمرة في النذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وايده باستدلالهم في دلالة الامر بالشيء النهي عن الضد بان ترك
مقدمة فواجب ففعله حرام ويترتب احكام من الفساد فان قايل الفساد يريد طلب تركه بالخطاب الاصلي وقال وجه الاستدلال ان النهي المستلزم للفساد ليس الا
ما كان فاعله معاقبا وقال في موضع اخر واما القايل بوجوب المقدمة لابد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول باستفادته من الخطاب الاصلي والا فلا
معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع فلابد من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب
الاصلي ليترتب العقاب عليه واني لهم باثباته فظهر منه ان الخطاب الاصلي والشرعي فاقد وجوب المقدمات من ثمرة بذي المقدمة واستلزامه للوجوب العقاب والثواب
المستقل على كل واحد من المقدمات وفساد الضد ان كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام ولذا رد استدلال المشهور نقضا كما يجيء وهو كما ترى وسيجيء لان كون
الوجوب الشرعي هو الاصلي اعني ما قصده الشارع من الامر بذي المقدمة مسلم لكن مثلا فيحل الى ارادته مستقلا وارادته ايجاد الازم ومقدمته من نصب السلم تبعا للتوصل
اليه فبالضرورة تكون حيثية ارادة ايجاد نصب السلم لاجل التوصل الى الكون لا ذاتا ومن حيث هو ولما كان العقل حاكما بها فجاء ارادة الشارع اياه مطابقة للعقل
ومؤكدة له وعدمها يكفيه ارادة العقل فارادة الشارع لو دل اللفظ عليها من حيث المقدمية لا يوجب حسنا زايدا في المقدمة من الوجوب الذاتي والمحبوبية الذاتية
حتى يوجب عقابا وثوابا مستقلا وفساد الضد لو كان من العبادات وعدم الاجتماع مع الحرام بل مطابق لحكم العقل كما عرفت وهو واضح لانه لو امر بالطبخ فارادة ايجاد
القدر منها انما هو لايجاد الطبخ لا ذاتا ومن حيث هو لا يبقى على فرض ارادة الشارع ايجاد المقدمة يكون معناه لا يجوز تركها فتركها مخالفة وعصيانا لامر مولاه لانا نقول
معناه لا يجوز تركها مقدمة لان لا يترك الطبخ لا عدم جواز تركها من حيث هي والعقاب المترتب في زمان ترك المقدمة اللازم من استدلال المشهور واحد في زمان ترك
المقدمة المعتقدة المطابقة للواقع الموجب لترك ذي المقدمة اعتقادا وواقعا على ترك ذي المقدمة لانه لو لم تكن مقدمة في الواقع وتركه فيختار المجيب بعدم بقاء التكليف
ولا يكون تكليفا بما لا يطاق لانكشاف عدم مقدميته ما اعتقد واختار المحقق المدقق الاستاد الاعظم شريف العلماء اعلى الله مقامه ورفع الله درجاته ترتب الاستحقاق في
في زمان ترك المقدمة المعتقدة لاجل ترك ذيها اعتقادا وان لم يطابق الواقع واحدا فواحدا متعددا فمتعددا بحكم العقل من غير كونه مدلول اللفظ وهو الحق الحقيق
بالاتباع وسيجيء في الاستدلال وقول بالعدم مطلقا واختاره المحقق القمي ره وبعض من سبقه وكلام المنهاج يدل على القول به ويحتمله كلام المختصر وقول بوجوبها ان
كان سببا دون غيره نسب الى الواقفية وبعض المتاخرين وعلم الهدى ونسبه في ... الى علم الهدى وقد عرفت ان النسبة الى علم الهدى فاسدة والقايلين بهذا القول
بعضهم قالوا بان الامر بالمسبب متعلق بالسبب حقيقة ولا يكون المسبب مامورا به وبعضهم قالوا بان الامر بالمسبب امر بسببه وهو ظاهر في امرين كصاحب المعالم وقول بوجوبها
ان كان شرطا شرعيا دون غيره نسب الى ابن الحاجب وامام الحرمين وقول بالتفصيل بين المقدمات التي ورد بها امر وغيرها بالوجوب في الاول اتفاقا وكون النزاع في الثاني مطلقا
وقول بالتفصيل بين المقدمات الخارجية والداخلية من الشرط والجزء والركن بالوجوب في الثاني دون الاول كما نسب الى المولى ميرزا جان وقول بالتفصيل بين المقدمات
العلمية والوجودية فقط وبالوجوب في الثاني دون الاول وهو القايل بالبراءة في الشبهة المحصورة ولزوم الاخذ باحدهما والاخراج بقدر الحرام وقول بالوجوب مطلقا الا في
مقدمة العلم لو كانت من التروك كالشبهة المحصورة **المقدمة الثامنة** في الثمرة يظهر من بعض ان من الثمرات الثواب والعقاب المستقل وعدم الاجتماع مع
الحرام وفساد الضد لو كان من العبادات كما من المحقق القمي ره وقد ظهر فساده من ان وجوبه لم يكن ذاتيا ولو على فرض الوجوب الشرعي اعني الاصلي حتى يترتب عليه
هذه الثمرات وكذا النهي الناشي من هذا الوجوب التبعي تبعي لا ذاتي فلا ينافي الامر المتعلق بالضد ذاتا كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة عن المسجد حتى يقيده
او يخصصه ويستلزم الفساد وكذا على فرض عدم الوجوب الشرعي وانحصاره بالعقل لانه لا يحكم بالوجوب الذاتي فلا يترتب عليه هذه الثمرات وان حكم بالوجوب بمعنى
استحقاق العقاب في زمان تركها لاجل ترك ذيها حكما كما يجيء لانه لا يخرج عن الوجوب التبعي ولا يستفاد من هذا الخطاب جهة التعبدية واشتراطية القربة في المقدمة
لكون ظاهره ايجادها من حيث كونها موصلة الى المطلوب من حيث هو سواء قصد فيها التقرب ام لا مع ان على فرض اشتراط القربة فيها لا يوجب المحبوبية الذاتية والوجوب
الذاتي حتى يوجب العقاب المستقل بل اشتراط النية فيها ايضا من حيث المقدمية لاصل المطلوب يعني كون جهة التوصل بها موقوفة على قصد التقرب فيها والا لم
يكن موصلة كالوضوء بناء على وجوبه الغيري لا النفسي كما هو الحق ويظهر من المحقق البهبهاني ره بان الثمرة هو عدم جواز اجتماع الامر والنهي على فرض القول بالوجوب لان
الامر بالصلوة ح امر بمقدماته وهو الاكوان وح اما ان يكون امرا بالاكوان المحرمة او المباحة او الاعم عينا او تخييرا وكلها فاسدة الا الثاني فيكون الامر بالصلوة امرا بايجادها
في الاكوان المباحة مخيرا فلو وجدها في الكون المحرم يكون بلا امر ويكون فاسدا لعدم الامر فيكون الصلوة في الدار الغصبية منحصرا بالنهي وهو معنى عدم جواز اجتماعهما
وجه الفساد ان الامر المتعلق بالكون الخاص تبعي من حيث كونه موصلا ومحصلا للكون المطلق والنهي متعلق بذات الكون الخاص والفرق لاجل عدم الاذن ولا منافاة
بين ان يقول الشارع وكل عاقل انت مامور بالصلوة وايجاد مقدماتها من حيث المقدمية مخيرا من هذه الجهة اعني لو اتيت بها باي وجه يحصل الصلوة ويستحق الثواب
للصلوة وان كان من جهة ذاته قبيحا تستحق العقاب لمنا ... امر المقدمة بالمباح ولكن لا يوجب نفي الوضعية عن الحرام وعدم كون الفرد محصلا للطبيعة لان حصولها
بالفرد فيتري بل وان نهي عنه كما لو قال اشتري اللحم ولا تذهب من هذا الطريق فلا ريب انه لو عصى واشترى يحصل المطلوب وتقييد الامر المقدمي لا يوجب تقييد الامر

[illegible]

المتعلق

بل الامر المتعلق بذي المقدمة

المتعلق بذي المقدمة باق على اطلاقه لانه ح يكون الامر منحلا الى امرين احدهما طلب ايجاد ذى المقدمة والاخر ايجاد مقدمته من حيث المقدمية فلو انحصر الثانى وقيد بنوع
لا يوجب تقييد الامر المتعلق بالطبيعة ولم يكن ذا خلافها لطبيعة جزء ولا شرطا ولا مانعا بل مقدمة خارجية لاصل الحصول ولا يرجع الى قولهم اوجب الصلوة فى
الكون المباح او مشروطا بالكون المباح فتدبر مع ان على فرض عدم الوجوب الشرعى فالعقل حاكم بايجاد ذى المقدمة وح نقول العقل فى المقدمة من باب اللابدية اما
حاكم بالاكوان المحرمة او المباحة الخ وبلزمه عدم الجواز تعين ما مر على فرض الوجوب الشرعى ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد ما نسب الى الغزالى ونسب انه الى بعض محققين بان
ترتب المدح والثواب لا من حيثية المقدمية لا يوجب حبا فيها بكون منشاء للثواب المستقل نعم الموجد للمقدمة اذا كان قصده الاطاعة لا يجاد ذيها عد فى العرف مطيعا
ما لم يترك ذى المقدمة اختيارا ولم يوبتكره وانما الاعمال بالنيات معناه ان العمل المحبوب مع النية موجبه للثواب والعقبة لو الكمال على ما جعله الشارع على عمل او ترك
وهو ذى المقدمة ولا يكون معناه ان كل عمل نوى القربة منه ففيه ثواب كذا الاحاديث الدالة على ان العبد اذا ذهب الى الحق وقرب لبيه بعدد او خطوة ونظيره فالحق كذا
الخ لان القرب والذهاب لبيه لعله لا الاقدام على اتيان مرضياته وا تيان مقدماتها بقصد الخلوص يوجب صدق كونه مطيعا حين يتحقق ذى المقدمة وكذلك استبقوا الخيرات
وسارعوا الى مغفرة لان الظاهر من الاعمال هو ذى المقدمات لا مقدماتها لا يقال ان تركها يوجب صدق العصيان ويلزم كون فعلها مع النية موجبا لصدق الطاعة لانا نقول ان ترك
كل من المقدمات علة تامة لترك المامور به دون فعلها فيجاز صدق العصيان فى الاول دون الاطاعة فى الثانى مع ان كلا منهما لا يكون لاجل المقدمة بل من حيث فقد
اتيان المامور به وتركه على فرض تماميته ما ذكر لا يكون مختصا بالوجوب اللفظى بل يترتب على الوجوب العقلى ايضا ولا يكون هذا لاجل المقدمة من حيث هى فتدبر
سند ما قال بعض المحققين انه يقول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يق بانه داخل تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل ففعله الخ لانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى
الفقيه وجه الفساد ان الكلام ليس فى اقسام البلوغ بل الكلام فى ترتب المدح على اتيان المقدمات والاستحباب موقوف على حسن الذاتى فى المقدمة وليس كل مقدمة كذا
مع ان اتيانها فليس المدح بقصد اتيان ذيها يوجب المدح لانه حيث عد من المطيعين مما لم ينو ترك ذيها والثمرة تظهر فى موارد منها تقدم استحقاق العقاب وكذا الفسق
ان كان من الكبائر والاصرار فى زمان ترك لاجل ترك ذى المقدمة اعتقادا وهكذا ان كان مقدما على زمان المامور به وحصول الترك الحقيقى بقى بعد ترك المقدمة على
الشرايط والا كالوفاة والجنون وامثالها قبل زمان المامور به وهو مشترك بين الوجوب العقلى واللفظى ومنها تعدد العقاب بحسب تعدد ترك المقدمة الاعتقادية على فرض
الوجوب بهذا المعنى اعنى استحقاق العقوبة فى زمان ترك المقدمة كما لو اعتقد انه لو لم يذهب مع هذه الرفقاء لم يمكنه بعده وترك ثم وجد رفقاء اخر يمكنه وترك وهكذا الفو
كلما تعدد تعدد العقاب يوجب الفسق وان كان من الصغائر لحصول الاصرار بخلاف القائل بعدم الوجوب او القول باستحقاق العقوبة فى زمان ترك المامور به حقيقة لانه
واحد وعقابه واحد لا يتعدد العقاب بحسب ترك المقدمات المتعددة من المامور به الواحد الا ان يدل دليل كحديث التثليث فى الشبهة المحصورة وادلة الاحتياط ومفاهيم
بعض الاخبار فى صورة العلم الاجمالى ومنها مسئلة الامتناع بالاختيار لان على فرض عدم الوجوب بهذا المعنى اعنى ترتب الاستحقاق فى زمان ترك المقدمة على ترك
ذى المقدمة يوجب القول ببقاء التكليف وان الامتناع بالاختيار لا ينافيه والا يلزم خروج الواجب عن الوجوب وتحقق العقاب بدون التكليف ويمكن القول بثمرة
اخرى بينهما وهى فى ترك المقدمات الاعتقادية دون الواقعية لان الخطاب اللفظى دال على المقدمات النفس الامرية والعلم بالمقدمة النفس الامرية والعلم بالمقدمة الغير
الامرية مقدمة علمية لها لا النفس الامرية ولا يكون الخطاب الا على ارادة مقدمة المقدمة وح وجوب مقدمة المقدمة انما هو بالعقل فمخالفتها مخالفة للامر والوجوب
العقلى لا اللفظى الذى ربان نتذاعطاعددهم من امتثال الامر اللفظى مطلقا **المقدمة التاسعة** فى الاصل وهو مع القول بعدم الوجوب مطلقا لان
القول بالدلالة اللفظية مخالف للاصل التوقيفى والقول بها مع القول بكونه ملزوما للعقاب المستقل مخالف للاصلين احدهما ما مر والاخر اصالة البرائة والقول
بكونه ملزوما للعقاب المستقل من غيره لا للفظ مخالف لاصالة البرائة واحدا ان كان قائلا بالعقاب الواحد متعلق ان كان قائلا بالمتعدد على حسب ترك المقدمات
والقول بتقدم العقاب والفسق مخالف لاصالة التاخر واصالة بقاء الحالة السابقة والقول به مع القول بكونه مدلولا للخطاب مخالف للاصلين احدهما ما مر والاخر
مخالفة للاصل التوقيفى وهذه هى المقدمات الموعودة بقى الكلام فى المطلب يقع الكلام فيه فى اربعة مطالب **الاول** فى المقدمة العلمية والواقعية معا كما لو قطع
المستطيع بانه لو لم يذهب مع هذه الرفقاء لم يمكنه اتيان الحج فى زمانه وترك وطابق الواقع بان لا يمكنه بعده **الثانى** فى المقدمة القطعية مع عدم كونه فى الواقع
كذلك مثل ما مر الا انه بعده وجدت رفقاء اخر يمكنه اتيانه معهم **الثالث** فى المقدمة الغير القطعية من الظنية الغير المعتبرة والشكية والوهمية ما لم يكن الظن على خلافه
مع كونها فى الواقع مقدمة كما لو قطع بانه لو سافر مع هذه الرفقاء ادرك الحج فى زمانه مع الشك بالمعنى الاعم فى انه لو ترك هل يوجد الرفقاء بعده يمكنه ادراك الحج اما
به فى زمانه اولا وترك ثم فى الواقع لم يوجد الرفقاء ولم يمكنه ادراكه بعده **الرابع** هو الثالث لكن مع عدم كونه فى الواقع مقدمة كما لو وجد الرفقاء بعده وامكنه
ادراك الحج فى زمانه اما الاول فالحق وجوبها بمعنى ترتب استحقاق العقوبة على تركها فى زمان تركها لا لاجلها بل لاجل كون تركها تركا للمامور به ومخالفة للامر
والواقع من دون دلالة الامر على ارادة الشارع اياها بل بادراك العقل اياها وحكمه به موافقا للمشهور لانه لا ينفك من استدلالاتهم الا ما ذكرنا وهنا امور الاول
ترتب استحقاق العقاب بترك ذى المقدمة اعتقادا فى زمان ترك المقدمة وتبدل القدرة بالامتناع الثانى عدم استحقاق العقاب على ترك المقدمة من حيث هى الثالث كونه
بحكم العقل لا بدلالة خطاب ذى المقدمة على ارادة ايجادها اصلا والدليل على ما ذكرنا وجوه الاول الدليل العقلى وبيانه من وجوه الاول الدليل العقلى وبيانه من
الاول استدلال المشهور وتوضيحه انها لو لم تكن واجبة لجاز تركها بلا عقاب ح فبعد الترك اما ان يكون قادرا على اتيان ذى المقدمة اولا وعلى الاول يلزم عدم كونها مقدمة
مقدمة لان المقدمة ما ينتفى بانتفائها ذى المقدمة وهو خلاف الفرض وعلى الثانى اعنى عدم القدرة لان الواجب ما يستحق تاركه العقاب لا عقاب على هذا الترك
لا فى زمان المقدمة لجواز تركها ولا فى زمان ذى المقدمة لعدم التكليف فيه واستحقاق العقاب من لوازم مخالفة الامر وحيث لا تكليف فلا مخالفة ولا استحقاق
والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وان قيل بالاستحقاق فى زمان الحج مع كون المخالفة حاصلة فى زمان ترك المقدمة للامر المتعلق بايجاد ذى المقدمة فى زمانه يلزم
تاخر المعلول عن العلة لان المخالفة علة تامة للاستحقاق ولا معنى لحصولها سابقا مع كون معلولها متحققا فى زمان الحج لا يقال الاستحقاق انما يكون لترك الحج المامور به

المحبوب في زمانه بالامر المتعلق في زمان القدرة على ايجاد المقدمة لان زمان تعلقه به وان كان زمان المقدمة الا انه تعلق بفعل ايجاد المامور به في زمانه وامتثال المامور به ومخالفته موقوف على تحقق زمان الحج وبعد التحقق والترك الحقيقي يحصل مخالفة الامر ويستحق العقاب لا قبله فلا يلزم خروج الواجب عن الواجب ان قلنا بارتفاع التكليف بعد ترك المقدمة لكفاية صدور الامر في زمان المقدمة لانا نقول انه بترك المقدمة وسلب القدرة عنه خالف الامر المتعلق به في زمان المقدمة بايجاد الحج في زمانه ولذا يقال في زمان سلب القدرة عنه انه خالف وعصى ويذم عرفا وعقلا لا بقصد المعصية لا يكون معصية لانا نقول قصدها مع ارتكاب مقدماتها معصية وهو ترك المقدمة هنا توضيحه ان تعلق الخطاب قبل زمان ذي المقدمة انما هو لاجل ان يلتفت المخاطب الى المقدمات ويوجدها حتى يكون باقيا على القدرة على ايجاد ذيها واذا تركها وسلب القدرة عنه فترك المامور به بسوء اختياره ولذا يقال انه ترك وخالف امر المولى والصدق حقيقي يقينا واذا ظهر بطلان التالي بشقيه ثبت بطلان المقدم اعني جواز الترك ويثبت نقيضه وهو عدم جواز الترك ويلزم الاستحقاق في زمان سلب المقدمة وح اما ان يكون موجبا لاستحقاق عقاب واحد او اثنين اعم من استحقاق العقوبة لاجل تركهما من حيث هي او لاجل كون تركهما تركا لذيها ومخالفة لامر ذيها او الاستحقاقين على تركهما والاول بديهي الفساد للاستلزام خروج الواجب عن الوجوب و وجوب ما لم يجب والثاني متيقن بل هو الظاهر من الاستدلال لان قوله لو لم يجب يلزم خروج الواجب عن الوجوب يكون المراد من الواجب هو المامور به كالحج فيلزم في المفهوم ان المقدمة لو كانت واجبة لا يلزم خروج الحج عن الوجوب فهو صريح في ان استحقاق العقاب على فرض الوجوب يكون على ترك الحج المامور به فهو القدر المتيقن واما الزائد على ذلك اعني استحقاق العقاب على ترك المقدمة ايضا فلا يستفاد من الاستدلال بل خلاف الظاهر منه لان ظاهر مفهومه انه لو كان واجبا لا يخرج عن الوجوب الوجوب يلزمه على فرض تركه استحقاق واحد لا المتعدد واما الثالث فمدفوع بالاصل والعرف والعقلاء على استحقاق واحد لعدم كونها محبوبا بذاتها بل انما هو لمحض التوصل الى ذيها الا يقال اذا ثبت عدم جواز الترك يثبت وجوب الفعل وكونه متعلقا للطلب الحتمي سيما ان قلنا بدلالة خطاب ذي المقدمة على ارادة الشارع اياها سلمنا عدم كونها محبوبا ذاتيا بل لاجل كون تركها مستلزما للمفسدة فتركها مخالفة لطلب الشارع ويوجب الاستحقاق لانا نقول كونها متعلقة للطلب معنا ح اوجب التعدد لان توجه مطلوبا وتعدد على ايجاد المحبوب الذاتي ومطلوبيته تكون من جهة ايجاد المطلوب وهذا لا يوجب حسنا زائدا حتى يتصور استحقاق العقاب على تركه لذاته عقلا وعرفا ضرورة لان تارك الطبخ بتركه القدر لا يستحق في العرف الا عقابا واحدا على ترك الطبخ لا على ترك الطبخ لا على ترك القدر لا العقابين وكذا عند العقلاء كيف ولو كان موجب العقاب مستقل بالحسن العرضي او بالحسن الذاتي الزائد على حسن المامور به فيلزم القول بتعدده بحسب ترك المقدمات فلو كان له الف مقدمات او اقل كالصلوة والحج وترك كلها يستحق الف عقاب بل الاف على ترك طي المسافة بالنسبة الى كل جزء منها وغيرها من الشرايط وواحد لذي المقدمة لعدم التفاوت بين المقدمات من حيث كون ترك كل واحد منها موجبا لترك ذيها وتعلق الطلب بكل واحد منها من حيث المقدمية وهو بديهي الفساد لا يقول به الخصم ولا عاقل بانه بترك الحج الواحد استحق الف عقاب فصاعدا والقول بوحدة الاستحقاق على ترك المقدمة واحدة كانت او متعددة وواحد على ترك المامور به تحكم محض ان جعله على المقدمة المعينة وان جعله على بعض الغير المعين فلا دليل الا لكون تركه تركا لذيها وهي مشتركة الورود بينها فبايها او المجموع حصل يحصل ترك المحبوب والمطلوب هو يوجب القول بكون الاستحقاق على ترك ذي المقدمة وعدم خصوصيته ومحبوبيته في خصوص المقدمات يوجب العقاب المستقل لا يقال الذم انما هو على القبيح ولا ريب ان تارك المقدمة صدر عنه القبيح فيستحق الذم لانا نقول ترك المقدمة قبيح لذاته او لكونه تركا للمامور به وترك المامور به قبيح والاول ممنوع الفساد والثاني مسلم ولا يوجب الذم براسه مستقلا فتدبر لا يقال الذم انما يكون على ترك المقدمة التي يسلب عنه القدرة سواء كان بترك كل المقدمات او المقدمة الواحدة وهو واحد ولا يلزم التحكم لانا نقول ترك كل من المقدمات علة مستقلة لترك ذيها كترك الكل والا لم يكن مقدمة والعقاب على ترك المقدمة التي يسلب عنه الاختيار ان كان لحسن زايد على حسن ذي المقدمة فيوجب تعدد العقاب على حسب تعدد تركها وان لم يكن لحسن زايد بل لكون تركها موجبا لترك المحبوب فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك المقدمة اصلا لا يقال القبيح بالذات وان كان هو ترك الحج الا ان منجر ليري الى ترك المقدمة لانا نقول المراد بالسراية ان كان انه يصير به قبيحا فممنوع وان كان المراد به القبح العرضي من حيث انه يوجب ترك المحبوب وهو قبيح فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا له وما ذكره المحقق لغيره من الايراد على استدلال المشهور قايلا لانا نختار الشق الاول اعني بقاء التكليف ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك المقدمة عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كمن دخل دار قوم عصيانا او زنى بامرئة فهو مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه فنقول فيما نحن فيه ايض كذلك لان رضاء المكلف سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له ولو لا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايض لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك فهو بمعزل عن التحقيق وفهم مقصود القوم في الاستدلال لقطعا الان بناء الايراد على اعتقاد ان مقصود المشهور في الاستدلال لاثبات عدم جواز تركها وترتب الاستحقاق على تركها من حيث هي وكونه واجبا ملزوما للعقاب المستقل بالعقل او بالخطاب الاصلي معتقدا بانه على فرض دلالة الامر على ارادته يكون شرعيا ومعنى الشرعي كون تركه موجبا للعقاب وقد عرفت ان مقصود القوم اثبات استحقاق العقاب في زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة ومخالفة الامر ولو اعتقاد الحصول العصيان به وان قلنا بالخطاب الاصلي لانه لا يستلزم العقاب المستقل كما مر وح يرد على نقضه بانه غير وارد لانه بعد القول بوجوبها وعدم جواز تركها يلزم استحقاق العقاب على تركها لاجل ترك ذي المقدمة وح يختار في التالي عدم بقاء التكليف ولا يلزم خروج الواجب عن الوجوب لان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والعقاب هنا موجود في زمان ترك المقدمة كما عرفت ويرد في قوله اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة بان مراد المستدل مدخلية الوجوب في عدم خروج الواجب عن الوجوب لا في بقاء التكليف ومدخليته للقدرة او جواز التكليف بالمحال الا ان كلامهم يرجع الى ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب ولو لم يترتب العقاب في زمان ترك المقدمة يلزم خروج الواجب عن الوجوب لان بعد الترك يصير غير قادر ولا يصح التكليف به بناء على كون الامتناع بالاختيار منافيا للارادة ولا تكليف فلا عقاب بعده ولو لم يكن له عقاب في زمان ترك المقدمة فيكون تاركها بدون العقاب فهو خروج الواجب عن الوجوب فهو باطل فلا بد من القول بترتب العقاب

مع المقدمة لعدم السلطنة

في زمان

في زمان تبدل القدرة بالامتناع فيرد في قوله فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال الى قوله قلنا فيما نحن فيه كذلك لانه بنفسه جعله غير مقدور بناء
المستدل لا يقول بكون العصيان موجبا لجواز التكليف بالمحال كما عرفت بل يقول بكونه سببا لعدم خروج الواجب عن الوجوب والقايل بجواز التكليف بالمحال
بما نشأ عن نفس المكلف بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار يقول بجوازه لمن كان قادرا عليه بايجاد المقدمات المقدورة منه كلها سواء كان
جايزا او واجبا لان عدم القدرة يحصل من ترك المقدمة لا من جوازها او وجوبها ولا يكون العصيان في شيء اخر موجبا للتكليف بالمحال لان الكلام المجوزون الثاني
لا اشكال لهم مثل المورد فيما اسلف باختياره القدرة بترك المقدمة بين ما كان الترك معصية ام لا ويرد في قوله في الحل بان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط
عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع وان فرضت الى اخره بان التكليف حال عدم المقدمة لا بشرط عدم المقدمة مسلم لكن حال عدم المقدمة فيما
تم يمكنه ايجادها وقسم لا يمكنه والتناقض هو الاول والمقام من الثاني لعدم فرض المقدمة والا لم تكن مقدمة وان اراد في زمان المقدمة حال عدمها حال الا يمكنه ايجادها
كما يدل عليه ما ذكره في النظير من تكليف الكفار فيفيد انه خارج عن محل النزاع لانه مع بقاء الاختيار لا مكان تبديل الكفر بالايمان والكلام فيما سلب عنه الاختيار
بترك المقدمة وفيما ذكره لم يكن ترك مقدمة فيه غايته حال العلم بها مع امكان ايجادها في التوصل الى المطلوب مثل ذلك جائز بلا اشكال ولا كلام فيه والا لكان تكليف
الكفار والعصاة والفساق حال عدم الارادة خلاف فيه ومثل ذلك لا يكون تاركا للمقدمة ويرد في قوله بعده وان فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان فلزوم بقاء
التكليف بان المفروض هو لكن بقاء التكليف فيه فاسد لما مر في التحقيق وهو كلام المستدل لانه قال لو كان التكليف بما لا يطاق وهو قبيح لان مذهبنا ان الامتناع
بالاختيار ينافي لصدوره او بقاؤه عقلا او شرعا والعقل لا يستحيل اثره الا الذم والعقاب في زمان ترك المقدمة كما مر والنقض الذي ذكره لا يحتاج الى اختيار
احد شقي الترديد فما قال اولا انا نختار الشق الاول اعني بقاء التكليف ونجيبه اولا بالنقض عليه فهو فاسد لما عرفت من كون المقدمة موجبا لانتفاء القدرة سواء
كانت من حيث هي او واجبة فالاستدلال لا ينقض بعروض الوجوب ايضا سواء اختار الشق الاول او الثاني او مردد او ان كان مقصوده بيان مذهبه فما ذكر في اخر كلامه
فلزوم بقاء التكليف والعلية لا يحتاج الى ذكره اولا بل لغو فتدبر وما ذكره المحقق الخوانساري من الايراد على الاستدلال المشهور بالنقض والحل اما
النقض فانه لو لم يصح التكليف في بقائه فيما امتنع بسوء اختياره لزم ان لا يصح العقاب على فعل او ترك اصلا ويلزم من ذلك نفي العقاب والثواب والفسق والعصيان
وهو ابطال الشرايع كافة وهي بديهي البطلان اما الملازمة فبانه قد ثبت في موضعه ان الممكن لم يتحقق فعله ما لم يصل الى حد الوجوب ولم يتحقق تركه ما لم يصل الى حد الامتناع
لانه في صورة امكان اتيان المامور به وبقاء الوقت لم يكن تركه ومخالفته فانحصر بصورة الامتناع وعدم الامكان فيه ولو لم يصح التكليف فيه فلم يكن فيه استحقاق
العقاب لانه من لوازم التكليف ويلزم منه عدم استحقاق العقاب مطلقا سواء كان الامتناع بترك المقدمة كطي المسافة او ترك ذي المقدمة بايجاده المقدمات حتى يصل الى حد الامتناع
وما بطء حتى خرج الوقت لانه ما لم يمتنع في حقه لم يحصل الترك والمخالفة توضيحه انا نقول اذا تعلق التكليف بفعل في زمان فاذا ترك المكلف الفعل في ذلك الزمان فبناء
على مقدمته لا يحصل الترك الا ان يكون وجوده ممتنعا في ذلك الزمان فيلزم ان لا يصح التكليف بعد الامتناع سواء كان بترك المقدمة قبل زمان المامور به كترك
طي المسافة او في زمان المامور به باستمرار عدم الارادة في زمان الحج حتى خرج عن القدرة لانتفاء شرطه الذي هو المقدمة وانتفاء غيره وتحقق الامور التي ذكرها
في الاستدلال من القبح والسفه العقلي وعدم امكان تعلق الارادة والميل النفساني بالممتنع سواء كان بسوء فعله فلا يصح العقاب على ما فوته في ترك الحج في زمانه ايضا والفرق
بين حصول الامتناع في ذلك الزمان الذي تعلق التكليف بايجاد الفعل فيه وبين حصوله في الزمان السابق تحكم محض اذ الامكان الذي هو شرط التكليف انما
يعتبر في زمان كلف بايجاد الفعل فيه لا في زمان اخر وانتفاؤه في ذلك الزمان حاصل في الصورتين بلا فرق على ان ما يترك في زمان فيلزم امتناعه حاصل في
الاول بناء على الاصلين المعمولين بين محققي العلماء من امتناع الترجيح بلا مرجح وان الشيء ما لم يجب لم يوجد الا لزم الدور او التسلسل او المقدم وليس
لنا الاطلاع على الامتناع في بعض الصور اعني ترك الحج في زمانه بعكس الارادة ونطلع عليه في بعض كالصورة المفروضة في الاستدلال اعني ترك طي المسافة
وحصول علمنا بالامتناع وعدمه مما لا مدخل له في هذا المقام سيما مع اطلاع الامر بحاله نعم وقس عليه الحال اذا تعلق التكليف بترك فعل فعله المكلف
واما الحل فباختيار استحقاق العقاب في زمان ترك الحج في موسمه لانه غير مجبر لكونه ناشئا من سوء اختياره بسبب الامتناع اعني ترك المقدمة لعدم الفرق بين الامتناع
الحاصل باختياره ترك المقدمة اعني طي المسافة والامتناع الحاصل باختيار احد طرفي المقدور اعني الترك لانه ايضا يكون متعينا وطرف الاخر ممتنعا بناء على
الاصلين انتهى ومراده من الاصلين ان كل ممكن قابل للفعل والترك من حيث هو وح فتحقق احدهما دون الاخر يحتاج الى مرجح والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم
علم كونهما متساويين بالنسبة الى الممكن من حيث هو ويلزم عدم كونه ممكنا والمرجح انما هو اختيار العبد احدهما والا يلزم كونه مضطرا او انفيا فلا يكن
اختياره احدهما الى مرجح والا يلزم كون اختياره لاحدهما لغوا وترجيحا من غير مرجح وعند المرجح اما ان يتعين احدهما مع عدم امكان الاخر او لا يتعين بل يمكن
والاول هو المطلوب من قولنا ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وعلى الثاني فكما يجوز الترك والفعل مثلا مرجح فاختصاص احدهما بزمان دون الاخر وفي زمان اخر عكس
ذلك اما ان يتوقف على مرجح او لا وعلى الثاني يلزم كونه اتفاقيا وعلى الاول يلزم عدم كون المرجح الاول تاما مع انا نفرض الكلام فيه ونقول مع وجود ما
ان يجب ولا يلجأ الى مرجح اخر وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل في المرجحات والاول هو المطلوب ومراده من الامتناعين احدهما امتناع ايجاد الحج في
زمان ترك المقدمة كطي المسافة والاخر امتناعه في زمان الحج بعد ايجاد المقدمات واختيار السكون وعدم الاتيان باعمال الحج حتى خرج عن القدرة فيقول بالا
تكليف في الثاني يقتضي بقبول الخصم لئلا يلزم ابطال الشرايع مع انه ما لم يمتنع الترك لم يمتنع الترك لم يترك بناء على الاصلين وهو معنى الامتناع فلابد من القول
بجوب التكليف في الاول لاشتراكهما في الامتناع ونفي التكليف عن الاول مستلزم لنفيه عن الثاني لاشتراكهما في الامتناع فيكون القول بعدمه في الاول مستلزما
ابطال الشرايع ان العقاب اما ان يكون في زمان القدرة على الفعل وعدم تعين الترك فهو فاسد لعكس ما قال المخالفة والترك في صورة امكان الفعل او في زمان
امتناع الفعل وتعين الترك فهو ايضا فاسد بقول الخصم من عدم جواز التكليف في زمان الامتناع بالاختيار فيه ويلزم من ذلك نفي العقاب بالمرة بالمرة

بأقيا يلزم التكليف

بصو كونها واجبة ان كان مقصوده توقف النقض

ع

ذلك

لان الامتناع

وهو ابطال الشرايع والوجه الثاني بان قوله بترتب الاستحقاق في زمان ترك المقدمة كطي المسافة اما ان يقول بترتبه على النصف الاول مع انه يلزم عليه ما يرد على النصف الاول و
اما الاول فينتصف الى نصفين وهكذا حتى ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل لان كل شيء فرض وجوده لا حد له الا لم يكن موجودا واذا كان له حد يتميز عن غيره فهو قابل
للقسمة فخارج عن جادة التحقيق. اما الوجه الاول ففيه النقض والحل اما النقض فبانه لو سلمنا الاصلين وقلنا بان كل فعل لم يمتنع الترك لم يوجد وكل ترك لم يمتنع
الفعل لم يترك لكن يمكن القول بالفرق بين الامتناعين لكون الترك في ترك المقدمة قبل زمان المامور به حكميا وفي زمان المامور به حقيقيا مع ان الامتناع في الاول جرى
بينهما العرف والعقل وفي الثاني عقلي خفي لا يدركه العرف لان العرف يعتقدون كون الترك في زمان القدرة ويحتمل ان يكون كل منهما فارقا وعلى المستدل اثبات عدم الفرق
استماعدم الفرق لكن نقول كل من الامتناعين انما هو بترك المقدمة في احدهما عدم الارادة فيترك طي المسافة قبل زمان المامور به وفي الاخر ايضا عدم الارادة او استمرارها
السكون وعدم الحركة الى الطواف في يوم الحج والعقاب فيهما لا يكون في زمان امكان الفعل لعدم المخالفة ولا في زمان الامتناع لان الامتناع بالاختيار لا ينافيه بل في ان
تبديل القدرة بالامتناع فلا يلزم ابطال الشرايع وبما ذكرنا ظهر الحل اعني اختياره العقاب في زمان الامتناع واما رد الوجه الثاني اعني القول بترتب الاستحقاق في زمان
ترك المقدمة مستلزما لوجود الجزء الذي لا يتجزى فبالنقض على قوله ببقاء التكليف في زمان امتناع المامور به وترتب الاستحقاق فيه بانه اما ان يقول بالجزء الاول
من الامتناع او بعده وكل منهما ينتصف الى نصفين حتى ينتهي الى القول بوجود الجزء الذي لا يتجزى وما قيل في الجواب فهو جوابه وبالحل بان المناط فيه هو الزمان الصادق
عند العرف انه امتنع وخالف وعصى ولا يكون المناط على التدقيقات العقلية والفلسفية الثاني من الوجوه العقلية بناء العقلاء بيانه ان المقدمة لو كانت واجبة
ذاتية زايدة على الوجوب التوصلي يلزم بترك المامور به الواحد بترك مقدماته مستحقا للعقوبات المتعددة على حسب تلك المقدمات لعدم التفاوت من حيث المقدمية
وبايجاد مقدماته من الشرايط والاجزاء وغيرهما كترك الاضداد لفعل المامور به مستحقا للثوابات المتعددة على حسب تعددها وهو بديهي الفساد اجماعا وعقلا واصلا
وعرفا لان بناءهم لا يكون الا على ترتب الاستحقاق الواحد في زمان ترك المقدمة الموجبة لسلب القدرة عن اتيان المامور به لاجل ترك ذيها اعتقادا طابقا للواقع ام لا ولا فرق
بين ما كان الترك حقيقيا كاختيار القعود في بيت الله وترك الحج او حكميا كترك طي المسافة وذلك لانه لو امر المولى عبده بفعل معين في زمان معين في البلد البعيد مع كون العبد
عالما بتوقفه على مشيه ويكون تركه كاو مخالفة لامر مولاه وترك المشي مع ذلك يكون مستحقا للذم الواحد في زمان سلب القدرة ويصدق عند العرف والعقلاء انه صدر منه
امر قبيح ولو راجع الى عقله يكون نادما عن الترك وان ضربه المولى في هذا الزمان بانك لما خالفت امري لم يكن مذموما ولو ضربه بعد حضور وقت العمل قايلا بانه لم يصدر
منه الى الان فعل قبيح يستحق به التعذيب لكن المخالفة وتعصيا والقبيح صدر منك في هذه الساعة بالنسبة للعقلاء الى سخافة الراي وركاكة العقل بل لا يصح الضرب الا على
الاستحقاق السابق ولا يكون بناءهم على الاستحقاقين والعقابين وهو ظاهر فان المحقق الخوانساري ره في الحل بعد اختياره بقاء التكليف شاهد عليه عرفا وعقلا
الا ترى ان كافة ذوي العقول يذمون يوم النحر الجالس في بلد المستطيع لاتيان الحج ويقولون له لم لبست ملك في هذا الوقت بدل الجلوس في بيتك الطواف بالبيت مردود
بان مراده ان كان اثبات عدم ترتب العقاب المستقل على ترك المقدمة فهو حق وان كان مقصوده اثبات ترتب الاستحقاق في زمان الحج ففيه ان المذمة والعقاب في زمان الحج
لا يستلزم ان يكون الاستحقاق ايضا في زمان الحج لما عرفت من ان الاستحقاق لا يكون علة تامة فيجوز كون الاستحقاق محققا في زمان ترك المقدمة بل هو المتعين كما عرفت لانهم
يذمونه على ترك السابق من انك لم تركت الموافقة مع الوفاء في الذهاب حتى تكون الان من جملة الطائفين **الثالث** ما ذكره بعض من انه لو امر المولى عبيده من عبيده بفعل
معين على نهج واحد فتركا المشي الى ذلك البلد حتى صار الايجاد غير ممكن واتفق موت احدهما قبل زمان المامور به دون الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا او
يستحق الميت دون الحي او العكس لا سبيل الى الثاني للزوم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكذا الثالث لبداهة فساده وكذا الرابع لاستوائهما في التقصيرات الاختيارية
وليس بينهما تفاوت الا موت احدهما دون الاخر وهو بمعزل عن التاثير في الاستحقاق بمقتضى قاعدة العدل فتعين الاول كما هو اجماعي ظاهر وهو المطلوب فليس الا في زمان ترك
المقدمة الاعتقادية لعدم جوازه في زمان الحج لصيرورة احدهما ميتا ولا تكليف له بعد موته حتى يحصل المخالفة فيه ويستحق وما اورد المحقق الخوانساري بان عند موت
احدهما يظهر عدم توجه التكليف بالفعل المذكور اليه واذا لم يكن مكلفا فلم يكن مكلفا بمقدماته فلا يكون على تركه عقاب فلا بد من كون العقاب على عدم العزم ففيه ان العقاب
عليه لك المقدمة لا يكون على ترك المقدمة الواقعية بل انما هو على ترك المقدمة الاعتقادية كما يجيء توضيحه في الجملة والقول بالعقاب على ترك العزم موقوف على القول
العزم التفصيلي مع ان العرف لا يذمونه لاجل عدم العزم بل يذمونه بانه عصى وخالف امر مولاه في ايجاد الفعل في البلد المعين ولا ريب ان العقاب لا يكون على تركها الا لاجلها
بل يكون لاجل ترك ذيها المامور لا يقال يجوز ان يكون الامر بالنسبة الى الميت توطينيا وكان العقاب على الميت من باب مخالفته للامر التوطيني لانا نقول الامر التوطيني فيما
كان الامر عالما بانتفاء الشرط وكان المحبوب ايجاد المقدمات وفي المقام فرض كون الامر جاهلا بانتفائه وهو واضح **الرابع** ما حققناه في التخطئة والتصويب من ترتب
الاحكام الوضعية على الواقع وكون الاعتقادات مراتها بخلاف الثواب والعقاب فانهما مترتبان ولا زمان للعمل بالاعتقاد ومخالفته لانهما ملزومان للاطاعة والعصيان
بمقتضى العقل والعرف والايات والاخبار وصدقهما محقق على ما ذكرنا عرفا وعقلا لا الواقع من حيث هو فان المولى لو امر عبده بشراء البطيخ واللحم هذا ان فاشترى احدهما
ثم اتفق خطائه فلا ريب انه يعد مطيعا وكذا لو قال احترز عن شرب الخمر واشرب الماء فاعتقد الماء خمرا والخمر ماء فاحترز عن الاول وارتكب الثاني باعتقاد كونه مامورا
به والثاني منهيا عنه فلا ريب انه يعد مطيعا في العرف غايته انه يقولون انه مطيع لكنه جاهل وشرب الاول واحترز عن الثاني بقصد مخالفة لامر مولاه مع
اعتقاده يكون مخالفا له فلا ريب انه يعد عاصيا وان كان موافقا للواقع لكون الموافقة الواقعية من باب الاتفاق مع كون قصد الفاعل المخالفة لا الاطاعة
وتاييد ما ذكرنا بالاوامر التوطينية كتكليف ابراهيم ع بذبح ولده وتكليف المرئة بالصوم مع عروض الحيض بعده في النهار فان الاول باتيان المقدمات مثاب بالثاني
بالافطار في اول النهار قبل عروض الحيض معاقب مع عدم كونه مامورا به في الواقع فليس الثواب والعقاب فيهما الا للعمل بالاعتقاد لانها ترك الصوم الاعتباري خالف المولى
به باعتقاده فاسلم ان الامر التوطيني يكون الحسن موجودا في المقدمات وكان المامور به هو المقدمات واعطاء الثواب والعقاب انما هو على اتيان المامور به الواقعي
المقدمة لانها محبوبة حقيقة ولذا يستحق فاعلها الثواب مع انه لو اتى بذي المقدمة اعتقادا فتدبر **الخامس** ان التارك لطي المسافة مع كونه نائما في زمان الحج فلما

ان يستحق

ان يستحق العقاب ام لا والثانی فاسد للزوم خروج الواجب الوجوب على الاول فاما ان يكون الاستحقاق حادثا فی زمان النوم او قبله زمان ترك المقدمة والاول
فاسد لانه موقوف على التكليف فی التكليف بالنايم والساهی قبيح لعدم كون فعله وتركه متصفا بالحسن والقبح فثبت الاول وهو المطلوب ٢ السادس ان التارك
للمقدمة مع خروجه عن القدرة فاما ان يبقى تكليفه ام لا وعلى الاول يلزم كون باقی المقدمات المقدورة مطلوبا ويلزمه كون فاعلها كفاعل المقدمة قبل خروجه عن القدرة
مدحا وتاركها كتاركها مذموما وقد مر ان الفاعل قبل الامتناع ممدوح والفاعل فی الترك بالعكس وعلى الثانی فاما ان لا يستحق العقاب الاول خروج للواجب الوجوب
والثانی فاما ان يكون الاستحقاق فی زمان الحج الغير المقدور او فی زمان ترك المقدمة والاول تأخر للمعلول عن العلة والثانی هو المطلوب ومما ذكرنا ظهر ان الوجوه
المتمسك بها على وجوب المقدمة منها ان تركها مستلزم للقبيح فقبيح فلا يجب فعله منها مرادا تدبير عسكر امره بالامور النافعة كذا يامره بالامور المؤدية لها وينهى عن الامور
الموجبة لترك المصلحة واى مصلحة للشيء اشد من توقف المصلحة الذاتية عليه فكون واجبة ومنها انها لا بد منها فی الفعل فيمتنع تركها وممتنع الترك واجب فيجب تعلق
الوجوب بها ومنها ان نكاح المشتبه بالحرام ولبس احد الثوبين المشتبهين ومثل ذلك حرام وليس ذلك الا لوجوب الاجتناب عن المحرم وعما يحتمل ارتكابه ارتكابه
والمقام مقطوع بان تركها يوجب تركه ذو فی الكل انهم ان ارادوا بها ان تركها قبيح عرضا وفعله محبوب عرضا وواجب عرضا بحكم العقل بايجادها الا ان يحصل ذيها
وتركها يوجب ترك المامور به ويستحق الذم فمسلم وان ارادوا القبح الذاتی وترتب العقاب المستقل على العرضی فهو فاسد لما مر من عدم بناء العقلاء والعرف على العقاب
ولا على المحبوبية الذاتية بل حاكمان بعدمها كما عرفت مرارا مع انه مخالف للاصل وقوله بانه يجب تعلق الوجوب بها ان اراد ارادة وجوبها من الامر بذی المقدمة ففاسد
لكفاية العقل لان الحكم لا بد له من دليل ويكفی ادراك العقل اياه ودلالة اللفظ تو تبعی يتوقف على الدليل والدليل مفقود اما بطلان المطابقة والتضمن فواضح واما
الالتزام فلعدم دلالة الكون على السطح على ارادة نصب ذی المقدمة ومقدمته لعدم الانتقال منه الى ارادة ايجاد نصب السلم او ببعض شرائطه وهكذا مقدمة مقدمته وعلى المشد
اثباته سلمنا كونها مرادة لكونها داخلة فی الامر الاصلی لكن من حيث كونه مقدمة لا من حيث هو ولا يستلزم تركها العقاب المستقل عرفا وعقلا كما مر فی القتل وغيره مع
انه مخالف للاصلين بل العرف والعقل على خلافه لما مر وما قاله فی حرمة نكاح المشتبه بالمحارم مع عدم تعيين المحرم مسلم بكون ترك كل من المشتبهات واجبا من باب المقدمة
شرعا وعقلا اعنی تعدد العقاب بتعدد تركها كل ترك افضى الى احتمال ترك ذی المقدمة وعدم امكان تحصيل القطع بالامتثال بدونه كما يجيء فی الشبهة المحصورة
لا ان يكون ترك كلها تركا واحدا لذيها فان بترك كلها كالمقدمات الوجودية يترتب عقاب واحد ومنه ظهر الامر الثالث اعنی عدم الدلالة اللفظية وكونه بحكم العقل فلا
يحتاج الى ذكره وعنوانه واما ما قال ابو الحسن الاشعری بانه لو لم يجب عند الايجاب عقلا لصح التصريح بجواز تركها بعد الامر بها ولا ريب انه بعد الامر بكن لو صرح بجواز
ترك نصب السلم او عدم وجوبه بقوله لا يجب عليك نصبه بعد الجاعل مقتضيا عرفا ان قال منفصلا عن الكلام الاول ويكون كلامه متناقضا ان كان متصلا وهذا يكشف
عن وجوبها عنده مردود بانه لو صرح مقيدا بانها لا تجب ويجوز تركها لذاتها لا يكون تناقضا ولا اجماعا سواء قلنا بدلالة الامر على وجوبها لفظا او عقلا فقط لان وجوبها ح
يكون لاجل التوصل لا لذاتها كما مر ولا تنافی بين الوجوب العرضی وعدم الوجوب الذاتی عرفا وعقلا ولو صرح مطلقا بانها لا تجب او يجوز فالرجوع والتناقض مسلم لكنه
انما يكون لكون سلب الوجوب مطلقا ظاهرا فی سلب الوجوب مطلقا ذاتا وعرضا مع ان الوجوب العرضی لازم بحكم العقل ايضا فيحصل التناقض والرجوع وما قاله صاحب
المعالم بان الجواز والوجوب عقلا للاشعری ان اراد ما ذكرنا بان العقل يدرك الوجوب العرضی هذا حكم الشارع بناء على ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع بلسان العقل اعنی
الوجوب العرضی والمراد بعدم كونه شرعيا هو الشرعی الخاص اعنی اللفظ المطلق اعنی لا يجب لانه مقتضيا نفی الوجوب المطلق ولذا يحصل التناقض والرجوع فصحيح ولا
يرد عليه ما اورده بعض المحققين بان كلما حكم به العقل حكم به الشرع ولا ينفك لانه لم يرد الانفكاك بينهما بل يريد نفی الشرعی الخاص اعنی اللفظ المطلق لا الشرع
المطلق وان كان بلسان العقل من الجهة التی يدركها او اللفظ المقيد بالجهة التی يدركها العقل وان اراد غيره فغير صحيح جزما فان قلت لا زم كلامك فی استحقاق العقاب
لترك ذی المقدمة حكميا كان كما لو ترك المقدمة او حقيقيا كترك الحج فی موسمه وفی الامر بالشیء بانه مقتض للنهی عن الضد العام اعنی الترك المطلق بالدلالة اللفظية هو
وجوب المقدمة بالدلالة اللفظية لان ايجاب ذی المقدمة يقتضی النهی عن تركه لفظا والمراد بالترك هو الاعم من الحكمی والحقيقی مع كونهما مقدورين كما مر الحكم فقط
للزوم عدم العقاب وخروج الواجب عنه كان الترك لو ترك حقيقيا كما مر ولا الحقيقی فقط مقدورا كان او غير مقدور او الاعم اما الاول فالزوم خروج الواجب الوجوب
فی الترك الحكمی لانه فی زمان ترك المقدمة لا يكون له عقاب لعدم كونه حقيقيا كذا فی زمان ذی المقدمة لعدم كونه مقدورا واما الثانی فلبطلان التكليف بما لا يطاق
بناء على كون الامتناع بالاختيار منافيا له واما الاعم فلبطلان الفردين وان الاعم من الحكمی والحقيقی مع كونهما غير مقدورين فللزوم التكليف بما لا يطاق وكذا
فيما كان احدهما مقدورا والاخر غير مقدور للزوم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير المقدور بقی الاعم مع كونهما مقدورين فی زمان بتبديل القدرة بالامتناع
وهو المطلوب ح يكون الامر بالحج نهيا عن تركه فی الحقيقی وترك مقدمته فی الحكمی وكما ان الامر بالشیء نهی عن الضد العام اعنی الترك المطلق بتعميمه فكذا النهی عن الترك المطلق
بتعميمه امر بفعله بتعميمه فيكون امرا بفعل المقدمة فی الحكمی وهو المطلوب واجاب بعض بانه يجوز ان يكون اللفظ دالا على شیء ولا يكون دالا على لازمه لانه وهنا كذلك
لان الامر بفعل المقدمة انما هو لازم للنهی عن تركها وهو لازم للامر بذی المقدمة وفيه ان الامر لو اقتضى النهی عن ترك مقدمته فلا جرم كان فعلها مطلوبا لها باللزوم البين
بالمعنى الاعم والا لم يكن نهيا والحق فی الجواب ان الامر بالحج مثلا نهی عن ضده العام وهو الترك المطلق اعنی القدر المشترك بين التركين وكل منهما فرد له والنهی عن ترك
الحج امر بضده العام وهو ايجاد الحج لا ايجاد مقدمته لانه لا يلزم ان يكون الدال على القدر المشترك دالا على الخصوصية كما فی الضد الخاص لان الامر بالازالة نهی عن تركها المطلق
وهو قد يتحقق بفعل الصلوة وقد يتحقق بالترك سنحا وهو ذاتی النهی عن الترك المطلق ولا يدل على ما يوجب الاضداد الخاصة مع انه لو سلم الدلالة اللفظية فلا
يلزم منه الوجوب الذاتی ولا العقاب المستقل كما مر واما المطلب الثانی فی المقدمة القطعية الغير الواقعية كما لو قطع بانه لو لم يذهب مع هذه الرفقاء لم يمكنه بعده
ادراك الحج ثم اتفق امكانه فالحق انه ايضا واجب بمثل ما ذكرنا اعنی استحقاق العقوبة فی زمان تركها وان اتفق امكان الادراك بعده وذلك للوجه الثانی والثالث
والرابع وعليه اجماع العلماء من كون العقاب على ترك العمل بالمعتقد لا على الواقع المخالف للاعتقاد مع كون حصوله من باب الاتفاق من غير قصد المكلف اما

الدليل الاول فلا يجرى لانه يختار بقاء التكليف ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لفرض امكانه بعد وكذا سائر الوجوه لا يجرى فتدبر وعليه فلو وجد الرفقاء بعد فيجب عليه الحج
لامكانه ثم لو اعتقد عدم امكانه بعده ايض وكون تركه تركا للحج فتركه فكان مستحقا للعقاب ايض لانه ترك الحج ايض باعتقاده وهكذا كلما تعدد ترك الحج والمامور به باعتقاده
يتعدد العقاب **المطلب الثالث** اعنى المقدمة الغير العلمية مع كونه فى الواقع مقدمة كما لو قطع بانه لو ذهب مع هذه الرفقاء يدرك الحج وكان شاكا فى انه لو ترك
فهل يوجد رفقاء اخر ويمكنه بعده ادراكه ام لا فتركه ولم يتمكن منه بعده والحق وجوبها ايض بمثل ما ذكرنا للوجه الاول والثانى اعنى بناء العقلاء على المذمة بل الوجه
والخامس وادلة الاحتياط للقطع بالاشتغال مع الشك فى امكان الامتثال بترك المقدمة المظنونة او المشكوكة والموهومة ما لم يكن الظن من الظنون المعتبرة فيجب تحصيل القطع
بالامتثال كالشك فى المقدمات الداخلية من الشرطية وامثالها والفرق ان فى المقدمات الداخلية يحصل الشك فى انه بدون المشكوك صحيح ام لا وفى المقدمات الخارجية
اصل امكان ايجاده بعد تركه هذا مشكوك والعقل واخبار الاحتياط يقتضى وجوب المقدمة الغير العلمية مع كونها مقدمة فى الواقع واجبة سواء كانت مظنونة او مشكوكة
او موهومة كما لو ظن بانه بتركه يمكنه الادراك وبوجد رفقاء اخر لكن لم يكن ظنا معتبرا يعتنى به واما لو حصل ظن مما كان دليل على اعتباره كما لو حصل من عدلين بان يشهدا
بان يجئ اهل القافلة البلد بعده مثلا فهو معتبر ولا يستحق العقاب بتركه والانتظار وان لم يطابق الواقع **المطلب الرابع** فى المقدمة الغير العلمية مع عدم كونه فى
الواقع مقدمة كالمثال المذكور بانه تركه ووجد رفقاء بعده فالحق ايض وجوبها بمثل ما ذكرنا للوجه الثانى اعنى بناء العقلاء على المذمة على التارك والثالث والرابع
ايض على ما مر والقائل بعدم وجوب المقدمة استدل بوجوه الاول انه لو استلزم ايجاب الشئ ايجاب مقدمته للزم تعقل الموجب لها والا يلزم الامر بالشئ وايجابه من دون شعور
الامر به وهو بديهى البطلان والتالى باطل بالضرورة للزوم ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدماته مطلقا سيما المقدمات الخفية او البعيدة واجاب المحقق الخوانسارى
بان مراده ان كان عدم لزوم ايجاب المقدمة صريحا فلا نزاع معهم وان كان مراده عدم الايجاب مطلقا فالجواب مطلقا واجاب عن الاستدلال بعض اخر بانا لا ندعى ايجابه
مطلقا بل الكلام فى اوامر الله وهو غير ذاهل عن المقدمات واورد بعض بانه يلزم ح القول بالتفصيل ولم يقل به احد فى الاستدلال وكل من الجوابين والايراد على
نظر اما الاستدلال فبانه يتم فى نفى الدلالة اللفظية ولا يستلزم نفى ادراك العقل ايجابه واما الاول فلانه ان اراد من التصريح المطابقة والتضمن وتسليم الالتزامية اللفظية
ايض يحتاج فى ارادته من التفاته به والذهول مناف له وان اراد الاعم مع تسليم الالتزام العقلى ففيه ان مراده نفى الدلالة اللفظية لعدم امكان منع الالتزام العقلى
واما الجواب الثانى فلان الكلام انما هو فى دلالة الامر من حيث هو بحسب فهم العرف من اللفظ سواء كان المتكلم هو الله او غيره وعدم الذهول من الله لا يستلزم ارادته
منه وارادته يصح فيما كان الدال عليها موجودا من الوضع او القرينة والاول منفى هنا لعدم الدلالة ولو التزاما لفظيا بالاصل وعدم تبادرها من نفس الامر وصحة سلب
ارادتها منه والذهول عن المقدمات غالبا والثانى ايض منفى عنه بالاصل مع وجدان انتفائه ومجرد عدم الذهول لم يكن قرينة لارادته من لفظ الامر لجواز الاكتفاء
بادراك العقل اياها ولما الايراد بانه تفصيل لم يقل به احد ففيه منافات التفصيل للوضع من حيث هو وانتفاء القرينة فى ارادة الله من اوامره يكفى لبطلانه ولا
يحتاج الى عدم القول بالفصل فتدبر وعلى فرض تسليم دلالته على الارادة فهو من حيث التوصل والمقدمية لا يوجب حسنا ووجوبا ذاتيا كما مر وبما ذكرنا ظهر الامور
منها بطلان القول بالوجوب الشرعى اعنى الدلالة اللفظية ولو توصليا من باب الالتزام اللفظى بالبين بالمعنى الاخص والاعم ومنها بطلان القول باستلزام الوجوب
الشرعى اعنى اللفظى الوجوب الذاتى والعقاب المستقل ومنها بطلان القول بوجوبها بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل عقلا ومنها بطلان القول بعدم وجوبها لفظا
وعقلا الا اللابدية العقلية وجواز تركها ولو لاجل بها وعدم ترتب استحقاق العقوبة فى زمان ترك المقدمة بقى الكلام فى التفاصيل منها التفصيل بين السبب وغيره
اما بكون ايجاب المسبب ايجابا للسبب كما نسب الى الواقفية وعلم الهدى وقد انه نسبته الى علم الهدى خطاء وهو فاسد لعدم خصوصية فى اقتضائه فى السبب دون غيره لفظا
كان او عقلا اما لفظا فلعدم الانتقال الى المقدمة سببا كان او غيره واما عقلا فللاشتراك فى الوجوب التبعى او بان الامر بالمسبب حقيقة امر بالسبب مجازا استدلالا لعدم كون
المسبب مقدورا ويكون قرينة لارادة السبب مجازا بالمطابقة كما عن بعض كما ورد الامر بالوضوء وامثاله لاجل رفع الحدث وهو ايض باطل اولا بالنقض بالمشروط والمركبات
والكليات وغيره كالامر بالعتق مع كون سببه الصيغة لان الاول مقدور بايجاد الشرط والثانى مقدور بايجاد اجزائه والثالث مقدور بايجاد الافراد والرابع مقدور
بايجاد الصيغة مع ان الامر يتعلق بنفسها لا باسبابها وثانيا بالحل بان المقدور بالواسطة مقدور عرفا وعقلا والايراد عليه بانه لو صح يلزم رفع التكاليف بالمرة
لان لكل سبب لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهى الى الواجب يتعلق امره به ضرورة البطلان مدفوع بان المراد بالسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف
وفصل بعض فيما كان المسبب فعل الغير فامر بالسبب كالاحراق فهو امر باجتماع الخشب وامثاله ثم قال هذا مبنى على ان الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولية حقيقة والا
فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما فى امر الملك امرائه بفتح البلاد وفيه ان امتناع نسبة الفتح او الاحراق الى المخاطب ان كان المقصود بحسب دقة العرف فقد لحظ اجزاء ما يصح
الاستناد فادعيته بانه احرق ثوبه او خشبه او بيته وفتح الامير البلد مع صحة سلبه لدقة السبب منه وان كان اسنادا الى غيره هو له عقلا لان الكلام فى دلالة اللفظ وصرف
اللفظ المتعلق بالمسبب عن ظاهره وحمله على غير ارادة المسبب مجاز محتاج الى القرينة وليس مجرد عدم القدرة بلا واسطة لا يكون دليلا لامتناعه لما مر ولو تعقبه فى الشرع
كما مر والعرف كالعلم حطابانه بايجاد الكليات كاشتراء الحطب والطبخ والحنطة والشعير وامثالها لكن المطلوب طبيعة الحنطية المقابل للمتعدية من دون ملاحظة خصوصيات
الفردية ومنها التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره كما عن ابن حاجب اما عدم الوجوب فى غيره فلما مر واما الوجوب فى الشرط الشرعى فلانه لو لم يجب لجاز تركه ومعه اما ان يكون ايتا بتمام
المامور به ام لا والثانى باطل لكون الفرض وجوب المامور به بدون وجوب الشرط وعلى الاول يلزم عدم توقفه على الشرط وهو ايض خلاف الفرض واجاب المحقق القمى
ره باختيار الثانى وقال عدم اتيان المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصافه وكون ما يستلزم عدم
عدم المامور به واجبا اول الكلام ويجئ ان علة الحرام ليس بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب فى الاستدلال والجواب نظر اما الاول فاولا بالنقض بالشرط العقلى و
العادى والجزء مطلقا والمانع الداخلى وثانيا بالحل وهو ان قوله لو لم يجب الخ ان كان مراده نفى الوجوب الذاتى واللفظى من الامر المتعلق بالمشروط فلا يلزم جوازه مطلقا
لجواز الوجوب اللابدى العقلى فجاز تركه ذاتا لا للتوصل وفى الاتيان بالمشروط دون الشرط غير اتيان بتمام المامور به لانه قيد بشرطه بما دل على الشرطية وقوله بانه الفرض وجوب

الجواب

سبب

المامور به

المامور به بدون شرطه ففيه ان عدم وجوب الشرط ذاتا لا ينافي الوجوب الشرطي المقدمي المفروض عن امره وتقييده بشرطه واما الجواب فلانه من باب عدم اتيان المامور به
بعدم اتيان البعض لان انتفاء القيد يوجب انتفاء المقيد عقلا بل انتفاء وصف منه او صافه ان كان المراد وصف قيد الموصوف به فهو ما ذكرنا من كون عدمه بعدم
اتيان بعض المامور به وان لم يقيد الموصوف به فيكون اتيانه بدونه اتيانا بتمام المامور به وان انتفى عنه وصف من اوصافه فتدبر ومنها التفصيل بين المقدمات التي
ورد الامر به عليحدة كالوضوء وغيره بالوجوب في الاول دون الثاني كما عن المدقق الشيرازي في حاشية العضدي بل نسب اليه نفي الخلاف في وجوب هذا القسم و
يظهر ذلك من المحقق القمي ره ايضا حيث قال الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء ولا ينافي كونه شرطا من قبل الشارع ومامورا به بخطاب عليحدة بل لا مضائقة في ترتب
العقاب على ترك الوضوء من جهة امره وان كان وجوبه غيريا كما هو مدلول لفظ الامر ودليله على عدم وجوب الثاني ما تقدم وعلى وجوب الاول ان الامر يتعلق به صريحا
ومفاده الوجوب بناء على اعتقادهم بكون الامر اللفظي سيما فيما تعلق به صريحا مستلزما للوجوب الذاتي للعقاب ان كان غيريا وفساده قد ظهر لان الامر اذا تعلق
به كاغسلوا الخ فاما ان يكون فيه ما دل على كون المراد منه الوجوب التوصلي كقوله اذا قمتم فاغسلوا الخ او يجب الوضوء في الصلوة او ليشترط فيها الوضوء فلا يوجب
العقاب المستقل لكن المحبوب واحد وهو المشروط المقيد بالشرط وعقابه واحد ان لم يكن قرينة عن الشرطية فظاهره النفسي يوجبه كما العقاب لكنه خارج عن
محل النزاع لان الكلام في الوجوب المقدمي وما ثبت مقدميته ومنها التفصيل بين المقدمات الداخلية كالجزء والخارجية كطي المسافة للحج بالوجوب في الاول دون الثاني
كما نسب الى العلامة انه جعل من فروع المسئلة الصلوة في الدار الغصبي من جهة الكون هو جزء الصلوة وربما نفي الخلاف في الجزء اما الثاني فلما مر واما الاول فلكونه
جزءا او ركنا او شرطا بدخول المقيد وخروج القيد وكل منها جزء للموضوع له فيدل الامر عليه من باب التضمن وفيه ما مر ان المركب كان خارجيا يوجب ارادة المتكلم
اجزاءه في ضمن التركيب من حيث الجزئية كالدار فسلم واما ان لم يكن كذلك بان لم يلتفت المتكلم الى الاجزاء ولم يظهر ارادتها في ضمن التركيب لم يكن لفظيا ولو تضمنيا و
المقام من الثاني اغلب فلم يكن تضمنيا لفظيا بل التزام عقلي تبعا كسائر المقدمات الخارجية مع انه لو سلم الاثمرة له لان ارادة وجوبه ايجاد الجزء من حيث الجزئية لحصول التركيب
لا من حيث هو فلا يوجب الذاتية ولا العقاب المستقل ومنها التفصيل بين مقدمات الواجب المعلوم بالخصوص المعلوم بالاجمال كالشبهة المحصورة بالوجوب في الاول
دون الثاني كما عن بعض منهم المحقق القمي ره اما الاول فلما مر واما الثاني فلاصالة البرائة عن التكليف بالمجمل ولا يجب الاحتراز عنها بمجرد العلم بالواجب او الحرام النفس
الامري فالمسلم منه قبول التكليف اذا كان معلوما بالخصوص قال ره فالذي نمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقي منه بمقدار الحرام بارتكابه الحرام فلا نجوزه كما
سيجيء تحقيقه في اصالة البرائة ومن كلماته يظهر منع مقدمية المشتبهات للحرام النفس الامري المعلوم بالاجمال لانه ينفي التكليف عنه فلا يكون المشتبهات مقدمة للمامور
به وهو فاسد اما الاول فلعدم الدليل على العقاب المستقل على ترك مقدمة الواجب المعلوم بالخصوص لانه تبعي كما مر واما الثاني فلان الخطاب يكفي للاحتراز عن الميتة او البول
المتعلق بنفس الامر ويلزم منه الاجتناب عن الكل او القدر المتيقن من المقيد والاخراج منه هو عدم حصول العلم اصلا واما مع العلم الاجمالي فاخراجه يحتاج الى الدليل واما
البرائة فغير جارية لكونه شكا في الحادث وحمله على العلم بالخصوص مستلزم لنفي التكليف بالمرة وهو بديهي الفساد فالمقدم مثله ويوجب حمل العلم على الاعم ويثبت وجوب الاجتناب
عن الكل مقدمة ويعاضده ادلة الاحتياط وحديث التثليث والعقل والشرع كما سيجيء توضيحه في الشبهة المحصورة في اصالة البرائة ومنها التفصيل بين المقدمات التي كان هو
اتيان المامور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب واحد والاتيان بالظهر والجمعة معا ان اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك قال المحقق القمي ره
لان غير الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات انتهى بل قيل ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة التي مر وغيرها بالوجوب في الاول
وعدمه في غيرها وفيه انه ان اراد من المقدمات التي كان هي اتيان امور الخ المقدمات الوجودية التي ورد الامر بها عليحدة كالصلوة بالجهات الاربعة فهو قول بالتفصيل بين
المقدمات التي ورد الامر بها عليحدة وغيرها وقد مر فساده وان كان المراد المقدمات الوجودية مقابلا للمقدمات التركيبية فهو تفصيل بينهما وهذا التفصيل تحكم محض
لاشتراك الادلة من اصالة البرائة او الاحتياط مع كون الحق الاحتياط ووجوب منهما وجوديا كان او عدميا وقول بعض بتخصيص الوجوب في المشتبهات التي يجب اتيان كل منها
مع النية كالجهات الاربعة مدفوع بان وجوب النية في كلها لاجل كون ذي المقدمة المشتبه مع النية فيجب النية في كل المشتبهات التي اشتبه بينها وما قال المحقق
القمي ره بانه غير الاتيان بالواجب بل هو منصوص ففيه انه من باب الاتيان بالواجب النفس الامري لا الغير لكن الكلام ان اتيان كل منها واجب شرعي اي يوجب العقاب
المستقل او لا بل العقاب على الترك النفس الامري والعقل حاكم بالمذمة على ترك كل منها وكذا على فعل كل منها في المقدمية فيوافق حكم العقل في العقاب المستقل وتعدد
العقاب بحسب ارتكابها او تركها مع حكم الشرع من اوامر الاحتياط وحديث التثليث كما يجيء توضيحه في الشبهة المحصورة **اصل** الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده
ام لا وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات **الاول** ان عنوان هذا البحث بعد عنوان مقدمة الواجب لغو ظاهرا لان ترك الضد يكون من مقدمات فعل الضد وح
يتفرع على الحكم في مقدمة الواجب بانه ان كان واجبا بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل فيكون ترك الضد واجبا وفعله حراما ويلزم الفساد ان كان من العبادات بناء على
التفصيل والا فيثبت النهي التبعي فان قلنا بكونه موجبا للفساد فكذلك والا فلا ويمكن الجواب بالفرق بينهما من وجوه الاول اختصاص المبحث السابق بالمقدمات الوجودية
وهذا بالعدمية وهذا فاسد لاطلاق عنوان السابق من هذه الجهة مع تفاصيلهم من جهات اخر كالسبب وغيره ولاطلاق ادلتهم مع ان الادلة مشتركة الورود ويكفي
لعنوان واحد مع انه لا يناسب تكلماتهم في المبحث من حيث اقتضائه عدم الامر بالضد كما عن بعض ومن حيث اثبات التوقف كما عن بعض او العدم كما عن بعض ومن اثبات الاتحاد
في الحكم في المتلازمين كما عن الكعبي او العدم كما عن الاكثر الثاني ان ما يظهر من السابق كون ترك الضد واجبا بدلالة خطاب ذي المقدمة عليه على فرض القول به ولا يلزم
دلالته على لازم هذا اعني كون فعله منهيا وكان التمسك لهذا الامر اعني دلالته على كون الفعل منهيا عنه بالدلالة اللفظية او العقلية ايضا فاسد لان تكلمهم في هذا المبحث
في اتحاد المتلازمين في الحكم او العدم ينافي ذلك وكذا التكلم في اقتضائه عدم الامر بالضد او العدم مع ان الامر بترك الضد لا يكون تاما الا النهي عن فعله ولا ثمرة بينهما معتدة
بها الثالث كون الكلام في هذا المبحث في الصغرى اعني ان ترك الضد هل يكون من مقدمات فعل الضد ام لا وكذلك العكس وفي المبحث السابق في الكبرى من ان بعد فرض المقدمية
هل تكون واجبة ام لا وهو ايضا فاسد لمنافاته للتكلم في اتحاد المتلازمين في الحكم او العدم ومن حيث اقتضائه عدم الامر بالضد لا مع انه لو كان كذلك لكان الانسب تقديمه

كما سيجيء في الشبهة الغير المحصورة

هذا بناء على ... والعدم وكذا الكلام

ايضا امر لا وهذا صح

على المبحث السابق الرابع ان المقصود من هذا العنوان انه لو تعلق الامر بشئ وفعل المكلف ضده هل يكون فاسدا عقلا او لفظا ام لا فقال بعض بالاول من باب اقتضائه
عدم الامر بالضد او من باب اتحاد المتلازمين اعنى فعل الضد وترك المامور به في الحكم او من باب كون ترك الضد من المقدمات ويكون واجبا وفعله منهيا عنه اما
بالنهى الملزوم للعقاب المستقل او التبعى مع كونه مستلزما للفساد وفيه انه لو كان المقصود لك العنوان على ان الامر بالشئ هل يقتضى فساد الضد لو كان من
العبادات او المعاملات ايضا ام لا والحق ان المقصود ان المامور به لو كان له معاند في الوجود فهل يكون المعاند منهيا عنه من باب اقتضاء الامر النهى عنه من باب
المقدمية عقلا او لفظا او من باب التلازم ولو كان من المباحات بالذات وما يتفرع عليه الفساد في العبادات وفي المعاملات ايضا جاء الكلام فيه فقال بعض
من باب الاول وبعض من باب الثاني وبعض من باب اقتضائه عدم الامر بالضد فنذكر **المقام الاول** في بيان موارد اطلاق الضد الضدان عبارة عن الشيئين
الموجودين الغير المجتمعين في الوجود مع جواز ارتفاعهما وهو قد يطلق ويراد به الضد الخاص لا ريب في كون الاطلاق حقيقيا وقد يطلق ويراد به الضد العام من الكف او
الترك او المنافي مطلقا سواء يتحقق في الترك او فعل الضد والاطلاق على الاول حقيقي لكونه امرا وجوديا وعلى الثاني والثالث مجازا اما بالاستعارة لمشابهته للضد الخاص
في الثاني او بالارسال اما لكونه مجاورا للمعنى الحقيقي اعنى للاضداد الخاصة او من باب اطلاق اللفظ الموضوع للفرد على الكلي والحق الاول لظهور تلك العلاقة ولعدم
كون الثاني مجاورا للمعنى الحقيقي فيما لم يكن فعل ولعدم كون الثاني مجاورا للمعنى الحقيقي فيما لم يكن فعل ولعدم كون الثالث منها من العلائق الصحيحة وقد يطلق ويراد به احد
الاضداد الخاصة الوجودية اما على سبيل العموم الاستغراقي او البدلي وهو ايضا حقيقة لان المراد حقيقة هو الخصوصيات الوجودية فنذكر **المقام الثاني** ان
الامرين اما ان يكونان موسعين او مضيقين او احدهما موسعا والاخر مضيقا وعلى الثاني فاما ان يكون الضيق حاصلا من الزمان او من امر خارج من دون مدخلية
الزمان فيه وعلى التي منها فاما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين قال البعض ان النزاع مختص بما اذا كان احدهما مضيقا والاخر موسعا معللا بانه في صورة الموسعين
لا اشكال في عدم الاقتضاء وفي المضيقين اما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين وعلى الاولين فمع تحقق الاهم يقدم ومع عدمه يتخير وعلى الاخير تقدم
الدنيوي وهو فاسد لان في صورة كون احدهما مضيقا والاخر موسعا لا ريب في وجوب تقديم الاول والكلام في انه بعد كونه مكلفا بشئ في زمان اما المضيق
دون الضد او لاهميته لو فعل ضده في هذا الزمان هل يكون فاسدا بناء على كون الامر به مقتضيا للنهي عن ضده او عدم الامر بضده او لا بل يكون صحيحا بناء
على عدم الاقتضاء على ان القدر المتيقن من حكم العقل في المضيقين مع اهمية احدهما هو امتناع اجتماع التكليفين المضيقين في ان واحد بناء على قبح تكليف
ما لا يطاق ويرتفع هذا برفع التضييق في احدهما ونفي التضيق لا يستلزم نفي سنخ الوجوب والحكم الوضعي اعنى الصحة ولم يكن دليل اخر على الاقتضاء لفسادها توهموا لاثبات
الاقتضاء كما سيجيء وبثبوت الفساد في بعض الموارد من الخارج لا يضر بالمقام لان الكلام انما هو في نفس الامر مع ان اختصاص الثمرة لا يكون منشأ لتخصيص النزاع كما في الامر مع
ان ثمرته تظهر في صورة التجرد عن القرينة والحق ان النزاع انما هو في الامر من حيث هو وذلك لاطلاق عنوانات القوم واطلاق استدلالاتهم من ان ترك الضد من مقدمات
فعل الضد ولم يفصلوا بين ترك الضد الموسع وبين المضيق ولاشتراك الادلة حقيقة ولما يستدل على ان الامر يقتضي النهي عن ضدها والنهي يفيد الفور وكذا الامر ولو
كان الكلام في الامر المضيق يلزم الدور في الاستدلال والقول بعدم التفات المستدل اليه بعيد غايته **المقام الرابع** في ان فعل الضد هل يتوقف على ترك الضد وبالعكس
كما نسب الى الكعبي او لا يتوقف كما نسب الى السلطان والبهائي والكاظمي او يتوقف فعل الضد على ترك الضد عقلا دون العكس كما عليه المشهور اقوال والحق هو الاخير اما الاول
فلان فعل الضد اما ان يكون موقوفا على ترك الضد عقلا ام لا والثاني فاسد لانه لو لم يتوقف فيجوز مع فعله ومع تركه عقلا ويلزم منه تجويز العقل الاجتماع بين الضدين
وهو محال وخلف لان معنى الضد عدم امكان الاجتماع فتعين الاول وهو المطلوب لا يقال فعل المامور به موقوف على ارادته وعدم ارادة ضده وعند تحققه يتحقق ترك
الضد فهما معلولا للارادة وعدم ارادة الضد لانا نقول التوقف عقلي كما عرفت من انه لو لم يتوقف يلزم تجويز العقل اجتماع المتضادين مع انه يجوز ان يكون فعل المامور
به موقوفا على ترك الضد وهو كان موقوفا على عدم ارادته او ارادة فعل المامور به وسيجيء بعض ايرادات اخر عليه في بيان مذهب السلطان والجواب عنه ايضا واما الثاني
فلان ترك الضد يجوز عقلا اجتماعه مع ترك الضد ولا يلزم الخلف لان معناه جواز ارتفاعهما سواء لم يكن هناك فعل اصلا وكان ولكن لم يكن مضادا الفعل
المامور به او كان من الاتفاقيات لا من باب التوقف ولان فعل الضد موقوف على ارادته وعند تحققها يتحقق ترك الضد دون فعل الضد لكونها بالنسبة الى
الاول علة تامة دون الثاني وح يكون ترك الضد مقدما على فعل الضد مستندا الى الصارف ولو كان موقوفا على الفعل الضد يلزم تقدمه وتاخره عنه معا وما
يقال في المقام من ان الجسم لا يخلو من فعل ومعه كيف لا يكون ترك الضد موقوفا على الفعل توضيحه ان المتكلمين بعد اتفاقهم على عدم خلو الجسم عن كونين من الاكوان الاربعة اعني
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون اختلفوا في ان الكون كالسكون الواحد وترك الحرام مثلا من غير تخلل المضاد هل هو متعدد بناء على تجدد الامثال او واحد بناء على
عدمه وعلى الثاني هل هو في البقاء محتاج الى المؤثر ام لا فعلى الاول والثاني يحتاج المعلول في كل ان الى التاثير الحاصل من جانب العلة بدوا واستمرارا سواء كان المعلول
هو ترك المامور به من المكلف وغيره من السكون وامثاله وح يكون ترك الضد من المكلف وبقائه على الترك موقوفا على التاثير من جانب الفاعل بدوا واستمرارا وهو معنى
توقف الترك على الفعل لان التاثير فعل وبقاء المعلول انفعال مدفوع بان على فرض مذهب الثالث كما هو الحق في الفاعل الاعدادي كما في البناء والباني يكون الجسم
خاليا عن الفعل مطلقا وعلى غيره لا يكون الكلام في هذا الفعل اعنى التاثير من الفاعل وفي ترك الحرام هو ابقاء عدم الارادة ولا يلزم منه كون المباح واجبا كما هو محط
استدلالهم كما سيجيء نعم ترك الحرام كالزنا ربما كان موقوفا على الفعل كالخروج من الدار مثلا وفي مثله نقول ايضا لوجوب المقدمي ولا ضير فيه واستدل لمذهب السلطان
بوجوه الاول ان فعل الضد لو كان موقوفا على ترك الضد لكان العكس اولى لكون فعل الضد علة لترك الضد دون العكس فيكون اولى بالتوقف وبعد يلزم
الدور وفيه اولا منع العلية لما عرفت من كون ترك الضد مستندا الى الصارف وعدم ارادته ومعه يتحقق ترك الضد دون فعل الضد فيكون الصارف مستلزما
له دون الفعل وثانيا منع استلزام الاستلزام للتوقف والا يلزم عدم الفرق بين السبب والشرط والجزء والمانع لان عدم الشرط كالطهارة مثلا مستلزم لعدم الصلوة
ولو كان الاستلزام مستلزما للتوقف لكان عدم الصلوة موقوفا على عدم الطهارة ومعنى التوقف انه لو انتفى الموقوف عليه اعنى عدم الطهارة وهو وجودها

لانتفى

على ان الجميع الاضداد وترك الجميع بل فرض التوقف موقوف

لانتفاء الموقوف اعنى عدم الصلوة وهو وجودها فيلزم من وجودها ايض وجودها وهو معنى السببية والتالى باطل فكذا المقدم وثانيا منع لزوم الدور اما فى الشخصيين
بالخصوص فظاهر واما الطبيعتين فكذلك لجواز توقف الطبيعة باعتبار فرد منها كالانسان فى الابن عليها باعتبار فرد اخر اعنى الانسان فى الاب ايض فعل الضد موقوف
على فعل الضد وهو اما ان يكون من الجميع او خارجا عن الجميع او نفس الفعل الاول وعلى الاول يلزم توقف ترك الشئ على فعله وعلى الثانى يلزم ان لا يكون تركا لجميع الاضداد
وهو خلف بعين ما اجيب هو دعوى لانا نقول نختار كونه خارجا ولا يلزم الخلف لجواز ان يكون شئ ضد الضد الماسوى ولا يكون ضد المامور به كالتكلمات الغير الذكرية
بالنسبة للصلوة المضادة للازالة ولا تكون التكلمات داخلة فى جميع اضداد الازالة لعدم كونها ضدا لها حتى يلزم من خروجها الخلف الثانى ان ترك الضد لو لم يكن ولا تكون مضادة للازالة صح
موقوفا على فعل الضد لاجل كونه مستندا الى عدم ارادته او ارادة الضد الاخر فلم يكن فعل الضد ايض موقوفا على ترك الضد لاشتراك العلة لانه ايض مستند الى ارادته
وعدم ارادة ضده وهما علتان تامتان لتحقق الترك ومقتضيان لفعل الضد وح يكون الترك والفعل معلولان لهما ولا يكون احدهما موقوفا على الاخر وفيه ما عرفت الفرق
فى وجه الاستدلال من عدم انفكاك فعل المامور به عن ترك الضد عقلا بخلاف تركه فانه ينفك عن فعل الضد لجواز تركهما معا الثالث انه على فرض تسليم التوقف لا يترتب
عليه فائدة لان الكلام فى وجوب المقدمة انما هو فى المقدمات التى يتفطن اليها المكلف واما غيرها فلا يكون واجبا لقبح التكليف بما لا يطاق ولا ريب ان ترك الاضداد ومنها
ترك الصلوة بالنسبة الى الازالة مثلا يكون من الثانى لان من لم يرد الازالة تركها سواء فعل الصلوة ام لا فلا يلتفت الى مقدميته وح لا يكون واجبا حتى يقال ان فعله حرام و
يكون فاسدا فالتوقف كعدمه ولا فرق بين الترك بالنسبة الى الفعل وبالعكس من حيث الثمرة وقال بعض المحققين واستجيد بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب
عدم التوقف فى نفس الامر والثانى محل النزاع لانه يعنى الاثم الواجب لا مرد الاول لان اللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التى لو فعل الواجب
كان موقوفا عليه والحق التفصيل وفساد اطلاق الكلامين وهو ان المقدمة النفس الامرية الغير المتفطن اليه للمكلف قسمان قسم يكون اتيان ذى المقدمة مستلزما لحصول
المقدمة كالمقدمات العقلية والعادية كترك الصلوة بالنسبة الى الازالة وقسم لا يكون كذلك كالمقدمات الجعلية من الشرط وغيره والاول لا وجه لمنع وجوبه من حيث
ترتب العقاب وتقديم العقاب لسبيل امكان الاتيان للمكلف ولو لم يكن متفطنا وان امكن القول بعدم ترتب الثواب مع عدم التفطن والقصد والثانى يصح منع
وجوبه من حيث الحكم التكليفى لقبح التكليف بما لا يطاق دون الوضعى كالمقدمات الداخلية من الشرط والجزء لعدم مدخلية العلم والجهل فى الحكم الوضعى والمقام من الاول
كما لا يخفى ويرد على الاستدلال اولا منع عدم تفطن المكلف بتوقف الازالة على ترك الضد وامثاله لو كون فعله موجبا لتركها وثانيا بمنع الكلية وثالثا بان عدم التفطن غير مضر
لكون اتيان ذى المقدمة مستلزما لحصول المقدمة اعنى ترك الضد لعدم اشتراط النية فى المقدمات التوصلية وعند الشروع فى الازالة يتحقق ترك الصلوة وهذا لا يوجب عدم
ترتب العقاب على ترك المقدمة اعنى صورة اختيار فعل الضد وان امكن القول بعدم الثواب كما مر الرابع اذا ترك الواجب كالازالة الصارف عنه اعنى عدم ارادته او ارادة ضده فينتفى
الواجب فينتفى وجوبه ومعه لا معنى لوجوب مقدمته ولا يكون ح فعله حراما ولا يكون فاسدا ومعه لا يكون فائدة للتوقف وفيه ان اختيار الترك بالصارف لا يوجب
سلب القدرة عن ذى المقدمة لانها مطلوبة لا بشرط شئ لا بشرط الصارف فالوجوب باق لامكانه بتبديل الصارف بعده ومع بقاء وجوب ذى المقدمة لامكانه يتحقق
القول بوجوب المقدمات المتروكة الباقية على امكان الاتيان بتبديل الارادة وغيرها لا يقال اذا لم تكن المقدمة واجبة بالوجوب الملزوم للعقاب المستقل وكان
وجوبه تبعيا فيكون النهى عن فعله تبعيا فلا تترتب على اثبات التوقف ثمرة اما من حيث العقاب فواضح واما من حيث الفساد فلعدم كون النهى التبعى موجبا للفساد
لانا نقول الثمرة موجودة كما مر فى مقدمة الواجب وهى تحقق استحقاق العقاب او الفسق فى زمان ترك المقدمة لو كان بينه وبين زمان ترك المامور به فاصلة وكذلك
يتحقق فى الضد مع ان القول بعدم كون النهى التبعى موجبا للفساد وان كان حقا كما سيجئ لكنه لا يستلزم نفى القول به مع ان المقصود اثبات التوقف لا اثبات الثمرة
فتدبر ويمكن الاستدلال للكعبى بوجهين الاول ان فعل الضد موقوف على ترك الضد لما مر وترك الضد موقوف على فعل الضد بالاولوية لكون الفعل مستلزما و
سببا للترك دون العكس كما مر ولا يكون دورا كما عرفت ومثله ترك الحرام لانه موقوف على الفعل فالفعل واجب لان الفعل المطلق مشترك بين الافعال ويكون مخيرا فى كل فرد
منها وكل فرد منه واجب بالوجوب التخييرى ويلزم منه عدم وجود مباح وفيه اولا منع التوقف كما مر لجواز ارتفاع الضدين وخلو المكلف عن كل فعل بناء على بقاء الاكوان
وعدم الاحتياج فى البقاء الى المؤثر وح فى ترك الحرام عدم الارادة لامور مقدورة كعدم الميل او المنافرة كالعذرة او الخوف من الله تعالى او لامور غير مقدورة
كعدم الالتفات وانتفاء شرطه او جزئه كزناء العنين او وجود مانع يخاف منه نفسا او عرضا او مالا لان غير المقدور يقام مقام المقدور فى اسقاط التكليف
عن الحرام سيما على القول بان النهى مجرد عدم الفعل بل وكذلك على الكف لانه موقوف على الالتفات واجتماع شرائطه وخلوه من الموانع وكثير المحرمات لا التفات
اليها او لا ميل لها او منافر منها او شرطه منتف ومعه كيف يكف حتى يصح التكليف به والمقصود من التكليف فيه هو العقاب على الفعل واشتراكه مع غيره فى اسقاط
التكليف وعدم العقاب بمجرد الترك لا الكف وان قلنا بكون النهى حقيقة فى الكف لعدم امكانه فى المحرمات المتروكة الغير الملتفت بل التكليف بالكف فيها ربما
تكليف بما لا يطاق سلمنا صحة التكليف بالكف عن الحرام لكنه غير موقوف على الفعل الاخر لجواز حصوله من الخوف مثلا فيكون الكف واجبا لا موجبا للمباحات بل على فرض ومعه
بحث الامتثال والاحتياج فى البقاء الى المؤثر انما هو فى العلل الايجادية لا الاعدادية كالبناء والبانى ومثله ترك الحرام لعدم الالتفات مثلا او لعدم شرطه او
وجود مانعه مع ان الفعل فى ترك الحرام هو ابقاء عدم الارادة وهو معنى الكف وهو موقوف على الالتفات وغيره مما مر وقد عرفت ان ترك كثير من المحرمات لا يمكن الكف
عنه لما مر فكيف يكلف به او بابقاء عدم ارادة لانها معدومة لعدم الالتفات وامثاله فترك الحرام موجود من دون فعل اصلا ولو ابقاء عدم الارادة وهو بديهى فلا
يحتاج الى درج مسئلة بقاء الاكوان وقياس فاعل الايجادى بفاعل الاعدادى لان على فرض التجدد او الاحتياج فى البقاء الى المؤثر يكون الفعل هو التاثير من
جانب الفاعل فى الفعل والسكون والترك مع عدم الالتفات وامثاله لا يتصور القول بوجوب ابقاء عدم الارادة والتاثير من الفاعل حتى يحتاج الى هذه المسئلة
سلمنا لكن يلزم وجوب ابقاء عدم الارادة وهو يلزم وجوب المباحات وثانيا بان ترك الحرام قد يتوقف على فعل خاص موجب لترك الحرام كالخروج من المجلس
المعد للشرب والزنا لبقاء عدم الارادة ولا يتوقف على كل فعل وان كان موجبا للحصول كالاشتغال فى المجلس باللهو واللعب واين هو يلزم وجوب المباحات وعدم

وجود مباح اصلا وثالثا انا لو سلمنا توقف ترك الحرام على الفعل المطلق وهو مشترك الوجود بين الافعال المحرمة والواجبة والمستحبة والمكروهة والمباحة ويلزم منه كون الحرام اما الواجب والمستحب والمكروه والمباح واجبا لا اختصاص بالمباح فما قلت في جوابي فهو جواب لك ورابعا بان على فرض تسليم كون المباحات واجبة لكنه مقدمة نوجوبه عرضي لا ينافي الاباحة الذاتية وكذا الوجوب والحرام وغيرهما الثاني انه ترك المامور به حرام وملازم لفعل الضد فحرام وكذا ترك الحرام واجب وهو ملازم لفعل من الافعال فيكون واجبا لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وهو مشترك بين الافعال ويلزم منه عدم مباح اصلا كما هو مقتضيه اولا ان كان المراد بكون الترك ملازما على سبيل توقف الترك على الفعل فهذا عين دليل الاول وان كان المراد اجتماعهما في الوجود من باب التقارن وغيره فممنوع اولا من جواز ترك الحرام وعدم فعل اصلا وجواز خلو المكلف عن كل فعل وكفاية عدم الارادة لترك الحرام وعلى فرض التسليم هو الكف وبقاء عدم الارادة ثانيا بوجوب المباحات الخ ما ذكرنا وثانيا بانه قد يتوقف على كفعل كالخروج الخاص ولا يلزم كون المباحات واجبة وثالثا بانه قد يلزم مع الفعل الحرام او الواجب الخ ما ذكرنا ورابعا بمنع امتناع اختلاف المتقارنين اللذين يجوز الانفكاك بينهما في الحكم كالمفروض للزوم العمل باطلاق الدليلين وعدم المانع لامكان الامتثالين وهو بديهي كيف ويلزم ان من يذكر الله بلسانه وينظر بالاجنبية في حال ان يكونا محرمين او مستحبين وهكذا وهو بديهي الفساد لا يتعقله من ذي شعور وخامسا يجوز كونه مباحا بالذات وواجبا بالعرض وان كان مراده اجتماعهما في الوجود على سبيل التلازم والاقتضاء بكون الفعل سببا وعلة للترك وفيه اولا ان الترك مستند الى عدم ارادته لا الى الفعل كما مر في جواب سلطان المحققين وثانيا بان الترك لا يكون موقوفا على الفعل حتى يجب لجواز تركهما معا وثالثا بمنع لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم مط توضيحه انهم اختلفوا فيه نسب الى الكعبي لزوم الاتحاد مطلقا ونسب الى صاحب المعالم التفصيل بين الاقتضائي اعني العلية والمعلولية او معلولين لعلة ثالثة وبين الاتفاقي بلزوم الاتحاد في الاول وعدمه في الثاني والحق تفصيل اخر بين التلازم وبين الاحكام توضيحه ان المجتمعين في الوجود اما ان يكون الانفكاك واتيان التكليفين للمكلف ممكنا كمن دخل دار غصب ويمكنه الخروج مع اتيان الصلوة مع الشرائط في الملك المباح وكترك الازالة مع فعل الصلوة الموسع فانه يمكنه الانفكاك باتيان الازالة اولا واتيان الصلوة ثانيا اولا يكون الانفكاك واتيان التكليفين ممكنا كمن كان في دار الغصب مع كون وقت الصلوة مضيقا وعلى الاول يجوز اختلافهما في الحكم مطلقا سواء كان اقتضائيا او اتفاقيا كما مر سواء كان الوجوب والتحريم او غيرهما وذلك للاصل ولوجوب العمل بالدليل ان اقتضى الاختلاف حتى يثبت من تكليف ما لا يطاق وغيره والمفروض انتفاء المانع شرعا وعقلا اما الاول فللفرض واما الثاني فلعدم كونه تكليفا بما لا يطاق وح يجب على المكلف الانفكاك بينهما والجمع بين التكليفين وعلى الثاني فاما ان يكون عدم الامكان ناشيا من نفس المكلف اولا وعلى الثاني لا يجوز الاختلاف بينهما في ثمانية صور من المكسر من ضرب الاحكام الخمسة في احد المتلازمين في الاخر وهو خمسة وعشرون ويجوز في غيرها اما الثمانية فهو وجوب احدهما وحرمة الاخر او كراهته وبالعكس واستحباب احدهما وحرمة الاخر او كراهته وبالعكس اما وجه عدم الجواز ففي الوجوب والتحريم وبالعكس فلقبح التكليف بما لا يطاق واما في غيرها فلعدم امكان الامتثال والجمع بين الفعل الموجب للثواب وبين الترك كذلك واما الجواز في غيرها فلامكان الجمع كالوجوب مع الوجوب والاستحباب والاباحة ولا مانع منه شرعا ولا عقلا وعلى الاول يرجع الى مسئلة الامتناع بالاختيار فان قلنا بانه لا ينافي الاختيار فيجوز مطلقا كالاول وان قلنا بانه ينافي الاختيار يكون على التفصيل كالثاني ومما ذكرنا ظهر فساد ما قال صاحب المعالم من عدم الجواز في الاقتضائي من وجهين الاول انه يجوز فيما كان الانفكاك ممكنا الثاني انه يجوز في غير صور الثمانية مطلقا وظهر فساد قول البعض من الجواز في الاتفاقي مطلقا لانه قد لا يكون الانفكاك ممكنا ومعه لا يجوز الاختلاف فيما ذكرنا ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد قول الكعبي باتحاد المتلازمين في الحكم مط

**المقام الخامس** في الاقوال اما في الضد العام فلا نزاع في اصل الاقتضاء والنزاع انما هو في انه هل يكون من باب العقل او من باب اللفظ وعلى اي منهما هل يكون من باب العينية او التضمنية او الالتزامية واما في الضد الخاص ففيه وجوه الاول في اصل الاقتضاء من كون ترك الضد مقدمة ام لا الثاني في كيفية الاقتضاء من الالتزام اللفظي او العقلي وكيف كان ففي الضد الخاص قول بعدم الاقتضاء مطلقا وهو من السلطان بناء على عدم التوقف على مذهبه اصلا وقول باقتضائه عدم الامر بالضد عقلا او لفظا ايضا وهو للشيخ البهائي ره وبعض اخر وقول باقتضائه النهي عن الضد بناء على كون ترك الضد من مقدمات فعل الضد وح يجيء فيه الاقوال في وجوب المقدمة من اللابدية العقلية المحضة او زائدا عليها من باب الالتزام اللفظي او العقلي الملزوم للعقاب المستقل او ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة

**المقام السادس** في الثمرة وهي على فرض عدم الاقتضاء انه لا يترتب على فعل الضد عقاب ولا فساد واما على قول الشيخ فيترتب الفساد لعدم الامر ويترتب العقاب ايض من باب التشريع واما على فرض اقتضائه النهي العقلي الموجب للعقاب المستقل والفساد او اللفظي على القول باقتضائه الفساد والعقاب المستقل فيترتب الفساد والعقاب الذاتي والتشريعي كما هو الحق لكونه نهيا لفظيا مقدميا فلا واما على فرض الاقتضاء العقلي بترتب العقاب في زمان ترك المقدمة لاجل ترك ذي المقدمة كما هو الحق فلا يترتب عليه العقاب المستقل ولا الفساد نعم يترتب عليه تقديم العقاب ان كان بين اتيان الفعل وزمان ترك المامور به فاصلة وقد يتفرع عليها موارد كثيرة منها تعدد العقاب وعدمه ان اتى بالضد العبادي وترك المامور به فعلى مذهب السلطان والالتزام العقلي التبعي المحض او الموجب لتقديم العقاب فالعقاب واحد لترك المامور به وعلى مذهب الشيخ فالعقابان احدهما الترك المامور به والاخر التشريعي على مذهب من قال بالعقلي او اللفظي الموجب للعقاب المستقل ففيه ثلثة احدها الترك المامور به والثاني لفعل الضد والثالث للتشريع ومنها براءة الذمة الناذر في النذر فلو نذر ناذر في زمان بان من اتى بواجب فعليه كذا واعطاه بمن فعل الضد الواجب العبادي فعلى قول السلطان والالتزام العقلي التبعي المحض او الموجب لتقديم العقاب او اللفظي الغير الموجب للفساد واللفظي الغير الموجب للفساد يكون مبرء دون غيره ومنها مسئلة الظهار فلو قال الرجل لزوجته ظهرك علي كظهر امي ان صليت حراما ففعلت فعل الضد العبادية كتركها المامور به فعلى الالتزام اللفظي الموجب للعقاب المستقل وكذا العقلي الموجب له يصير حراما عليه لارتكابها حراما ان ترك المامور به وفعل الضد وعلى مذهب الشيخ لا يكون حراما لعدم انصرافه الى الحرمة التشريعية الا ان يكون لفظا عاما وعلى غيرهما لا يصير حراما ومنها لزوم الاعادة ان كان له واجب فوري كالموسع في اول الوقت من كان له واجب فوري كالقضاء او ازالة النجاسة عن

المسجد

المسجد او اداء الدين حال الامكان مع المطالبة او الكسوف المضيقين وامثاله واولى بصدده كاليومية فى سعة فعلى مذهب القائلين بالفساد يجب اعادتها اداء و
قضاء وعلى غيره لكن على فرض القول باقتضاء الامر بالشئ فساد ضده لا القول باقتضاء الامر بالشئ فساد ضده القول بفساد الموسع مط فاسد لان الحكم بالاقتضاء
انما كان لاجل التناقض لولا الاقتضاء اعنى حرمة فعل الضد ووجوبه وجواز ترك المضيق وعدمه فلا بد من القول باقتضائه عدم الامر بالضد والنهى عنه او من با
الاتحاد فى المتلازمين وهو يوجب الحكم بارتفاع احد الامرين وهو اعم من ارتفاع الفور او الموسع فالحكم بفساد الموسع مط فاسد بل قد يكون الدليل على الفور قطعيا
كالاجماع على وجوب كون الموسع ظنيا ولو من حيث الدلالة وفيه يحكم بفساد الموسع فى اول الوقت وقد يكون الامر بالعكس معان كان الفور تعدد مطلوبيا فيحكم
بارتفاع فوريته ويبقى الامر بالطبيعة موسعا ويكون كالموسع يصح كل لعدم التعارض بين الموسعين وان كان مضيقا ووحدة مطلوبيا فيحكم بارتفاع اصل
الامر وفوريته ولا يلزم فساد المضيق دون الموسع وان كانا ظنيين فمع ترجيح دليل الفور يكون كالاول ومع ترجيح دليل الموسع يكون كالثانى ومع عدم الترجيح يحصل
الشك فى ان المرتفع فى اول الوقت هل هو الموسع حتى يكون الموسع فاسدا فى اول الوقت ويجب تاخير الموسع وتقديم المضيق او هو المضيق حتى يكون المضيق فاسدا و
يتخير فى تقديم الموسع وتاخيره ولما كان التكليف ثابتا مع الشك بين المتباينين يجب الاحتياط وتحصيل القطع بالامتثال انما هو بالجمع اعنى تقديم المضيق وتاخير الموسع مع
الجمع بين الدليلين والتصرف فى الدلالة اعنى تقييد الموسع وهو اولى ومتعين من الطرح اعنى طرح دليل المضيق ولا يجرى اصالة البراءة اما بالنسبة الى الموسع فللقطع
بالتكليف مع الشك فى جواز تقديمه وحصول الامتثال به واما بالنسبة الى المضيق فللقطع بالتكليف مع الشك فى التكليف به فى اول الوقت من انه المضيق او جواز تقديم
الموسع واما القطعيين فلا يمكن للتناقض الذى من الباطل عند العقل قطعا بقى الكلام فى المضيقين والفوريين وفيه لا بد من الحكم بارتفاع احدهما وان قلنا بعدم
الاقتضاء لامتناع التكليف بما لا يطاق وح ان كان احدهما قطعيا او ارجح فيتعين اخذه فان عمل به فصحيح وح تعلق به يجب اتيان المرجوح المتروك ان كان تعدد امطلوبيا
لبقاء تكليف الطبيعة وان كان وحدة مطلوبية فيتفرع على مسئلة القضاء وان لم يعمل بالراجح بل تركه واتى بالمرجوح فان كان تعدد امطلوبيا فصحيح لكونه فردا من الطبيعة
المطلقة وان كان وحدة لا يكون صحيحا بمعنى موافقة الامر لارتفاع امره واما الصحة بمعنى اتيان المحبوب فحاصلة ويجب عليه اتيان الراجح المامور به الذى تركه ان كان تعدد
مطلوبيا لبقاء تكليف الطبيعة المطلقة وان كان وحدة مطلوبية فيتفرع على مسئلة القضاء واما ان لم يجد الترجيح فيكون مخيرا لعدم امكان الجمع والطرح والترجيح
وح ما اختاره واتى به صحيح اما على فرض التعدد فواضح لكونه فردا من الطبيعة المطلقة واما على فرض الوحدة لاتيانه المامور به الظاهرى لعدم امكان غيره واما ما تركه
فان كان تعدد امطلوبيا فيجب اتيانه لبقاء تكليف الطبيعة وان كان وحدة فيتفرع على مسئلة القضاء هذا فيما علم التعدد والوحدة واما فى صورة الشك فى
التعدد والوحدة واصالة البراءة عن زيادة التكليف يقتضى الوحدة سواء كان الشك فيهما او فى احدهما هذا على فرض عدم كونه مسببا لاجتماع المضيقين بسوء
اختياره والا يتفرع على مسئلة الامتناع بالاختيار **المقام التاسع** فى الاصل اما السلطانية فلا يكون مخالفا للاصل اصلا واما الالتزام العقلى التبعى المحض
فمخالف للاصل واما القول بالدلالة اللفظية التضمنية او الالتزامية المحضة او الموجب لتقديم العقاب فمثل ما مر واما اللزوم اللفظى الموجب للعقاب المستقل والفساد
او العقلى المعنوى الموجب لهما فمخالف لاصول اربعة الاول اصالة التوقيفية اعنى اصالة عدم حكم العقل به الثانى اصالة عدم استحقاق العقاب المستقل اللازم منه
الثالث اصالة عدم استحقاق العقاب التشريعى اللازم منه الرابع اصالة اطلاق الامر وصحة الضد لو اتى به المكلف لانه على هذا المذهب يلزمه القول بالفساد وتقييد
الامر والاصل عدم التقييد واما قول الشيخ فمخالف للاصل من وجوه ثلثة الاول الاصل التوقيفى لاصالة عدم الاقتضاء الثانى اصالة عدم استحقاق العقاب
التشريعى اللازم منه الثالث اصالة اطلاق الامر لان على هذا المذهب يلزمه تقييد الاطلاق والاصل عدمه فالاصل اولا مع السلطانية وثانيا مع الالتزام التبعى
وثالثا مع الشيخ **المقام الثامن** فى اصل المطلب يقع الكلام فيه فى مطلبين الاول فى الضد العام استدل القائل بالعينية بانه لو كان مغايرا للمامور به لكان اما
مثلا او مخالفا او ضدا لان الغيرين اما ان يكونا مشتركين فى تمام الحقيقة كزيد وعمرو او لا يكون كك وعلى الثانى اما ان يجتمع احدهما مع ضد الاخر اولا والاول
هو الاول والثانى هو الثانى والثالث هو الثالث والتالى باطل لان الامر مع النهى عن الضد العام لا يكونان مشتركين فى تمام الحقيقة لافتراقهما فى الفصل من
كون الامر طلب الفعل والنهى طلب الترك فلا يكونان متماثلين ولا يكونان متضادين لعدم انفكاكهما والا لم يكن الوجوب وجوبا ولا يكونان متخالفين لعدم اجتماعهما
مع ضد الاخر لان قوله تحرك يكون ضده العام لا تترك الحركة اعنى فعل الحركة وضده السكون فلو جمع الاول معه يلزم اجتماع المتضادين والجواب اولا ان المتخالفين
لا ينحصر بما ذكر لعدم الدليل بل هو قسمان قسم يكون ضدهما واحدا كالالتفات والقدرة بالنسبة الى النوم وقسم لا يكون ضد احدهما ضد الاخر كالسفاهة والشجاعة
بالنسبة الى الفطانة فان الثانى مخالف للاول وضد الاول الفطانة وتجتمع معها الشجاعة فتدبر وثانيا بان المراد بالعينية اما الاتحاد فى الذهن والخارج كالاسد
والغضنفر واما الاتحاد فى الخارج كالانسان والناطق واما الاتحاد فى المال كالكاتب وابن اخت خالتك كما انا فى المصداق واحد واما التلازم فى الوجود الخارجى
الاول فاسد لما عرفت من اختلافهما فى الفصل واما غيره فلا اطلاق العينية عليه فاسد وثانيا بان احد المتحدين فى الوجود الخارجى واحد المتلازمين منه واحد المتحدين
فى المال لا يدل على الاخر واستدل القائل بالجزئية بان الوجوب مركب من الاباحة المطلقة والرجحان المطلق والمنع من النقيض والاخير هو الضد العام هو جزء له فيكون
دالا عليه بالتضمن وفيه ما عرفت ان الجزء التحليلى لا يستلزم الجزء اللفظى بكون الملحوظ عند الواضع فى الوضع هو المركب من حيث التركيب بل قد يكون الملحوظ
فى نظر الواضع هو البسيط من غير التفات بكونه مركبا من الاجزاء ولكن العقل يدرك مركبا ويثبت له اجزاء وهو تضمن عقلى لا لفظى كالماء المركب من العناصر الاربعة
ولا ريب ان الواضع حين الوضع لا يكون ملحوظه من الطلب الحتمى هو حيثية التركيب كالانكبين ولبس كك لان المتبادر ليس الا شيئا بسيطا وهو الطلب الحتمى نعم بعد الالتفات
الى الوجوب المنع من النقيض والجزم باللزوم ينتقل الى كونه مراده هو عدم الرضا بالترك والا لم يكن الوجوب وجوبا بل ربما ينتقل المخاطب اليه من دون تصور الملزوم
اللازم وكيف كان يكون الامر دالا عليه بالالتزام البين بالمعنى الاعم فى الاكثر وبالمعنى الاخص فى بعض المقامات ولكونه لفظيا لو قال المتكلم افعل ثم قال رضيت
بالترك يفهم الرجوع عرفا ولولا الدلالة اللفظية لما كان وجه لفهم الرجوع فما نسب الى السيد المرتضى ره من القول بالاقتضاء العقلى دون اللفظى ان كان مراده ان

التوضيح وأما الوجه فى تقديم الفعل فيخالف للأصل الأصيل لانتفاء ... كلام الفعل ... بحسب الاجماع على وجوبه ... النهى ... الضيق اول ... مع

نبد تصور الطرفين لا يحصل الجزم بارادة المتكلم اياه فيتضح ما ذكرنا وان كان مراده انه لا يسمى لفظا ففيه ان المراد باللفظ هو ما يكون للفظ الا على ارادة المتكلم
وان كان الحاكم بذلك العقل لانه قد يحكم بلا واسطة وقد يحكم مع الواسطة مع انه لا مشاحة في الاصطلاح **المطلب الثاني** في الضد الخاص يمكن الاستدلال على
فساده من وجوه الاول من باب على كون الامر بالشيء مقتضيا لعدم الامر بالضد عقلا بوجوه الاول ان للمضيق يقتضي عدم جواز تركه في الزمان المخصوص والامر
الدال على التوسعة اما ان يكون سعته ثابتا في هذا الزمان من جانب الامر ام لا وعلى الاول يكون فعله من جانب الامر في هذا الزمان فيكون جواز فعله في هذا
الزمان مستلزما لجواز ترك المضيق في هذا الزمان وهو تناقض عقلا فيلزم من الامرين التناقض وهو وان كان خفيا لكنه معتبر في كلام الحكيم وهو باطل وتعين الثاني
وهو المطلوب فيه ان الامر الدال على التوسعة دال على كون المطلوب نفس الطبيعة من غير تقييد بزمان لكون الزمان والمكان وامثالهما خارجا عن اصل المطلوب
بل هو ظرف ومقدمة لحصول الطبيعة المحبوبة وبعد تعلق الامر بنفس الطبيعة يلزمه الحكم الوضعي اعني حصولها في اي زمان ومنه هذا الزمان ومعنى التجويز فيه التخيير
من حيث المقدمية وفيه انه لو فعل يحصل الطبيعة لا انه فعل في هذا الزمان لا بقي بعد طلب الطبيعة فاما ان يكون مكلفا باتيانها في المقدمات اعني اجزاء الزمان مخيرا
بينها حتى بالنسبة الى هذا الجزء او بالنسبة الى غير هذا الجزء والثاني هو المطلوب والاول مستلزم للتجويز ويوجب التناقض لانا نقول اولا ان المقدمات لم يتعلق
بها القصد بل ولا الالتفات كما مر في مقدمة الواجب لان العقل يدرك انه لو اتى فيه المكلف بتحصيل الطبيعة وعلى فرض تسليم تعلق القصد نختار اولا تعلق القصد
المقدمي بل نفرض تعلق النهي من هذا الجزء فلا يستلزم نفي الحكم الوضعي اعني كونه موجبا لحصول الطبيعة لو اختاره المكلف بسوء اختياره وثانيا نختار التخيير حتى بالنسبة
الى هذا الجزء ويكون مرجعه الى ان الطبيعة مطلوبة وانت في اتيانها من حيث هذه الطبيعة مخير في اتيانها في هذه الاجزاء ولو اتيت بها في هذا الجزء الامتثال بها حاصل
لكن يعاقب من حيث كونه موجبا لترك المطلوب الاخر اعني المضيق لا من حيث هذه الطبيعة الموسعة والترخيص حاصل من هذه الجهة لا من جهة الامر المضيق حتى يلزم
التناقض بل لا منافاة ولو فرض كون الوجوب بعينه تعبديا لانه دال على المحبوبية العرضية من حيث هذا الامر الموسع ومبغوضية الترك العرضية من جهة كونه موجبا لترك
المضيق ولا منافاة ولا يلزم قبح على الامر لكون الوجوب الترخيص تخييريا ويمكن للمكلف اتيان التكليفين باختيار المضيق وللاثم الموسع فلا دليل على تقييده لا من العقل
ولا من الشرع بل في المضيقين يكون هذا الجزء من الزمان الثاني ان ترك الضد انما يكون من مقدمات فعل المامور به كما مر والامر بالموسع يجوز ترك المقدمة اعني ترك
ترك الفعل وهو نفس الفعل وقد مر في مقدمة الواجب انه لا يصح التصريح من الامر بجواز ترك المقدمة لكونه مستلزما للتناقض عرفا او الرجوع والجواب عنه قد ظهر من
السابق ومر في مقدمة الواجب ان التجويز انما يكون من جهة امر اخر لا من جهة المضيق ويدركه العقل ويطابقه الشرع ولو حصل التكلم بلفظ دال عليه بانه يجوز من
هذه الجهة لا من جهة الامر الاخر بل لا تفعل من هذه الجهة لم يكن تناقضا ولا رجوعا نعم لو كان بلفظ مطلق لما يفهم منه الجواز من جميع الجهات مع كونه من جهة الموسع
غير مجوز يحصل التناقض او الرجوع الثالث انه لو لم يقتض لجاز الدخول في الموسع وبعد دخوله يجتمع الفوريين اعني لزوم الاتمام لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم و
لزوم الازالة ويرجع الامر الى لزوم الاتمام وكون القطع حراما او لزوم الاتمام حراما والامتثال غير ممكن ناش من المكلف والامتناع بالاختيار ينافي الاختيار ولو
صدر ما وح لابد من الحكم بارتفاع احد الامرين ويلزم من عدم الاقتضاء ثبوت الاقتضاء وهو فاسد مع انه يثبت المطلوب وان كان بعد الدخول والجواب عنه اولا
انه اخص من المدعى لعدم تماميته في العبادات الغير الملتئمة كقرائة القران وامثالها وثانيا بان ما زعم من ثبوت المطلوب فاسد لان على فرض القول بالاقتضاء
يلزم القول بفساد الموسع او لا مطلقا سواء دخل فيه ام لا وسواء كان الترجيح مع قوله لا تبطلوا ام لا واما على فرض القول بعدم الاقتضاء فلا يلزم ذلك لانه
يصح الدخول وبعد الدخول ان قلنا بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو صدر وقلنا الصحة بالنسبة الى كل منهما باقية ولو قلنا بالمنافاة فان كان
الترجيح مع لا تبطلوا فاتمام الصلوة صحيح للامر بالاتمام وان كان الترجيح مع المضيق فاتمام الصلوة ايضا صحيح لان المرتفع هو التضييق الناشي من لا تبطلوا لا سنخ
الامر بالموسع كقوله اقم الصلوة الخ وحرمة الاتمام ح عرضي لكونه موجبا لترك المضيق لا لذاته وهو يجتمع مع المحبوبية الذاتية وان لم يجد الترجيح فيتخير في الاتمام و
الابطال والشروع في المضيق وعلى اختيار الاول الظاهر عدم لزوم اعادتها لما مر من كون الظاهر ارتفاع التضييق لا سنخ الامر بقي الكلام في ان الترجيح من حيث هو هل
يكون مع لا تبطلوا او مع المضيق والظاهر الاول لكون النسبة عموما من وجه ويكون بناء العرف على الاتمام بعد الدخول في الماهيات الملتئمة ولكونه قطعي الصدور
ان كان المعارض ظنيا والثاني مقدم على المطلق ان كان المعارض مطلقا الرابع انه لو لم يقتض عدم الامر بالضد فيجوز اتيان الضد ومن مقدماته عدم ارادة المامور
به ومقدمة الواجب واجبة فيكون واجبا وهو علة لترك المامور به وعلة الحرام حرام فيكون حراما ويلزم منه اجتماع الوجوب والحرمة في واحد شخصي وهو فاسد وفيه
انه ذو جهتين والوجوب مقدمي تخييري ويمكن للمكلف الجمع بين التكليفين ولا يكون دليل على فساده وربما يستدل على انه لو لم يقتض عدم الامر بالضد يلزم التكليف
بما لا يطاق فالحق في المقام عدم الاقتضاء العقلي وكذلك اللفظي لاصالة الاطلاق واصالة التوقيفية واصالة عدم الحرمة التشريعية ولم يكن دليل على الاقتضاء
اما العقل فلما مر واما اللفظ فعدم المطابقة والتضمن واضح واما الالتزام فلعدم الانتقال الى الضد كيف بعدم الامر به وكذا الالتزام العقلي التبعي لجواز الانفكاك
وجواز الامر بالشيء والامر بضده معا هذا هو بالنسبة الى القائلين بكون الامر مقتضيا لعدم الامر بالضد الثاني من باب كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن
الضد عقلا بوجوه الاول ان ترك الضد يكون من مقدمات فعل المامور به عقلا ومقدمة الواجب واجبة ويكون فعله حراما فلو فعل يترتب العقاب والفساد
ايضا لو كان من العبادات والجواب عنه اولا منع كونه مقدمة على مذهب السلطان وثانيا بانه ان اراد بالوجوب العقلي الملزوم للعقاب المستقل فممنوع للاصل وعدم
الدليل عليه كما مر في مقدمة الواجب وان اراد منه الوجوب العقلي التبعي الغير الملزوم للعقاب المستقل فهو مسلم لكن ح ان اراد بالحرمة الحرمة الذاتية فممنوع لان النهي
ناش من الوجوب التبعي وكيف يصير حراما ذاتيا وان اراد منها الحرمة التبعية فهي مسلمة لكنها لا تكون منافيا للمحبوبية الذاتية الناشئة من الامر حتى تكون صارفا
للامر واجاب صاحب المعالم بوجوه الاول منع وجوب المقدمة الغير السببية وفيه اولا منع الفرق كما مر في مقدمة الواجب وثانيا عليه منع الوجوب الزائد على المقدمة
واما الوجوب اللابدي فلا يمكن منعه والا لم يكن مقدمة ومع تمام الاستدلال الان يجاب بكون وجوبه عرضيا فهو عرضي يجتمع مع الوجوب الذاتي وهو يجيء

لعدم كون النهي لاجل ذاته ومبغوضية هذا الفعل ذاتا بل لاجل كونه موجبا لترك المضيق ولا ينافي المحبوبية العرضية من حيث كونه مقدمة لحصول الموسع مع

وكون الاتمام م

[illegible]

دلوعلى الوجوب الزائد على اللابدية لانه لو يقل ايضا بالوجوب الذاتي في المقدمة الثاني مما يستفاد من كلامه ان وجوبها على فرض تسليمه توصلي وعليه انه في
التعبدي كذلك ان قلنا باختلاف الجهة والا فلا الثالث ما حاصل مفاده ان ترك الضد من المقدمات ووجوبها على فرض التسليم لما كان توصليا ينبغي اختصاصه
بحالة الامكان ولا ريب انه مع وجود الصارف عن فعل المامور به اعني عدم ارادة المامور به او ارادة ضده لا يمكن التوصل به ويكون الترك مستندا به ولا دخل لفعل
الضد في تركه فلا معنى لوجوب هذه المقدمة وفيه اولا ان وجوب المامور به لا يكون بشرط الصارف ووجوب المقدمة يدور مدار امكان المكلف
وهو موجود لامكانه تبديل عدم الارادة بالارادة كتكليف الكفار بالفروع فتدبر وثانيا بانه لو لم يكن فعل الضد حراما لجاز الدخول فيه وبعد الدخول تبديل
عدم الداعي بالداعي كما مر وح يتمكن من المامور به من حيث عدم الداعي يمنعه الفعل اعني اتمام الصلوة كما مر فتدبر الثاني ان فعل الضد ملزوم لترك المامور به فيكون
حراما لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وفيه ان الانفكاك والجمع بين التكليفين ممكن للمكلف ومعه لا يكون دليل على عدم الجواز وح يجوز ان يكون واجبا
ذاتيا وحراما عرضيا واجاب صاحب المعالم بان ترك المامور به مستند الى الصارف وعدم الداعي وهما مستمران مع الاضداد الخاصة فيكون من باب التقارن
لا الاقتضاء وفيه انه قد لا يستمر وينحصر الترك بالفعل كما لو دخل في الصلوة وندم فلا ريب ان الترك ح مستند الى فعل الضد شرعا اعني اتمام الصلوة وما كان
ايضا التلازم انما هو من باب الاتفاق لا من باب الاقتضاء ويجوز الاختلاف فيهما وهو فاسد لما عرفت من انه قد يكون من الثاني ولانه على فرض كونه من باب الاقتضاء
يجوز الاختلاف فيه لانه فيما لا يمكن الانفكاك للمكلف فيه وهنا ممكن باتيان المامور به ثم ضده وفي الاتفاق قد لا يجوز الاختلاف فيه ايضا وهو فيما لا يمكن
للمكلف الانفكاك والجمع بين التكليفين فلا فرق بين الاقتضائي والاتفاقي الثالث انه لو لم يقتض النهي عن الضد يجوز للمكلف الدخول فيه ومن مقدماته
عدم ارادة المامور به ويكون واجبا لوجوب المقدمة وهو علة لترك المامور به هو حرام وعلة الحرام حرام ويلزم منه اجتماع الوجوب والحرمة في شخص واحد اجاب
عنه صاحب المعالم اولا بان الحرمة مسلمة لكون عدم الارادة سببا بالنسبة الى ترك المامور ولا يكون واجبا لعدم كونه سببا لفعل الضد وفيه ان تسليم حرمة عدم
الارادة يستلزم تسليم وجوب الارادة والا لم تتحقق الحرمة ولا ريب ان الارادة لم تكن سببا لتحقق المامور به وح يلزمه القول بوجوب المقدمة الغير السببي لعدم الفرق
بين الارادة وغيرها ومنه عدم الارادة لفعل الضد ويلزم منه الاجتماع المذكور واجاب ثانيا بان وجوبه توصلي وعليه انه لو امكن الجمع بين التكليفين كما في المقام للمكلف مع
لكون الواجب تخييريا فلا فرق في الجواز بين التعبدي والتوصلي والحق في الجواب هو اختلاف الجهتين وامكان الجمع للمكلف سيما مع كونه توصليا واحتج من قال بالدلالة
اللفظية ان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا الا الكف عن فعل المامور به او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم
بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لا نهي عنه وفيه ان الذم انما هو على انه لم يفعل وان كان بسبب عدم الارادة وعدم الميل سلمنا لكن نقول الذم انما هو على الكف ولا كلام
فيه سلمنا كون الذم على فعل الضد لكن لا لاجل كونه موجبا لترك المامور به لا لاجل نفسه ولا ضير فيه ويمكن الاستدلال ايضا بانهم يذمون من اتى بالضد وهو دليل على
حرمته وفيه ان بناء العقلاء انما هو لاجل كونه موجبا لترك المامور به لا لاجل نفسه ويمكن الاستدلال ايضا بان المولى لو قال لعبده اشتر اللحم لا يفهمون العرف منه
الا وجوب ترك ضده وحرمة فعله وفيه اولا منع فهم العرف منه الا وجوب ترك ضده وحرمة فعله وفيه اولا منع فهم العرف ذلك وثانيا سلمنا كون الخطاب اللفظي دالا على الوجوب
وارادة الشارع تركه لكنه لا يستفاد منه الوجوب النفسي بل غايته الوجوب المقدمي العرضي وهو لا يكون ملزوما للعقاب المستقل كما مر في مقدمة الواجب ولا الفساد لعدم منافاة
حرمة العرضية مع الوجوب الذاتي المستفاد من نفس الامر ولا يكون ضارا فالحق عدم اقتضاء الامر النهي عن الضد الموجب للعقاب والفساد لاصالة البراءة والاطلاق والتوسعة
بقي الكلام بالنسبة الى الثالث من باب التلازم بان فعل الضد سبب او ملزوم لترك المامور به الحرام والمتلازمان لابد ان يكونا متحدين في الحكم فيكون فعل الضد حراما كما مر
في استدلال الكعبي على عدم مباح اصلا والجواب عنه قد عرفت فراجع **اصل** في الواجب التخييري اعلم ان المامور به بجهات ينقسم من جهة الى العيني والتخييري لان
المامور به لو كان محبوبا ومطلوبا بلا بدل مطلقا اي سواء حصل الاتيان بغيره ام لا يسمى بالواجب العيني ولو كان مع البدل يسمى بالتخييري ولا خلاف ولا اشكال في وقوع
الواجب التخييري بين الامرين فصاعدا والاشكال والخلاف انما هو في المامور به فيه فذهب اصحابنا والمعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل يعني ان المامور به هو كل واحد
من الخصوصيات لكن لا يكون طلبه مطلقا بل بدلا وعلى هذا فلا يجب الاتيان بالجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وعلى فرض الاخلال بالجميع فيكون العقاب على واحد وذهب
الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة منها القول بانه هو الجميع يسقط بفعل البعض وعلى هذا المذهب يتعدد العقاب على حسب تعدد الواجب
المخير لو لم يحصل الاتيان بالبعض ومنها انه معين عند الله لكنه يسقط بها بفعل العبد وهما ايضا من المعتزلة ومنها ما تبرا كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر
وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وهذا الاخير احتمالات اربعة الاول ان الله تعالى جعل الحكم في حق كل واحد على اختياره
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني ان الله تعالى جعل الحكم الخاص في حقه واختاره من باب محض الاتفاق الثالث ان الله تعالى لما كان عالما باختيار المكلف جعل لكل
حكما موافقا لما يختاره اختيارا فعليا الرابع كذلك لكن بحسب الاختيار الملكي يعني انه لو اختار يختار هذا الاخير سواء تحقق الاختيار ام لا وعلى الثالث يلزم عدم التكليف
وعدم العقاب للعصيان لمن لم يختر شيئا ولم يفعل والمراد منهم هو الاحتمال الاخير الذي تبرء كل منه ونسب الى الاخر لبداهة فساد ما سواه وكيف كان فما سوى القولين الاولين
فساده ظاهر لمخالفته الاصل والاعتبار وظاهر اللفظ والاجماع كالاول والثاني منها او لمخالفته للعقل والاجماع وظاهر اللفظ كالاخير واما القسمة الاربعة فعلى الكلام
في القولين الاولين والثمرة بينهما تظهر في النية بناء على القول بشرطية نية الوجه فعلى مذهب الامامية يجب النية لنفس الخصوصية وعلى مذهب الاشاعرة يجب النية لاحد
الامرين وكانت الخصوصية من باب المقدمة وربما جعل بعض ثمرة اخرى وهو انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية يتعلق وجوب الشارع بها بنفسها فبرء لو اتى
بخصال الكفارة الثلث على مذهب الامامية بخلاف الاشاعرة لان الخطاب لم يتعلق بها بل تعلق بالمفهوم الكلي وهو واحد منها او لان المتبادر من الوجوب هو العيني
اما وضعيا او اطلاقيا فلا يبرء فالمثمر ثمرة لتلك فلا يبرء على مذهب الامامية ايضا وثانيا بان المتبادر منه هو بقاء الوجوب حين الاتيان ولا ريب ان الواجب التخييري
بعد حصول فعل البعض يسقط التخيير عن الاخر نعم هو ثمرة ان نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية بنفسه يتعلق به الخطاب الشرعي الاصلي سواء بقي وجوبه حين الاتيان

في الواجب التخييري

ام لا مع القول بعدم وجوب المقدمة لفظا والحق هو مذهب الامامية لانهما من حيث الاصل الاعتبارى وان كانا متساويين الا ان ظاهر اللفظ مع الامامية لان
الظاهر من قوله اعتق رقبة هو كون المطلوب نفس الخصوصية وعدم كفاية الغير وبعد انضمام قوله او اطعام عشرة مساكين يحصل التنافى بينه وبين عدم كفاية
الغير ويرفعه لا قوائيته فيبقى الخصوصية سليمة عن المعارض وهو المطلوب وقال الاشاعرة ان كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء منهما واذا جاز تعلق
الامر بواحد منهم كما هو محقق ومستقيم فالنص ليظاهره عليه وفيه مع كون وضع او لاحد الشيئين مبهما المتبادر خلافه لما عرفت من ان الظاهر من قوله
اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين كون المطلوب هو نفس الخصوصية لكن لا مطلقا بل مع البدل وحاصله كفاية احد الخصوصيتين ولا يتبادر كون
المحبوب هو الكلى المنتزع من غير مدخلية الخصوصية فندبر ويتوجه هنا اشكال لان الاول ان على مذهب الاشاعرة يكون الواجب هو الكلى والوجوب فيه عينى
ولا معنى للقول بالتخيير فيه للزوم التخيير بين الوجوب وعدمه وهو ناسد كما فى ساير العينيات فما وجه الفرق فى تسمية بعضها عينيا وبعضها تخييريا والجواب
عنه ان التخيير يكون فى الافراد لا فى نفس الكلى ووجه الفرق ان التخيير هنا فى الافراد مقدمة على مذهب الاشعرى لفظى بخلاف ساير العينيات فانه عقلى وتظهر الثمرة
فى التعارض والترجيح والتدريج يكون المراد من العينية والتخييرية من حيث المستفاد من لفظ الشارع والتخيير فى التخييرى يستفاد من اللفظ بعد تعلق الخطاب
بالخصوصيات بدلا وفى العينيات يكون التخيير من باب العقل وكذا الكلى هنا امر منتزع لا اصل له اصلا بخلافه فى العينيات وكذا افرادها الكلى هنا تابع لامر الشارع
سواء اتفقوا فى الحقيقة او اختلفوا فيها بخلافها ثمة فانه تابع لانه اجرى بحث الكلى من المتفقين فى الحقيقة من حيث حكم العقل به فتدبر الثانى انه على مذهب صاحب المعالم
من كون متعلق الاوامر هو الافراد مع قوله فى الواجب التخييرى بكون المامور به هو الخصوصيات لم يبق فرق لكون الكل واجبا تخييريا فما وجه الفرق فى تسمية بعضها
بالعينى وبعضها بالتخييرى والجواب ان الفرق موجود وان كان التخيير فى الموردين من جانب الشارع لان الحاكم بالتخيير هنا هو العقل بواسطة الشرع بخلاف ثمة
فانه يدركه العقل بواسطة العقل لان اللفظ ظاهر قد يتعلق فيها بنفس الكلى فتدبر وكذا الفرق الاخر موجود هنا وهو ظاهر بقى الكلام فى مطلبين الاول ان بعض
الافراد قد يكون ابعد من البعض ومعه قد يكونان مختلفين فى الحقيقة كالامر بالصلوة فانه يمكن الامتثال بغير مثقال من الذهب والفضة وامثاله وقد يكونان متفقين
فى الحقيقة مختلفين فى الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام فى المواطن الاربعة والاربعين والخمسين فى بعض منزوحات البئر والستة والخمسة فى ضرب التاديب واختلفوا فى
امكان التخيير بين الزايد والناقص منه على اقوال ثالثها التفصيل بين التدريجى والدفعى بالجواز فى الثانى دون الاول ورابعها التفصيل بين التخيير الشرعى والعقلى
بالجواز فى الاول دون الثانى وخامسها التفصيل بين التعبدى مما كان مشروطا بالنية والتوصلى مما لم يكن مشروطا بها وتظهر الثمرة فى موارد منها بعد فعل الناقص
فيما نوى الزايد ولا فعلى فرض عدم الجواز لا يجوز الاكتفاء بالاقل لانه مع ترجيح الاقل يجب اتيان الاقل ثانيا لعدم تعلق النية به وكون المنوى غير مامور به ومع ترجيح الاكثر
لا يجوز الاقل مطلقا لكونه غير مامور به بخلاف فرض الجواز فانه فيما نوى الاكثر ويكفى ما حصل من الاقل فى التوصليات مطلقا وفى التعبديات فيما ثبت جواز العدول
الى الناقص والاقل بل يجب الاتمام فيها ومنها انه على فرض عدم الجواز لا بد من اخذ الاقل او الاكثر بالترجيح ان كان وطرح الاخر ومع العدم يحمل ويجب الرجوع
الى الاصول وعلى فرض الجواز يكون الامر باقيا على ظاهره ولا تعارض ومنها انه على فرض الجواز يكون المركب من الزايد والناقص احد الواجب التخييرى ولا ينافى
ورود الامر الاستحبابى به ذاتا كالمسح بالثلث وعلى فرض العدم لا يكون الاكثر احد افراد الواجب التخييرى على فرض ترجيح الاقل بل الواجب هو الاقل والاكثر مستحب
ذاتا او مباح او حرام او مكروه لو فاجا خر وعلى فرض ترجيح الاكثر يكون المركب واجبا عينيا ينافى ورود الامر الاستحبابى به ومنها انه لو فعل الزايد فعلى فرض الجواز
لا يحتاج الى تعيين فيما نوى المركب من الزايد والناقص يكون صحيحا من غير ارتكاب التشريع وكذا على فرض عدم الجواز لو رجح الاكثر ونواه واما لو رجح الاقل
فلا بد من تعلق النية بالاقل الموجود فى الزايد لا بالتركيب وح ونية المركب يكون تشريعا واثما بالنسبة الى الزايد يكون المانى به مشتملا على الواجب والحرام لو كان
الاتيان دفعيا وح يفسد العبادة لعدم تعلق النية الاصلية بالاقل ولو قلنا بعدم اشتراط النية فى العبادة يرجع الى مسئلة اجتماع الامر والنهى فلو لم
يجوزه ولو فى النهى التشريعى يكون فاسدا او لو جوزناه فيفسد العبادة من جهة اخرى وهو عدم تعيين المامور به الا ان يقول بعدم اشتراط التعيين ايضا ولو
نوى الاقل فى الاكثر فقد يفسد من الجهة الاخيرة الا ان يقول بعدم اشتراط تعيين المامور به كما لو مسح مجموع مقدم الراس لا بنية كون المجموع واجبا
بل بنية كون الواجب بعضها فيه بما يسمى مسحا ولم يعينه بل ولو كان تدريجيا فعلى فرض اشتراط التعيين تكون العبادة فاسدة واستدل من نفاه
مطلقا اما فى التخيير الشرعى فبان الاقل اما ان يكون كافيا ام لا وعلى الاول فلا معنى لوجوب الزايد وعلى الثانى فلا معنى لكفاية الاقل وبان الزايد يجوز
تركه بلا بدل وكلما هو كان فهو مستحب فكذا ذلك واجيب عن الاول بان الاقل كان ان قصد لا بشرط او بشرط لا واما ان قصد بشرط شئ اعنى كونه فى الاكثر
فلا يكفى لكونه ح جزء مما نوى وهو مغاير لما كان لنية المكلف مدخلية فى اصل حصول المامور به كما فى التخيير بين التعبدية والا كالتوصليات كغسل الثوب
بالماء مرة او مرتين فلا وعن الثانى بان الاقل بدل من المجموع وفيه انه يصح لو كانا ماهيتين مختلفين ولو باختيار المكلف ونيته واما مع العدم فلا ودخل
لهذا الكلام كما لا يخفى وسيجئ تحقيق ابطال الدليلين والجواب معا واما فى العقلى فبان الثانى ح التخيير الشرعى بان المطلوب هو نفس الطبيعة واللازم بالمقدمة الملزوم
وهو ما يكفى لتحصله وهو الاقل واختيار المكلف الزايد لا يوجب جوبه بل الواجب هو الاقل الموجود فيه كما لو قال اعتق فاعتق الاكثر دفعة واحدة بقوله انتم احرار
لوجه الله فالواجب فيه احدها لا كلها واحتج من قال بالجواز مطلقا اما فى التخيير الشرعى فبانه يجوز ان يكون الزايد والناقص مختلفين فى نظر الشارع ولو من حيث اختيار
المكلف ونيته ومعه يكون الناقص فى الزايد غير الناقص من حيث هو والاول لا يكفى عن الثانى ومعه يكون اختياره الاقل بدلا عن مجموع الاكثر ولا يرد
انه يجوز ترك الزايد بلا بدل لانه لا يكون واجبا واما فى التخيير العقلى فبان الاقل كما يكون منشأ لحصول الطبيعة فكذا الزايد واحتج المفصل بالجواز فى الدفعى بما قلنا فى
الشرعى بجواز الاختلاف بنظر الشارع وفى العقلى بان الاكثر ايضا منشأ لحصول الطبيعة وبعدم الجواز فى التدريجى بان الاقل بعد حصوله ولو فى ضمن اختيار الاكثر
يحصل الطبيعة ويسقط الامر ومعه لا وجه لوجوب الزايد واحتج المفصل بين الشرعى والعقلى فى الاول بما مر فى التخيير الشرعى وفى الثانى بان ايجاد الفرد لايجاد الكلى

انما هو

فيما هو من باب اللابدية وهو انما في الاقل لا في الاكثر وهو في العقلي مسلم واما في الشرعي فبالنية فيما كان النية شرطا له والحق ان الزايد والناقص لو كانا مختلفين في الحقيقة كدرهم من الذهب والفضة فيجي بلا اشكال واما لو كانا متفقين بحسب النظر والظاهر فهو على اقسام لان الواجب اما ان يكون من التوصليات او من التعبديات
وعلى اي منهما فاما ان يكون التخيير شرعيا كقوله انزح لموت الانسان سبعين او ثمانين او عقليا كقوله فامسح مقدم راسك وهو مطلق ويمكن ايجاده بقدر الاصبع والثلث وعلى اي منهما فاما ان يكون حصول الاكثر دفعيا كقوله انتم احرار لوجه الله او غسل الثوب بالماء الكثير دفعة او نزح الثمانين دفعة او يكون تدريجيا وعلى
الثاني فاما ان يكون بحسب العرف فعلا واحدا كالمسح بقدر الثلث حيث يقولون انه مسح واحد لا اثنان الناقص والزايد او يكون فعلين كغسل الثوب مرتين وعلى
اي منهما فاما ان يكون الزايد والناقص متباطنين بمعنى ان على فرض وجوب الزايد لا يكون باتيان الاقل وترك الزايد كافيا في الامتثال لا الاقل وذلك كالمسح او غيرهما متباطنين
كعتق عبد مع ترك الزايد اما الواجبات التوصلية اما في الدفعي والتدريجي فلا يجوز مط وذلك كالتخيير بين غسل الثوب مرة او مرتين وذلك لانه لو اراد المرتين فبعد
حصول المرة يكون التطهير حاصلا والا لزم اما عدم كفاية الاقل مط او مع شرط اختيار الاكثر ونيته وعلى الثاني يلزم ان يكون للنية مدخلية في حصول التطهير
وكلاهما خلاف الفرض ومعه يجوز ترك الزايد بلا بدل ولو مع بقاء نية الاكثر وكلما كان كك فهو مستحب لا يرد ح الايراد ان على الاستدلال الذين من جانب المانع
كما مر والاستدلال لان تامان بلا اشكال وكك الكلام في الدفعي كاختيار الماء الكثير لغسل الثوب فان الاقل لو يكفي للتطهير فلا معنى لوجوب الزايد ولو مع اختيار الزايد
بقصد مدخلية النية فيه ولو لم يكف فلا معنى لوجوبه والاكتفاء به ولو متفردا ومثله التخيير العقلي لان ايجاد الفرد لا يجاد الكلي من باب اللابدية وهو في الاقل لا في الاكثر
وان اختار الاكثر لان اختيار الزايد لا يوجب وجوبه لان النية كانت شرطا فيه فلو نوى الاكثر وجوبا فتشريع يجيء فيه ما ذكرناه من لزوم كون الماتي به مشتملا
على المامور به والمنهي عنه في الدفع وفي التدريج لزوم عدم تعيين المامور به ونيته فلو نوى في المسح تحصيل الطبيعة بالثلث ومسح فبعد حصول البعض فهل يحصل
الطبيعة بالثلث ومسح فبعد حصول البعض فهل يحصل الطبيعة ولو لم يرده ويجوز له ترك الزايد كما عن بعض من كون وجوب الافراد توصلية لا تاثير للنية فيها او
الطبيعة قد حصلت بفعل البعض او لا كما عن صاحب الحدائق حيث قال بعدم الجواز فالمعول وفيه ان العدول موقوف على الدليل والاصل عدمه مع ان طبيعة المسح المامور بها
من التعبديات وايجاد الفرد قلة وكثرة ان كان المقصود كونه منشأ لحصول الطبيعة المامور بها فصحيح وان قصد كون هذا الفرد الخاص مامورا به من الاقل الى الاكثر
فلم يكن مامورا به سيما فيما قصد الاكثر اولا وبعد فعل الناقص اراد الاكتفاء به لعدم تعلق النية به اصلا ولا يكفي نية الطبيعة في ضمن الاكثر وحده فالبعض
اخر من عدم تعلق النية بالبعض وهو الحق لان نية الثلث مغاير للطبيعة من حيث هي ولم يتعلق النية بها على الفرض نعم لو فرض كون نيته كون الثلث منشأ لحصول
الطبيعة المامور بها فهو صحيح واما الواجبات التعبدية كالتخيير بين القصر والاتمام وبين التسبيحة الواحدة والثلثة فالحق الجواز وذلك لان نية الاقل المنوي من حيث هو
او بشرط لا غير الاقل المنوي في ضمن الزايد لان النية في الاول متعلقة بالاقل اصلا وفي الثاني متعلق به تبعا لكونه جزء من الزايد ومعه لو نوى الزايد فبعد اتيان
الناقص لا يجوز ترك الزايد والاكتفاء بهذا الناقص لعدم تعلق النية به اصلا وهو مناط فيه لا النية التبعية الا ان يثبت جواز العدول بصرف النية الى الناقص
بعد فعله واما مع عدم الثبوت فلا يكفي لان النية بعد الفعل غير مؤثرة في الامتثال وبما ذكرنا ظهر ان الناقص المنوي لا بشرط مغاير للناقص المنوي بشرط شيء
وفي ضمن الشيء وح يكون الناقصين بالنية مهيتين مختلفتين وان كانا بحسب النظر متفقين في الحقيقة فقد يرى ثم فيما قلنا بعدم الجواز يكون الترجيح من حيث
هو مع الاقل وينفي الوجوب عن الزايد ويحمل الاكثر على الاستحباب واكمل الافراد لو ورد امر به كالتخيير الشرعي لكونه جمعا بين الدليلين بخلاف ترجيح الاكثر فانه مستلزم
لطرح الاقل بخلاف التخيير العقلي فانه لم يرد فيه امر بالناقص او بالزايد بل تعلق بالكلي والقدر المتيقن من باب اللابدية في ايجاد الكلي هو الناقص ومعه يكون اتيان
الزايد من باب انه فعل من الافعال او لاشتماله على الوجوب وعلى فرض عدم الترجيح مع الاقل في التخيير الشرعي يتساقطان ويكون المرجع هو الاصل والاصل مع الاقل
في غير الارتباطي لاصالة البراءة من الزايد ومع الاكثر في الارتباطي لاصالة الاحتياط ثم فيما كان الواجب هو الاقل والاتي بالاكثر من باب اشتماله على الواجب او كونه
محصلا له واذا بان ان عين الواجب قلنا بعدم اشتراط التعيين اذا كان مما لا يشترط فيه التعيين وعلى الاخيرين في مقام الثمرة كما لو نذر اعطاء درهم بالمعتق
الصائب بعين الواجب بالقرعة ويعطي بالصائب وهو الذي كان متقدما وجبا بنذر او كفارة وامثالها لا بالتبرعي فانه ليس بصائب واما لو فعل الجميع دفعيا
بقصد الوجوب فتشريع بالنسبة الى الزايد هل يجزي الاقل ام لا والحق الاول فيما لا يشترط فيه نية التقرب وان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي اما في
التدريجي فواضح لعدم الاجتماع واما في الدفعي فلاطلاق الامر وعدم شمول الدليل للنهي التشريعي اما فيما يشترط فيه نية التقرب فلا لان النية لم يتعلق
بالمامور به وهو الاقل اصلا والنية التبعية لا تكفي **المطلب الرابع** في الاصل اما الاصل العملي فحيث لم يكن دليل على تعيين العينية او التخييرية
في بعض المقامات يقتضي العينية كما لو دار الامر بين تقليد الاعلم الموجود والتخيير بينه وبين غيره فاصالة الاشتغال تقتضي العينية وكما فيما تعلق الامر
او لا بامور وشك في انه على سبيل العينية او التخييرية فبفعل بعضها يحصل الشك في بقاء التكليف في الباقي وارتفاعه والاستصحاب يقتضي العينية وفي بعض
المقامات يقتضي التخيير كالتساوي بين المجتهدين فالمقلد مخير في تقليدهما بما شاء ثم صار احدهما اعلم فيحصل الشك في بقاء التخيير وارتفاعه وتعيين الاعلم
والاستصحاب يقتضي بقاء التخيير واما الاصل اللفظي اعني الوجوب في الامر هل يكون موضوعا للطلب الالزامي المطلق سواء كان عينيا او تخييريا او يختص بالعينية
والحق الاختصاص وذلك للامارات منها التبادر ومنها غلبة الاستعمال ومنها حصول التكرار لو نصب القرينة بعد الامر على ارادة العينية ومنها حصول النقض
بعد نصب القرينة على ارادة التخيير بعد قوله امرتك بذلك او هذا واجب ومنها ان الوجوب في الواجب التخييري مشروط حقيقة لكون وجوب كل واحد من الخصال
مشروطا بعدم حصول اتيان غيره او عدم اختيار غيره ومع كون الامر في الواجب المشروط مجازا لا يتوجه ان وجود الشرط لا يصح سلب الوجوب وهو يكشف
عن الحقيقة لانا نقول لا يكون الكلام في مصداق الواجب المشروط بل الكلام في اصل مفهوم الوجوب المشروط اعني الطلب مشروطا بشيء وان كان الوجوب
في صورة تحقق الشرط ووجود الشرط منجزا وحقيقة وتنجز الوجوب لا يستلزم نفي الاشتراط في اصل المفهوم بل هو مع تحقق الشرط ايضا مشروط ولا ريب في

صحة سلب الامر والوجوب عن المشروط وعدم صحة التسلب عن المصداق بعد تحقق الشرط انما هو لاجل تنجزه لا من حيث انه واجب مشروط فتدبر ويمكن الاستدلال لاثبات الوضع للاعم ببعض الامارات منها الاصل ومنها عدم صحة سلب الواجب عن افراد الواجب التخييري ومنها دخوله في العموم لانه لو قال المولى اعط زيدا بمن اتى بواجب له واجب كان نحلة ريب في شموله لمن اتى بالواجب التخييري وكذا لو قال يجب النية في كل الواجبات فلا ريب في دخول الواجب التخييري ولو كان معنى مجازا له فلا وجه لدخوله عند عدم القرينة ومنها ان المتبادر من قوله لا يجب هذا هو سلب الوجوب مطلقا ولولا الاعم لكان المسلوب الوجوب العيني فقط ولا ريب ان هذه الامارات تكون اقوى مما ذكرنا في اثبات الحقيقة في العيني والمجازية في التخييري وعلى فرض عدم الترجيح معها لم يكن الامر بالعكس ويكون اولوية الاشتراك المعنوي سليمة عن المعارض اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستدلال بالوجوه المذكورة فاسد اما الاول فلعدم قابليته للمعارضة مع الوجوه التي ذكرنا واما الثاني فلان كل واحد من الواجبات له جهتان جهة تخييرية وجهة عينية ومعنى الاولى ان المكلف مختار في اختيار كل واحد من الخصوصيات وترك الاخر منها ولم يكن كل واحد منها واجبا بخصوصه لا بشرط ومعنى الثانية ان المكلف لا يجوز له الاخلال بالجميع الا يلزم تجويز ترك اصل الواجب المردد بينها وهذه الجهة سارية في كل من الخصوصيات ولا يختص بالبعض دون البعض والا يلزم التحكم ومن الجهة الاولى يصح سلب الوجوب لجواز ان يقال ان هذا بخصوصه لم يكن واجبا ومن الجهة الثانية اعني من حيث كونه احد الافراد الذي يحصل به الواجب لا يصح السلب ولا يلزم صحة السلب والا يلزم صحة السلب في كلها لبطلان التحكم ومعه يلزم نفي وجوب العيني المردد في البين بالمرة نظيره استعمال المشترك مع فقد القرينة فانه لا يصح سلبه عن محتملاته ومعانيه مع ان المراد واحد منها واما الثالث فلان الدخول في العموم انما هو من جهة اصل وجوبه ولو باتيان واحد الخصوصيات لان الوجوب يتعين في الفرد الخاص الذي ياتيه المكلف واما الرابع فاولا بان المتبادر هو نفي الوجوب العيني وعدم الحكم بالنفي في التخييري انما هو من باب عدم الاقتضاء لا من باب الالتزام اللفظ ولذا لو قال بعده هذا احد افراد الواجب لم يحصل التعارض وثانيا بان الوجوب التخييري لما كان مستلزما العينية كما ذكرنا والمتبادر من السلب ان كان هو سلب العينية لكنه مطلقا سواء كان بنفسه او من حيث اشتماله على العينية **اصل** في الواجب الكفائي اعلم ان الواجب من حيث المكلف ينقسم الى العيني والكفائي لان خصوصيته ذات المكلف او ذوات المكلفين ان كانت هي المناط في التكليف اعني في ترتب العقاب على فرض الترك منه مطلقا سواء حصل اتيانه من الغير ام لا او يكون مشروطا بما اذا لم يحصل من الغير والاول يسمى بالواجب العيني والثاني بالكفائي بان كان المقصود حصول هذا الفعل سواء حصل من جميعهم او من بعضهم كالجهاد حفظا لبيضة الاسلام وامثاله وح لما كان المقصود حصول هذا الفعل فلو اوجب على بعض معين يلزم التحكم ولو لم يوجب على المكلفين لم يتحقق الغرض اصلا فاوجب على الجميع لا مطلقا بل انه لم يحصل الاتيان من الغير والفرق بينه وبين الواجبات التوصلية سيما فيما لم يكن القصد والاختيار شرطا كالتطهير ان الواجبات التوصلية قد تكون عينية بمعنى كون المكلف معينا ولا يكون على غيره واجبا كاداء الدين وتطهير الثوب والبدن من النجاسات لاجل الصلوة لكن لو حصل من الغير يكفي اما لو تركه ولم يحصل منه ولا من غيره يعاقب هو لا غيره بخلاف الكفائي فانه بالترك يعاقب الجميع والكلام فيه في مقامات **الاول** في ان استعمال الوجوب في الوجوب الكفائي هل يكون حقيقة او مجازا او الحق الثاني لما مر في الواجب التخييري والتمسك بالاصل وعدم صحة التسلب عن كل مكلف ودخوله في العموم في سياق النفي لاثبات الاعم من العيني والكفائي فاسد بعين ما مر في الواجب التخييري الا ان الكلام ثمة من حيث المامور به وهنا من حيث المكلف ومما ذكرنا ظهر ان الاصل اللفظي مقتضاه الوجوب العيني واما الاصل الاعتباري في موارد الشك في العينية والكفائية حيث لم يكن دليل بعينه فيختلف ففي بعض المقامات يقتضي الكفائية كما لو تعلق ببعض لا طلاعهم دون بعض مقام شرط التكليف منه ثم حصل الشرط له بعد حصول الفعل من البعض الاول لو اجد للشرط فلو قلنا بالعينية يجب على ذلك البعض اتيانه ولو قلنا بالكفائية لم يكن واجبا على ذلك البعض فيكون التكليف بذلك البعض مشكوكا والاصل برائة ذمته منه وفي بعض المقامات يقتضي العينية كما لو تعلق التكليف بالكل لوجدان الشرط لهم ثم حصل الفعل من البعض ولم يحصل من البعض الاخر فلو قلنا بالكفائية يرتفع التكليف عن ذلك البعض ايضا ولو قلنا بالعينية يكون التكليف في حق ذلك البعض باقيا ومقتضى الاستصحاب بقائه ووجوب اتيانه من ذلك البعض وح لو لم يكن اجماع مركب في البين يحكم بالتفصيل ولا يضر مخالفته احدهما للواقع كالمتولد من الكلب والشاة لكون الاصل مثبتا للحكم الظاهري في مقام الجهل ولو ثبت الاجماع المركب يحصل التعارض بين الاستصحاب واصالة البرائة ويحكم بالعينية لتقديم الاستصحاب على اصالة البرائة كما حقق في محله **المقام الثاني** في ان المكلف في الواجب الكفائي هو الجميع لكن لا مطلقا بل يكون مشروطا بعدم حصول الفعل من البعض كما عرفت لنا على تعلقه بالجميع انهم لو تركوه لذموا بالترك واستحق كل واحد منهم العقاب المستقل ولنا على كونه مشروطا لا مطلقا انه لو حصل الاتيان من الغير لم يبق الوجوب على الاخر ولا يستحق العقاب اتفاقا وقال البعض بتعلقه بالبعض الغير المعين حجة القول الاول انه لو وجب معينا على كل واحد كان اسقاطه عن الباقي رفعا للطلب بعد تحققه ويكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط وفيه ان سقوط الامر قد يكون لاجل عدم المقتضي كانتفاء الشرط كما في المقام وهو لا يسمى نسخا ولا يكون مفتقرا الى خطاب جديد ويرد عليه اولا انه لو تعلق بالمجموع فاللازم القول بالعقاب الواحد على المجموع على فرض عدم حصول الفعل وثانيا بانه لو تعلق بالمجموع فلا معنى للقول بسقوطه بعد حصول الفعل عن البعض لعدم حصول المجموع الذي هو موضوع التكليف وح دفعه نسخ يفتقر الى الدليل الخ بما اورد علينا والجواب هو الجواب عنه وثالثا بانه لو تعلق بالمجموع فاللازم عدم جواز نيته كل من المكلفين مستقلا بل يجب النية على كل من حيث كونه جزء المجموع حجة القول الثاني امور الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه ما عرفت من انه مشروط ولا يكون مطلقا ويرد عليه انه لو تعلق بالبعض الغير المعين فلا معنى للقول بالعقاب على واحد من الخصوصيات بعد تعلق التكليف بها وكذا لا معنى للقول بوجوب النية على كل من حيث كونه مكلفا الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم في جانب المامور به اتفاقا كما مر في الواجب التخييري فكذلك يجوز بواحد مبهم من حيث المكلف والجواب عنه انه لو كان الكلام في الجواز العقلي فعلى فرض تسليمه لا يستلزم الوقوع في الاصل فكيف بالفرع الا ان يدل الدليل عليه والمفروض انتفائه والقياس باطل سيما في اللغات الثالث قوله تعم فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين الخ والجواب عنه انه بيان لما يسقط به الوجوب مع ان اشتغال الجميع يوجب الاختلال **المقام الثالث** في ان المسقط للوجوب عن البعض هل هو الاقدام

بقع مع

في من حيث الحرج وفي البعض لنفسهم

والشروع

والشروع او العلم بان الشارع يبقى ويتم او العلم بانه فعل مقتضيا لاستصحابه هو الاخير لكن الحق انه لا يخرج من صور لان الواجب اما ان يكون مضيقا كازالة النجاسة
من المسجد او يكون موسعا وعلى الاول فاما ان يحصل العلم بان في اعانته مدخلية في حصول الفعل معجلا او يحصل القطع بالعدم او يكون محل الشك وعلى
الاول والثالث يبقى الوجوب لمن تعلق به ويتعلق لمن لم يتعلق به لفقد انه الشرط ان وجد الشرط كعدم اطلاعه مثلا ثم اطلع وذلك للاستصحاب وعدم الدليل
على رفعه وعلى الثاني فاما ان يحصل العلم العقلي او الشرعي او العادي بان الفعل يحصل منه لانه يبقى ويفعل او لا يحصل العلم بذلك وعلى الثاني يبقى التكليف
للاستصحاب وعدم الدليل على رفعه وعلى الاول يرتفع اللزوم لظهور الاجماع بل الاجماع ولان المقصود هو حصول الفعل والمفروض انه يحصل وهل يصح منه
الشروع او لا والحق الاول في التوصليات مطلقا وهو ظاهر واما في التعبديات كصلوة الميت فلان استصحاب الكفائية يقتضي الجواز لان مقتضى الوجوب
الكفائي شيئان احدهما وجوب الاتيان وكان معاقبا على تركه والثاني جهة الكفائية بمعنى انه ان فعل كان صحيحا والاول قد ارتفع والثاني يبقى بالاصل هذا
فيما حصل العلم بذلك بسبق الغير في الاتمام فلا اشكال وكذا مع العلم لانا لا ابطال بعد الشروع حرام بالاية وظهور الاجماع وحرمته يستلزم الامر بالاتمام فلا
يكون الاتمام تبرعيا وحراما فلا يرد ان الاتمام حرام لفرض حصول الفعل فيجب ترك الشروع من باب المقدمة ويتوقف وعلى ما قلنا بالجواز لو شرع فهل يجب
للشارع السابق ترك العمل والحق انه في التوصليات لو علم بان هذا الشارع يفعل مع عدم مدخلية اعانته هذا لحصول الفعل معجلا فالحق الجواز لما مر ومع
عدمه لا يجوز لاستصحاب اللزوم واما في التعبديات كصلوة الميت فلانه يحرم ابطال العمل هذا في الواجب المضيق ومما ذكرنا ظهر الكلام في الواجب الموسع هذا فيما
شرع بعض المكلفين واما قبل الشروع فمع عدم العلم بان الغير يشرع ويتم لا يكون الوجوب عنه ساقطا للاستصحاب وبطلان الحكم واما مع العلم مع كون
الواجب مضيقا فمع عدم علمه بعدم مدخلية اعانته في حصول الفعل معجلا لا يسقط عنه الوجوب ايضا واما مع العلم بالعدم او كون الواجب موسعا فلا
يجب عليه الاقدام الان لو علما الكفائية فيبقى مطلقا توصليا كان او تعبديا الان المانع في السابق كان تحقق الشروع من بعض والمفروض هنا عدمه وفي النية
ينوي الوجوب بلا اشكال بقي الكلام بعد حصول الواجب بعضهم فان علم صحته ولو بالعلم الشرعي الحاصل من الاسباب كفعل المسلم والشهادة وامثالها فيسقط
الوجوب عنه بلا اشكال واما مع عدم العلم ولو شرعا او العلم بالفساد فلا يسقط للاستصحاب **اصل** في الموسع والمضيق اعلم ان الامر بالنسبة الى الزمان اما ان
يكون مطلقا او مقيدا وعلى الثاني فاما ان يكون الزمان مساويا للفعل بخصوصه واجزاء بمعنى كون تاخيره عنه موجبا للعقاب او الفساد كالصوم واما ان يكون
زائدا له بخصوصه واجزاء كالصلوة اليومية على مذهب المشهور او مساويا له بخصوصه وزائدا اجزاء كالحج فان تاخيره عن السنة الاستطاعة يوجب العقاب وصح في الثانية
والاول يسمى مطلقا وغير محدود كصلوة الزلزلة والنذر المطلق وغيره من الاقسام يسمى موقتا ومقيدا فالاول منها يسمى مضيقا بالمعنى الاخص والفور
التعبيدي والثاني منها يسمى بالموسع بالمعنى الاخص والثالث منها يسمى بالفور التعددي المطلوب احدهما الطبيعة المقيدة التي يلزمها العقاب على التاخير وثانيهما
المطلقة التي يلزمها الصحة في زمان المتاخر وهو فرد من المضيق بالمعنى الاعم وهو ما يكون في التاخير عقاب سواء كان اتيانه في المتاخر عنه صحيحا كالحج او لا كالمضيق
بالمعنى الاخص وكذا فرد من الموسع بالمعنى الاعم وهو ما يكون التاخير مجزيا سواء كان موجبا للعقاب كالحج او لا كالموسع بالمعنى الاخص واما نقصان الزمان عن الفعل فلا يجوز
لبطلان التكليف بالايطاق حتى على مذهب الاشاعرة لان كلامهم في الجواز فيما كان عدم القدرة باعتبار عدم الارادة لكون مذهبهم كون العبد مجبورا في الارادة
لا فيما كان غير مقدور مع قطع النظر عن الارادة كالمقام وحديث من ادرك ركعة ليس المقصود ان زمان ركعة واحدة زمان اربع ركعات وما فاو ضرورة بل المقصود
التشبيه من حيث سببيته لبقاء الوجوب وتعلقه وتبعيته لما يتلبس في الاداء او عدم الاثم كما سيجيء والاصل الاعتباري فيما دار الامر بين الموسعين هو الاخص لاصالة
البراءة عن زيادة التكليف وهو الطبيعة المقيدة المستلزمة للعقاب بالتاخير وبين المضيقين ايضا هو الاخص لاصالة البراءة عن التكليف الزائد وهو الطبيعة
المطلقة المستلزمة للصحة في التاخير واصالة الاشتغال للقطع بحصول البراءة والامتثال في التقديم مع كونه مشكوكا في التاخير والتمسك باستصحاب الصحة باطل اما
بين الموسعين فللقطع بالصحة في التاخير والاصل البراءة عن المقيدة المستلزمة للعقاب في التاخير واما بين المضيقين لانه كان المستصحب هو الطبيعة المقيدة فلا يصح لارتفاعها
وان كان هو الطبيعة المطلقة فلم يثبت وان كان هو الامر المجمل فالقدر المتيقن موجود وهو المقيدة والزائد مدفوع باصالة البراءة ولم يثبت حتى يستصحب وبين الاخصين
كاستصحاب التكليف اليقيني المردد بين المقيدة والمطلقة بناء على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي كما هو الحق يقتضي الصحة في التاخير وقاعدة الاشتغال
وان اقتضت وجوب التقديم لكن لا يقتضي كون المطلوب هو المقيدة لانه لاحتمال لم يجر به الاشتغال كما ان الاستصحاب يجري للشك لاحتمال كونه هو المطلقة
ولا منافات في الحكم الظاهري فيحكم بالعقاب في التاخير والصحة فيه لو لم يكن اجماع مركب بين العقاب والصحة في التاخير والا فالاستصحاب مقدم كما حقق في مقامه
لا يقال الواجب ان كان هو المقيدة فارتفعت وان كان هو المطلقة فلم يثبت واستصحاب التكليف لا بد من بقاء موضوعه لانا نقول الموضوع هو المردد بينهما
مع علم قدر متيقن في البين وبعد انقضاء الزمان يحصل الشك في ارتفاع الموضوع الواقعي وما لم يعلم فيستصحب الموضوع والتكليف معا وبين
الاعمين يرجع الى دوران الامر بين التكليف الواحد بالطبيعة المطلقة وهو مادة فرق الموسع او المقيدة وهو مادة فرق المضيق والمتعدد اعني الفور التعددي
المطلوب الذي هو مادة الجمع بينهما وح يحصل الشك فيه مرة من حيث وحدة التكليف وتعدده اعني مادة الجمع كما مر والاصل الواحد لاصالة البراءة من
الزائد ومرة في الوحدة من انه هو المطلقة او المقيدة فيرجع الى ما بين الاخصين وقد ظهر حالهما لا اشكال في عدم جواز النقصان والاشكال انما هو في الزائد بحسب
الرخصة والاجزاء اعني الموسع بالمعنى الاخص والكلام فيه يقع في مقامين **المقام الاول** في امكانه ووقوعه واختلفوا فيه فمنهم من جوزه وهو الحق وعليه
المعظم من الخاصة والعامة ومنه اليومية ومنهم من انكره وهو نادر من العامة والخاصة كابن ابي عقيل والمفيد ثم هم بين من خص وقت اليومية باول الوقت وهو وقت
ويقضيه كما عن بعض العلماء
الفضيلة على المشهور وقال باستحقاق العقاب في التاخير مراعيا فان فعله بعده الى الغروب كما عن بعضهم مع تحتم العفو على المذهبين ومن خص الوقت بالاخر
فان فعله قبله كان نفلا مسقطا للفرض كتقديم الزكوة كما عن بعضهم او وجوبا مراعيا فان بقي على شرايط التكليف كان ما فعله واجبا والا كان نفلا كما

نسب الى الكرخى ونسب الى بعض القول بان الفعل يجب باحد الامرين اما بان يفعل او بتضيق الوقت والثمرة بين القولين فى الاختصاص بالاخر فى صورة التقديم وجوب نية النفل فيه على قول والوجوب فيه على قول او الوجوب فيه على قول فى مظنونة البقاء والمعلوم وفى غيرهما اما محض القربة او النفل وبين القولين فى الاختصاص بالاول فى صورة التاخير الاداء والقضاء وبين الاول والاخر فى صورة التقديم نية الوجوب او النفل على قول وكونه مراعيا على قول وفى صورة التاخير الاداء والقضاء على قول فى تعامل الباقى على شرائط التكليف وكذا الفسق والعدالة وفى التارك غير الباقى على الشرائط بعد انقضاء وقت الاول التكليف وعدمه والفسق والعدالة وتعلق التكليف والعدم على قول به ومما تظهر الثمرة بين المشهور ومن خص بالاول او الاخر انا على الجواز مضافا الى الاصل كما سيجئ بيانه القطع بامكان تساوى اجزاء الزمان فى المصلحة وفى حصول المحبوب والمطلوب اعنى الماهية من حيث هى مخيرا فى افرادة مقدمة وكذا الازمنة والامكنة والاحوال والاوضاع بالنسبة الى الكليات وهو مما تقتضيه العرف والعادة والشرع كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل لان الدلوك يحتمل الزوال والغروب والغسق يحتمل الظلمة فى اول الليل ونصفه وعلى الثانى من الاول او الاول من الثانى يخرج الظهرين ويكون دالا على تضييق المغرب والعشاء لكن المراد من الدلوك الزوال ومن الغسق نصف الليل للتبادر والاخبار الكثيرة ومعه يدل على التوسعة فى الظهرين والعشائين لان المراد اما ان يكون هو تطبيق الصلوة الاربعة فى هذا الزمان او التكرير او ما التعيين او التخيير بكون المطلوب هو الطبيعة وايجادها بين الحدين مخيرا فى الاول والاخر والوسط والاولان باطلان بالضرورة والاجماع والعقل والثالث اما ان يكون المطلوب هو المعين بشرط لا فتكليف بما لا يطاق او لا بشرط وكان المكلف مكلفا باتيانه فى جميع الازمنة اما بالتطبيق او التكرير من باب المقدمة وهو ايضا باطل بما مر ويبقى الاخير وهو المطلوب لا يق لا نسلم بطلانه لجواز كونه هو المعين بشرط لا وعينه بقوله اول الوقت رضوان الله الخ لانا نقول سيجئ الجواب عنه لا يق انه فى مقام الاجمال وتعيين المبدأ والمنتهى باب لا يخرج عن الحدين لانا نقول اولا الاصل فى الكلام هو البيان وثانيا سلمنا الاجمال لكن لا يخرج من الاحتمالات من التطبيق والتكرير والمعين والتخيير وكلها باطلة الا الاخير فتعين الاخير وثالثا لو كان المقصود بيان المبدأ والانتهاء فى الجزء المعين لكان اللازم بيانه حد به بقدر الفعل كاول الزوال واخر الغروب كذلك ولم يقل به احد لان كل من قال بالاول او الاخر لم يقل بقدر الفعل بل قال بما كان زايدا كما سيظهر من الاقوال على انا نقول بالامتناع خلاف الاصل ويلزمه اقامة الدليل على المفسدة حتى يقيدا ويخصص بعموم الدليل اللفظى ان وقع وهو خلاف الاصل ومع عدم الدليل يلزم قبول الدليل ولو كان ظنيا مما ثبت حجيته ففى المشكوك الاصل هو الاخذ حتى يثبت الطارح لان العقل غير مستقل فى ادراك الصفات الخاصة من المصالح والمفاسد تابع للشرع فلو وقع يكشف عن المصلحة وخلوه عن المفسدة ويلزم الاتباع لاطلاق ما دل على حجيته سواء كان اجتهاديا او فقاهتيا ففى المقام استصحاب العدالة واصالة البراءة واطلاق الادلة يقتضى الجواز حتى يثبت الواقع والمقيد استدل البعض بوجهين الاول حصول الاجزاء فى كل جزء من اجزاء الوقت ثابت بالاجماع ولا يتم الا اذا كان كل منها محصلا لمصلحة اصل الواجب فانه لولاه لزم من انقضاء بعض الذى يجعله محصلا دون الاخر الفوت مع تحريم الفعل بعده او كان اجزائه حاصلا من امر اخر وكلاهما بديهى البطلان فى المقام واجيب بانه يجوز ان يكون ايقاعه فى بعض الاجزاء ندبا مسقطا للفرض وفيهما نظر اما الجواب فلان هذا البعض اما ان يكون مساويا له لحصول المصلحة وعدم تفويت مصلحة او يكون محصلا للمصلحة مع كونه مفوتا لمصلحة كالتعدد المطلوب لو الخبر فى غيره كالحج او يكون محصل المصلحة مباينة له والاول هو التوسعة والثانى يجوز التقديم مفوت للمصلحة ويقبح عقلا والثالث لا دخل له فى حصول المصلحة المفروضة لا يق لو كان محالا فوقوعه محال وقد وقع كما فى تقديم الزكوة وغسل الجمعة لانا نقول فيه ايضا نظر لانه بعد الوقوع يكشف عن تساويهما فى حصول المصلحة وعدم مدخلية الزمان الاخير فى المحبوبية لان الوجوب قبله لم يتعلق به ولذا لعدم ترتب اثاره لا لاجل عدم كون زمان المقدم محصلا للمحبوب او تفويتا للمحبوب الحاصل من الزمان المتأخر فيكون الزمان موسعا اجزاء ورخصة لعدم العقاب على التقديم او كون التقديم موجبا لحصول مصلحة اقوى من مصلحة خصوصية الزمان المتأخر او بدلا عنها كما فى تجويز تقديم الزكوة لحصول التوسعة فى امر الفقراء واما الاستدلال فلان حصول الاجزاء وتساويهما فيه لا يستلزم تساويهما فى عدم تفويت مصلحة كما فى الفور التعدد المطلوب لكون التاخير مجزيا مع كون العقاب على تفويت الطبيعة المقيدة والحاصل ان الاجماع على التوسعة بحسب الاجزاء لا يستلزم الاجماع عليها بحسب الرخصة وهو محل الكلام لا الاول الثانى ان الوقت لو كان معينا لكان المصلى فى غيره اما مقدما للفعل فلا يصح او مؤخرا فيكون قاضيا فيعصى وكلاهما خلاف الاجماع وفيه ان العصيان يسلم بالتاخير مراعيا الى ان يفعل فيحتمل العفو للحديث والاداء كما يقول به من اختصه بالاول واما القضاء فغير لازم كالحج وعلى فرض تسليمه لا دليل على بطلان كونه قضاء كما يقول به فيه وللمانع وجهان الاول ان الزيادة بحسب الوقت مستلزم لخروج الواجب عن الوجوب والثانى باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان اجزاء الزمان بالنسبة الى الطبيعة فى الموسع اما ان يكون متساوية فى جواز الترك او فى عدم جواز الترك او متفاوتة بالجواز فى بعضها دون بعضها والاول يستلزم خروج الواجب عن الوجوب لانه صار جائز الترك والواجب لا يجوز تركه والثانى مستلزم للتطبيق او التكرير وهما خلاف الفرض مع انهما محال لان كما مر بقى الثالث ومعه اما ان يكون ما لا يجوز الترك بقدر الفعل او ازيد والثانى مستلزم للتطبيق او التكرير وهما باطلان بقى الاول وهو المطلوب وفيه انها متساوية فى الجواز لكن لا مطلقا بل مع البدل وهو الثانى والثالث الى ان يتضيق فلا يجوز بلا خصاص وعدم البدل الثانى من ظن بقائه الى اخر الوقت فيجوز له التاخير اجماعا من القائلين بالفصل ولو اخر وعرض بعده مانع شرعى او عقلى من ادائه كالمفاجاة فاما ان يقول بانه كان مكلفا فى اول الوقت اولا والثانى مخالف للاجماع ونفى للغرض ومنافى اللطف وعلى الاول فاما ان يكون المقصود العقاب على ترك الفعل كما فى الابتلائى او على ترك المقدمات كما فى التوطين والامتحان او الثواب على الاول او الثانى والاول باطل للزوم التكليف بما لا يطاق وكذا الثانى لعدم لزوم العزم كما سيجئ وكذا الثالث والرابع لان الثواب يكون على حصول الفعل او مقدمته ولو اعتقادا والمفروض عدم حصوله هنا على انه مستلزم لخلو تركه عن البدل لعدم البدل عن الزمن الاول الذى يجوز على الترك فيخرج الواجب عن الوجوب وفيه انه على ما مر من وجوب العزم الاجمالى والتفصيلى لا يلزم ذلك لانه على فرض حصوله يترتب الثواب عليه اصلا او مقدمة و

زمن حصوله يترتب الثواب عليه اصالة او مقدمة وعلى فرض عدمه يترتب العقاب عليه كالمرو اما على فرض عدمه فيمنع الاجماع على كونه مكلفا في الواقع واما
الاعتقاد بالتكليف فهو مسلم لكن لا يستلزم الثواب او العقاب لا يكون منافيا للغرض واللطف لكون المدار على الاغلب الا لانتقض بمن اعتقد عدم دخول
الوقت ادخوجه ثم بعد مضيه انكشف خلافه وخلو الترك عن البدل الظاهري ممنوع بل موجود وهو ايقاع الفعل في الزمان الثاني اعتقادا وعن الواقعي مسلم
ولا باس بقبح التكليف مع اعتقاد خلافه والمانع منها مع قوله بالاختصاص بالاول استدل بوجهين الاول انه لو لم يكن مختصا به لكان مختصا بالاخر لبطلان
التوسعة بما مر وبطلان الاختصاص بالوسط بالاجماع ويلزم منه محالات منها لزوم كون الفاعل في اول الوقت اتيا في غير وقته ومن لزوم نية الوجوب فيه مخالفة
لاصل الواجب ومن لزوم تحريم الاذان والاقامة فيهما لو فعلهما في اول الوقت لاختصاصهما بالفرايض والمفروض عدم وجوبه في اول الوقت ومن لزوم عدم تادية الفرايض
لو لم يؤدها الا في اخر الوقت ومن لزوم افضلية الندب عن الفرض فان تقديم المغرب افضل من تاخيرها ولا ينصو الندب في اول الوقت لو كان غير وقت
الواجب كما هو الفرض فكيف يكون افضل الامع فرض اشتراكه مع الوقت في حصول الواجب مع خصوصيته في هذا الزمان بلغ مرتبة الاستحباب وهو مثبت للتوسعة
ومناف لاختصاصها بالاخر وفي الاول ان الثاني التزام الخصم بكونه اتيا قبل الوقت ونفلا مسقطا للفرض وفي الثالث منع لزوم تحريم الاذان والاقامة في المستحب
مطلقا حتى فيما كان مسقطا للفرض وفي الرابع تسليم عدم اداء الفرايض لانه يقول بانه نفل يسقط به الفرض وفي الخامس حق لما مر لكن يرد عليه القلب القائل
بالاختصاص بالاخر بانه لو لم يكن مختصا بالاخر لكان مختصا بالاول فيقدر ثمان ركعات ولم يقل به احد لان القائلين به يجعلون وقته وقت الفضيلة
وهو مثبت للتوسعة لكونه زايدا على ثمان ركعات وتبدل في لزوم افضلية الندب بان في التقديم مسارعة الى اداء الواجب فلذا صار افضل وفيه ان
التمسك به موقوف على كونه مغفرة وهي في التقديم وهو ممنوع لان الزمان الاخير لو كان له مدخلية في المحبوبية وتعلق الطلب يكون التقديم تفويتا
لرواياتنا في زمان غيره الطلب كتقديم الظهر على الزوال وهو تشريع حرام كيف يكون مغفرة كيف ولو تم لجاز التمسك بها في كل الواجبات والمستحبات
في استحباب تقديمها على اوقاتها وفساده ضروري على ان افضلية اول الوقت في الفرايض انما هو من خصوصية الزمان المتقدم اجماعا فليدل على اشتراكه مع المتاخر
في حصول المحبوب لا بخصوص الزمان المتاخر مدخلية في حصول المحبوب مع ذلك كان التقديم مسارعة الى المغفرة والحق انه بالاطلاق غير صحيح والحق التفصيل
وهو ان عدم الوجوب قد يكون لاجل كونه عسرا وان كان محبوبا غاية الحب لا اشد من بعض الواجبات الغير المستلزمة للعسر فيتعلق الاستحباب للسهولة
وعدم العسر وقد يكون لاجل عدم كون محبوبيته بالغا حد يقتضي عدم الرضا بالترك والاول يجوز افضليته من الواجب وعلى الثاني فالوجوب اما ان يكون
عرضيا كاخر الوقت بالنسبة الى القول بالتوسعة او يكون ذاتيا وعلى الاول يجوز افضلية الاستحباب بكون بعض الازمنة كالاول مثلا متصفا بالحسن
المقتضي للاستحباب دون الاخير فانا والوجوب العرضي لا ينافي عدم الحسن الذاتي ومثبت للتوسعة واما في غيرها فلا يجوز والمقام ليس الاولين لان عدم
وجوب الصلوة في اول الوقت على هذا القول ليس لاستلزام العسر كيف لو كان كذا يثبت التوسعة على انه اختصاصه بالاخر يقتضي الحسن في ذاته دون
المتاخر لا بمحض الوجوب العرضي والا فلا معنى للاختصاص بالاخر ولان القائلين بالتوسعة او التقديم يقولون بالوجوب العرضي في اخر الوقت ايضا
مع ان الوجوب العرضي مثبت للتوسعة والحق في الجواب منع الملازمة بمنع انه لو لم يكن مختصا بالاول لكان مختصا بالاخر لجواز التوسعة وعدم الاختصاص
الثاني الحديث اول الوقت رضوان الله واخر الوقت غفران الله لان الغفران ظاهر في حصول المعصية بالتاخير وفيه اولا ان ظاهر الحديث كون الاول موجبا
لحصول مرتبة الرضا الذي هو مرتبة المقربين والاخر موجبا لحصول مرتبة الغفران الذي هو ادنى ولا يكون ذا الا على كونه غفرانا من الذنب الحاصل من
التاخير وهو المدعى وثانيا انه على فرض التسليم ذكر الاول والاخر ظاهر في الامتداد والتوسعة بخصته ولجزاء الا الثاني فقط والايجاز استعمالها في السنة
الاستطاعة وبعدها والثاني باطل عنوان حتى يحصل التعارض بين الظهورين وهذا اقوى للشهرة بل الاجماع سلمنا عدم الترجيح ولا يصلح الاستدلال ويبقى
ما ذكرنا سليما عن التعارض سلمنا ترجيحه لكنه معارض بالاطلاقات وهو وان كان اخص لكن الاطلاق لاعتضاده بما مر يقدم سلمنا التكافؤ والتساقط ويثبت
التوسعة باستصحاب العدالة والاصالة البراءة عن زيادة التكليف والعقاب على انه لا يدل على نفي الفضيلة لان اصحاب هذا القول جعلوا وقت الفضيلة وقتا اختياريا
ووقت الاجزاء اضطراريا ووقت الفضيلة ازيد من اصل الفعل عن ابتداء لذا كانت نسبته نفي الفضيلة الى المفيد وابن عقيل فاسد كلاهما فالاختصاص بالاول
على ما مر ولا زمها الفضيلة لا نفيها كما مر وليس لهما كلام اخر دال على كونهما من المانعين مع ان نفي التوسعة والفضيلة في اليومية باعتبار الشرع لا يدل على قولهما بعدم
الامكان فتدبر والمانع مع قوله باختصاصه بالاخر استدل بانه لو لم يكن مختصا بالاخر لكان مختصا بالاول فيلزم ان يكون عاصيا بالتاخير ويكون قضاء والتالي
باطل وجوابه قد مضى مع منع بطلان الثالث اعني التوسعة **المقام الثاني** في انه هل للواجب الموسع بدل وهو العزم على فعل الواجب ثانيا لو لم يفعل في
الاول وهكذا الى اخر العزم اجماعا محققا ومنقولا عن العلامة وتلميذه الكاظمي اولا كما عليه المشهور وهو المنصور لاصالة البراءة الذمة ولاستصحاب العدالة والاطلاقات
الادلة على التوسعة المستلزمة لجواز التاخير مطلقا سواء حصل العزم ام لا والسيرة القطعية على العدم مع عدم المذمة على الترك واستدل ايضا بانه لو كان واجبا لكان
بدلا عن الواجب اجماعا ويلزم كونه مسقطا للتكليف كاتيانه اصل الواجب والا لم يكن بدلا لو لوجب عدما مع انه ممتنع ولكان اللازم قصد احد فردي الواجب
التخييري حال جعل بدلا اختياريا لان العزم بدل كالواجب التخييري لكان شرعيته بعد تعذر مبدله كالتيمم ان جعل بدلا اضطراريا لكان مستلزما لجعل افعال
القلوب بدلا عن افعال الجوارح اختيارا كما هو او اضطرارا الا على خلاف ظاهره دانه متحقق كعقد القلب لا في الصلوة للعاجز لكونه بدلا اضطراريا لا في التوبة
بل عما افرط من الافعال الواجبة حال الكفر الاصلي لانا نقول بمنع البدلية بل هو حكم استقلالي لمن كان كذلك فتدبر ولكان مستلزما لاجتماع المثلين لان
العزم من احكام الايمان فيثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه وهو واجب مطلقا ولذا كان واجبا قبل الوقت فلو كان بعد دخول الوقت ايضا واجبا يلزم ما ذكرنا
والتوالي باسرها باطلة اما بالاستقراء كالرابع او بالبداهة كغيره وفي الكل نظر اما الاول فلانه بدل عن ايقاع الواجب في هذا الزمان لا عن اصل الواجب وهو

يستلزم سقوط مبدله اعنى ايقاع الواجب هو مسقط له مع ان البدلية انما هو بالعقل لاجل عدم خروج الواجب عن الوجوب هو حاكم بما يرفع به المحذور
لحصول الثواب على فعله وعدم ترتب العقاب عليه لا باللفظ المطابق كقوله انت مخير في ايجاد الطبيعة او عزم ايتانها في ثاني الحال حتى يلزم الاشتراك في
جميع الاحكام حتى سقوط التكليف مع انه لو كان باللفظ فيدل ايضا على عدم السقوط لان العزم على الايجاد ظاهر في مطلوبية الايجاد في الثاني على فرض
تركه في الاول واما الثاني فلان المبدل هو الايقاع في زمان الاول والثاني والثالث مخيرا فهو متعدد الى ان يتضيق فيتعين لعدم البدل بعده واما الثالث
فلان ايجاد البدل الاختياري كما في الخصال لا يقتضي قصد جهة البدلية واما اصل البدلية والتخيير فلم يكن بطلانه اجماعيا لكونه خلافيا واما الرابع فلان المحقق
يقول به في الموسعات مطلقا وغيرهما مغايرهما بالنوع واين محل الاستقراء مع انه لا يكافؤ الدليل العقلي واما الخامس فلا بان القول بكون العزم الاجمالي
من لوازم الايمان ان اراد اللزوم العقلي بالثبوت عنده والعدم عند عدمه فكلا ومناف للضرورة كيف والفاسق مؤمن وكذا العازم للمعصية والمتردد في
اتيان الواجبات في وقته وترك المحرمات كذا وان اراد باللزوم الشرعي اعنى يجب على المؤمن العزم على كذا فهو ايضا كذلك لعدم الدليل عليه بل عدم العزم على
الترك لم يكن واجبا لعدم كون العزم على المعصية مجردا عن الفعل حراما كما سيجيء حتى يجب عدمه بل الاعتقاد بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله اعني وجوب واجبه وهكذا يكون
من لوازم الايمان وغيره متخلف عنه وثانيا بانه لا يلزم اجتماع المثلين لجواز اختلاف الموضوع بالاجمال والتفصيل نفسا ومقدمة كالغسل والوضوء
وللموجب ان الترك للمامور به في الحال وعدم العزم في المال معرض عن الامر وهو حرام وتركه واجب وهو اما بالفعل او ببدله اعني العزم وان المكلف
لا يخلون عن احد العزمين اما العزم على الفعل اعني الواجب او العزم على الترك والثاني حرام فتعين الاول على انه قد ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة في الثواب رفع العقوبة باحدهما وكذا العقاب على تركهما وذلك معنى وجوب احدهما وانه لو لم يكن واجبا يلزم خلو تركه عن البدل في الفعل
لعدم حصول اصل الواجب به رضا ولا اثم فيخرج عن الوجوب انه يلزم تساويه مع قبل الوقت في جواز الترك بلا بدل وكذا تساويه مع المستحب فيه والجواب
عن الاول بان المراد بالاعراض ان كان هو الانكار فهو بديهي البطلان كيف يلزم من عدم العزم القول بكونه كافرا وان كان المراد انه عزم على ترك الواجب
فهو الاستدلال الثاني ولا وجه للتعدد وعن الثاني فاولا بان الواسطة موجودة وهو التردد وثانيا بان العزم مجردا عن الفعل او مع اتيان المقدمة
وعدم اتيان ذي المقدمة حتى فامن الله كسل السيف لقتل المؤمن ولم يقتل خشية من الله لم يكن حراما للاصل وعدم الدليل عليه بل بناء العقلاء
على العدم كما نقل عن الشهيد انه قال في عدم تأثير نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها واما مع اتيان ذي المقدمة باعتقاد انه خمر مع العلم بانه حرام
سواء كان في الواقع خمرا او خلا او اتيان المقدمة وترك ذي المقدمة لمانع كالخوف من السلطان او من غائلة او اطلاع الناس عليه فيوجب العقاب للعزم بل
لصدق المخالفة في الاول عرفا وبناء العقلاء على المذمة في الثاني مع ان العزم على الترك في زمان الاول والثاني لم يكن عزما على ترك الواجب مطلقا حتى
يكون معصية وبعد تضيقه يتعين العمل ولا يجوز العزم على الترك لكونه عزما تركا للواجب المعين فحرام لترك ذي المقدمة اعني اصل الواجب وعن الثالث
بانه مصادرة لان ترتب الثواب على فعل احدهما من فعل الواجب او العزم والعقاب على تركهما في الاول والثاني ما لم يتضيق ممنوع واول الدعوى والقدر المتيقن
هو الثواب على فعل الواجب والعزم والعقاب على فرض تركهما انما هو على ترك الواجب لا على تركهما معا وعدم العقاب على فرض العزم في الزمن الاول لعدم كونه اتيانا
باحد الواجبين ولاجل عدم وجوب العزم والتقديم معا وعن الرابع بانه ان اراد خلو تركه عن البدل في الظاهر وفيه ان اعتقاده ببقائه قبل الفجاة ولو من الاصل
بدل ثم بعد عروضها يكشف خطائه وكونه مضيقا في حقه في الواقع بلا بدل وجهله كان مانعا من التعلق ولا ضير في خروج الواجب في حقه عن الوجوب وان
اراد خلو تركه عن البدل في الواقع فممنوع لان بدله ايجاد الفعل في الزمان الممكن قبل عروض الفجاة لكونه مضيقا فيه غايته عدم علمه به كان مانعا من
التكليف به لبطلان التكليف بما لا يطاق ولا ضير في خروج الواجب الخ مامر عن الخامس والسادس بمنع المساواة لجواز ترك المستحب مطلقا والواجب قبل
الوقت بلا بدل بخلافه بعد الوقت لكونه مع البدل وهو ايقاع الثاني وهكذا الى ان يتضيق كيف يساوي مع انه لا يجزي قبل الوقت ولا يوجب الثواب
بنفسه فتدبر ثم ان المكلف قد يكون باقيا على شرائط التكليف مع عدم المانع له وقد لا يكون كذلك اما لانتفاء الشرط او لوجود المانع وهو في الاول موسع
بالذات وبالعرض وفي الثاني يتضيق بالعرض لاختصاص مقدمته بزمان الامكان وهو زمان اجتماع الشرائط وعدم المانع ولا يجوز التاخير عنه وفيما كان
الامر معلوما فالامر واضح واما فيما كان البقاء وعدم المانع مظنونا فهل يجوز التاخير ام لا والحق حجية الظن هنا وان لم يكن حجة في الموضوعات الصرفة
للاجماعات المحكية عن جماعة بل هو المحصل هنا ولاستصحاب البقاء وعدم المانع ولانه لولاه يلزم نفي الفائدة للتوسعة لندرة العلم بالبقاء وكذا في
صورة الظن بالعدم لا يجوز التاخير لحجية الظن هنا ببعض مامر كالاجماع واما في صورة الشك فاشكال لان المقدمية والاشتغال يقتضي عدم الجواز
والاستصحاب يقتضي الجواز وهو مقدم لكن الاحتياط هو الاولى ثم فيما لا يجوز التاخير لو اخر وانكشف خلافه من البقاء وعدم المانع ففي العصيان اقوال ثالثها
التوقف والحق ثبوته لترك ذي المقدمة اعتقادا او يصدق معه العصيان عرفا وبذلك ظهر فساد ما قيل انه ترك للمقدمة ولا تكون واجبة وفي كون الاتيان بعد
انكشاف الخلاف في الوقت اداء او قضاء ايضا خلاف والحق انه اداء لكون الاعتقاد ثانيا لا موضوعا وفيما يجوز التاخير لو اخر وعرض المانع كالفجاة فترك
لم يكن عاصيا للاصل ولفرض جواز التاخير ونسب الى الحاجبي التفصيل الفرق بين ما كان وقته العمر وما يكون محدودا ففي الاول قال بالعصيان لانه لولاه يلزم
خروج الواجب عن الوجوب بخلاف الثاني فانه يجوز التاخير الى تضييق الوقت وهو باطل للتحكم وكونهما من باب واحد كما نسب الى البهائي رة واستجوده بعض الاواخر
ولا وجه للفرق الا ان يكون المقصود التاخير الكثير الموجب لعد التهاون او مع ان كون التهاون موجبا للعقاب مادام قصد اتيان المامور به ممنوع وفرع بعض على
توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في افراده بدلالة الاشارة وبنى عليه ثم صحة التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في الجزء الاخير بعده وفيه منع
توضيح المطلب ان الاحوالات العارضة للمكلف قد يحصل العلم باتحادها في اقتضاء الحكم الواحد عدم الاختلاف كالحضور والسفر الغير الشرعي فقد يحصل

وهو يجري في الحد الذي كان زمانه كثيرا ايضا صح

العلم باختلافها واقتضاء كلّ منها حكما مخالفا للاخر وقد يكون مشكوكا والاول واضح من ثبوت التخيير في الازمنة في اتيان المطلوب الواحد واما الثاني فاما
ان يكون الحكمان المتغايران للحالين من باب الاستقلال وعدم التبعية كالقصر والاتمام للمسافر والحاضر ومن باب البدلية الاضطرارية كالصلوة مع الوضوء
ومع التيمم بدلا عنها بعد فقدان الماء وصلوة المريض جالسا بدلا عن الصحيح ويكون مشكوكا واما البدل الاختياري كالتخيير بين القصر والاتمام في المواطن
الاربعة فالحال فيه واحد التخيير في الازمنة تخيير في المطلوب الجزئي ولا يكون قابلا للنزاع اما الاستقلالي فان الحاضر في اول الوقت مع قطعه بعروض السفر الشرعي
في اخر الوقت والعكس قد يعلم كون المناط هو زمان تعلق الوجوب وان عرض بعده ايضا هذه الحالة وقد يعلم كون المناط هو زمان الاداء واتيان الفعل
وان سبقه ما يضاده وقد يكون مشكوكا في ان المناط هو حال تعلق الوجوب او اداء الواجب اما الاول والثاني فحالهما ظاهر واما الثالث فالكلام فيه
يقع في مقامات الاول من حيث صحة التمسك باستصحاب ما يلزم ظاهرا من اول الوقت والعدم والثاني في ان الادلة الدالة على التخيير هل تدل بدلالة
الاشارة بالذات او بملاحظة باختيار السفر على التخيير في اللوازم بان المكلف مخير في اتيان الصلوة تماما في وقت الحاضرية وفي اتيانها قصرا في وقت
المسافرية اولا والثالث في الادلة الدالة على القصر في السفر والتمام في الحضر من انها تشمل مطلق السفر وان كان بعد دخول الوقت حاضرا وبالعكس
في التمام اولا وعلى فرض الشمول هل يكون التعارض بينهما اولا اما الاول فهو جبر القابل بعدم صحة التمسك بالاستصحاب ان المكلف الحاضر في اول الوقت مع
علمه بعروض السفر في اخر الوقت اما ان يكون مكلفا بلزوم اتيان التمام والقصر او التخيير او الطبيعة المجملة بين الكل وما سوى الاخير ممنوع واما الاخير فمسلم
لا يحتاج الى الاستصحاب والكلام انما هو في التعيين ولا يثبت بالاستصحاب الا الطبيعة المجملة وان فرض الكلام في صورة عدم الاتفاق بعروض السفر
او اعتقاده بالعدم مع حصوله بعده بانه في اول الزوال مامور بالاتمام اعتقادا والاصل بقائه وفيه ان بعد حصوله يكون الشك ساريا في اصل المستصحب
والاستصحاب فيه لم يكن حجة فتدبر والحق جواز التمسك به لان الحاضر مثلا في اول الوقت حال الدخول في الصلوة التمام معينا لا غيره ويصير يكون مسقطا
للتكليف سواء كان المناط هو حال الوجوب او حال الاداء ثم بعد زوال الوصف يحصل الشك في بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول واما الثاني
فالحق ان الادلة الدالة على التوسعة كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل دالة على التوسعة في الازمنة في ايجاد المطلوب المجمل الثابت
في الذمة من اول الوقت الى الاخر وعدم وجوب التقديم بالحال الموجود فيه والمطلوب اعني الطبيعة لما قيدت وتعددت باختلاف الاحوال فيحصل الشك
في ان المطلوب الموسع ما هو وهو يجتمع مع الطبيعة المعينة كالقصر والاتمام والتخيير بينهما ومعهما استقلالا لا كل بحاله ح ان اراد بالتخيير في اللوازم
عدم وجوب تقديم الصلوة في اول الوقت حاضرا كان او مسافرا وهكذا وان علم عروض السفر بعده فهو مسلم لكنه لا يكون من باب الاشارة لكونه معقودا
من الكلام الدال على التوسعة قطعا ولا يحتاج الى ملاحظة باختيار السفر وان اراد به كونه دالا على كونه مكلفا في حال الحضور بالتمام وفي حال السفر بالقصر
فهو ممنوع ولو مع ملاحظة باختيار السفر لانه لا يستفاد منه الا كون المطلوب به موسعا ولا يدل على تعيين المطلوب بعد عروض التعدد والاختلاف باختلاف
الاحوال كما ان باختيار السفر لا يدل على كون السفر بعد الحضور قصرا او كونه تاما او مخيرا او هما معا بل يستفاد من الدليل الدال على وجوب القصر للمسافر بناء
على كون المشتق حقيقة في الذات المتصفة بالمبدأ حال النسبة سواء كان مسبوقا بالحضر او لا ايهما اتصف قبل النسبة وان كان منقضيا حال النسبة
كان حرمة السفر من حيث هي لا تدل على كونه تماما الا بملاحظة الخارج من كون سفر المعصية موجبا للتمام نعم بعد ملاحظة الدليل على التوسعة وعموم الدليل
للقصر في المسافر والتمام للحاضر مطلقا يستفاد منه تخيير المكلف الحاضر مع عروض السفر بعده في اتيانه اول الوقت تماما واخر الوقت قصرا باستفادة التخيير
من الدليل للتوسعة والتعيين من العمومين واما الثالث فالحق ان الدليلين عامان شاملان للمقام لان ما دل على لزوم التمام دل عليه للحاضر مطلقا وان كان
بعد السفر وكذا ما دل على القصر للمسافر مطلقا وان كان بعد الحضور لان المشتق موضوع لحال التلبس سواء اتصف بما يضاده وانقضى كالمسافر المسبوق
بالحضور وبالعكس او لا كالحاضر من الاول الى الاخر ومثله المسافر وح لا تعارض بينهما وبه يرتفع الاستصحاب الذي ذكرنا لارتفاعه بالدليل الاجتهادي وحمله على
من تلبس سواء انقضى او لا ينقضي موافقا للاستصحاب في السفر بعد الحضور التمام وفي العكس القصر فاسد لكونه مجازا فيه موقوفا على القرينة وليست ولكونه
خلاف الاجماع على كون المناط في التمام والقصر على حال التلبس لان حال التلبس في الاتصاف في الحقيقة قطعا فلا يجوز ترك حال الاتصاف واخذ حال
الانقضاء بعد الاتصاف واما في البدل الاضطراري فمقتضى الدليل الدال على التوسعة عدم وجوب التقديم فيمن كان حاله اول الوقت الوجدان واخر
الوقت الفقدان او عدم وجوب التاخير في العكس لانه مقتضى التاخير في ايجاد المطلوب بعد ملاحظة الدليل على كون المطلوب في صورة الفقدان الصلوة مع التيمم
وفي صورة الوجدان الصلوة مع الوضوء يستفاد كونه مخيرا في اتيان الصلوة مع الوضوء في حال الوجدان ومع التيمم في حال الفقدان ولكن الدليل الدال على
البدلية ان علقه على عدم التمكن من ايجاد الطبيعة مع الماء حين الارادة فيكون الاقتضاء باقيا سليما عن المعارض وان علقه على عدم التمكن من ايجاد الطبيعة
مع الماء فيرتفع التخيير لان شرعية الصلوة مع التيمم وتحقق الفقدان موقوف على عدم التمكن من الماء في جميع المقدمات من الازمنة فيقيد الدليل على التوسعة
ويخرج منه الواجد في الاول دون الاخر وبالعكس لانه كان متمكنا في وقت اولا او وسطا او اخرا ولا يكون مخيرا او موسعا لعدم كونه متعددا بل يتضيق ومعه لا يكون
البدل مشروعا حتى يقال بالتخيير وفي الشك من انه معلق على الفقدان عند الارادة او عدم التمكن منه في الوقت مطلقا يرجع الى ان المطلوب متعدد مخيرا او واحد مضيق فالاصل
الاشتغال المقدمية وان اقتضاء الثاني لكن الدليل على التوسعة لا دليل الاول والتقييد لم يثبت وهو مقدم لكونه اجتهاديا واما في صورة الشك في كونه
مستقلا او بدلا من قبيل الاول فلا يتفاوت الحال وان كان من قبيل الثاني او الشك في انه من قبيل الاول او الثاني فيرجع الكلام الى الشك في كون المطلوب
واحدا مضيقا او مخيرا متعددا وقد ظهر حاله واما في صورة الشك في كون اختلاف الاحوال موجبا للتعدد ام لا فالتعدد المحتمل ان كان استقلاليا او بدليا من
قبيل الاول فالاستصحاب يقتضي اتحاد الحال الثاني مع الحال الاول في الحكم والدليل الاجتهادي على التوسعة لا يفيد التعدد وانما يدل على عدم وجوب التقديم

فلا يكون منافيا للاستصحاب فيما كان مدلوله في اول الوقت طبيعة معينة ويؤيده اصالة عدم التقييد كان بدليا من سبل الثاني او الثالث فظهر
تمام من كون الاصل الاجتهادي مقدما ثم فيما كان التقديم لا زما كصورة وجدان الماء اول الوقت مع اعتقاده بعدمه في الاخر فان اخر عصيانا و
انكشف خلافه بوجدان الماء في الاخر فهو مامور بالبدل لا البدل واما اذا انكشف بعدم فهل هو مامور به امع التيمم في الوقت او مع الماء في الخارج و
الحق هو الاول للصدق في عدم التمكن وان كان بسوء اختياره واما فيما جاز او وجب التاخير باعتقاد وجدان الماء في الاخر فان وجد فالحال واضح وان لم
يوجد فمامور بالبدل قطعا بالاولوية لتعدد المبدل منه بر اصل الامر بالاداء موسعا او مضيقا ايجابا او ندبا لا يقتضي فعله بعده ومنه لفظا ولا
عقلا ولا عدمه كما ان الامر بالقضاء لا يقتضي فعله في الوقت توضيحه يقتضي رسم امور الاول ان الوقت قد يوصف بكونه اداء وقضاء واعادة وتقديما     الفصل ٤
او تعجيلا الا ان العضدي انكر وقوع الاخير من غير نقل خلاف مع تلقاه بالقبول شريفهم معللا بادائه الى تقديم المسبب على السبب منعه في تقديم الزكوة
بانه جعل ملك النصاب الذي هو جزء سببها قائما مقامه وجعله وقتا لذلك موسعا والاول مردود بان علل الشرع معرفات فجاز تقديمها والثاني بان
انكار البعض مع الاجماع على وقوعه في البعض تحكم والحق وقوعه عندنا بالنصوص في مواضع منها غسل الجمعة وصلوة الليل والصلوة اليومية مع ظن دخول الوقت
في الغيم اذا وقع ركعة فصاعدا فيه ان قلنا بتعميم من ادرك ركعة قبلا وبعدا وزكوة الفطرة والمال على قول واما الثلثة الاول فلا كلام في وقوعها والنسبة
بين الاولين التباين وفاقا والمتبادر اتيان الشيء في الوقت من الاول وصحة سلبه عن الواقع في الخارج عن الوقت وعدم صحة التقسيم وكذا الثاني لتبادر
الخارج عن الوقت منه وعدم وما الثالث فقد اختلفوا فيه فعلى نهاية لا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد انه لم يلحظ في الاعادة الفعل في
الوقت ولا في خارج الوقت بل الملحوظ فيه هو اتيان الشيء ثانيا مط وعلى ذلك تكون النسبة بينها وبين كل منهما عموما من وجه ان قلنا بكون الاداء
هو الاتيان في الوقت اولا كان او ثانيا والقضاء هو الاتيان في الخارج مط اولا كان او ثانيا ونسب التفتازاني الى ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين
الا العضدي حيث حصر الاعادة باتيان الشيء ثانيا في الوقت والاداء باتيان الشيء اولا في الوقت وقد سبقه اليه ثم في ب والغزالي والفخري والحق
ان الاداء اعم من الاولية والثانوية في الوقت لعدم تبادر الاول منه وعدم صحة سلب الاداء عن اتيان الشيء ثانيا في الوقت واما الاعادة فالتبادر
يقتضي اختصاصه باتيان الشيء ثانيا في الوقت وكذا صحة سلبها عن اتيان الشيء ثانيا في الخارج لانه يصح استعمال القضاء فيه لا الاعادة الا ان يق
بعدم صحة سلبها عن اتيان الشيء ثانيا فيما كان اوله واقعا في الخارج ايضا بانه فعله في الخارج قضاء ثم ظهر الخلل فاتي ثانيا فلا يصح سلب الاعادة عنها
ويتم في غيره فيما كان اوله واقعا في الوقت وثانيه في الخارج بالاجماع المركب فعلى الاول النسبة بين الاعادة والقضاء تباين وبينها وبين الاداء عموم مطلق
وعلى الاخير بينها وبين الاداء عموم من وجه وكذا بينه وبين القضاء ثم الاعادة هل هي الاتيان في الحال الثاني مع حصول الاخلال في الفعل الاول
شطرا او شرطا او يكون اعم لكل قول والاظهر الثاني لعدم صحة السلب مما لم يظهر الخلل في اوله كما فيما فعله اولا منفردا وثانيا جماعة وان كان المتبادر هو
الاول لكن ما ذكرنا مقدم والاستقباح في الفعل مع عدم ظهور الخلل في الاول في بعض الموارد عقلي لا لفظي ولذا لا يق لم يكن اعادة ولا فرق في الجميع بين
الواجب والندب لعموم الامارات خلافا للقول بعض باختصاصها بالاول وهو ضعيف الثاني انه من ادرك ركعة من الوقت فهل الصلوة فيه اداء
او قضاء اقوال اظهرها الاول للاجماع المنقول عن الخلاف مع النصوص المنجبرة سندا بالعمل من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك كله في الوقت ادرك فيه
وجه الاستدلال ان اللام في الوقتين اما ان يكون للجنس او للعهد والاول في الاول والثاني في الثاني او العكس وعلى كل منها فاما ان يكون الحمل
مجازيا من باب التشبيه في المنزلة او حقيقيا والثلثة الاول مع الحمل الحقيقي فاسد لعدم امكان كون وقت الركعة الواحدة وقتا لاربع ركعات حقيقة
سواء لوحظ بالنسبة الى المعهود او نفس الامر وكذا ان لوحظ في الاول النفس الامر وفي الثاني العهد بمعنى ما مر واما عكسه فصحيح ويكشف عن كون الوقت في
نفس الامر لمن اخر صلوته الى ان يبقى ركعة في وقت المعهود زايدة عن المعهود ويكون ح دالا على كونه اداء لوقوع المجموع في الوقت النفس الامري واما الاربعة
المجازية فكلها صحيح لكن على فرض حمل الثاني على نفس الامر سواء اريد من الاول هو او العهد يكون دالا على كونه قضاء لان الاداء لا بد من وقوع تمامه في
المعهود او في نفس الامر حقيقة والاول منتف هنا بالفرض والثاني كذلك والا فلا معنى للتشبيه بانه بمنزلة من ادرك تمامه في نفس الامر ويكون التشبيه في عدم
الاثم واما على فرض حمله على العهد سواء اريد من الاول الجنس او العهد فيرجع الى المذاهب في التشبيه فعلى العموم والحمل على الظ لو كان هو الاداء يفيد الادائية
وعلى الاجمال والحمل على الظ لو كان هو عدم الاثم لا يفيده والحق عدم ثبوت الظهور ويحمل على العموم ويلزمه الاداء والمتبادر من الوقت الاول هو العهد
وكذا الثاني وح لا بد من كون الحمل تشبيها لبطلان الحقيقي كما مر ويثبت المطلوب على فرض حمل الثاني على نفس الامر فالحمل حقيقي ويثبت المطلوب ايضا وكذا التشبيه
لما مر من كون الحق هو العموم فيه وعلى فرض حمل وقت الاول على نفس الامر فيثبت المطلوب مطلقا لانه ان حمل الثاني على النفس الامر فالحمل الحقيقي فاسد والتشبيه
يثبت المطلوب على اي منهما يثبت الادائية وهو المطلوب ولولا ما ذكرنا لكان الحق هو القضاء لخروج الصلوة عن كله من الوقت اما ما خرج فمعلوم واما ما وقع
في الوقت فلانه لم يكن في وقته لكونه وقتا للركعة الاولى وما دل على التوقيت لم يعم مثله بل لم يدل على التوقيت ما وقع فيه الركعة منها ومن ظهر فساد قول المفصل واما
الثالث قال بعض بتوقف صدق القضاء على تعلق الاداء بذمة المكلف وقال بعض بتوقفه على ترك المصلحة الواقعية سواء كان الامر الكاشف عنها متعلقا
ام لا لمانع وتوقف بعض والحق ان جعل النزاع في الصدق في غاية الفساد بل الظ كون النزاع في التلازم عقلا او في وجوب القضاء من انه موقوف على الفوت
وفي صدق الفوت خلاف لان القضاء حقيقة في اتيان الشيء في الخارج مطلقا النقص فيه في الوقت مط ولو كان مع عدم اتيانه راسا هو منصوص فيما كان
المطلوب الطبيعة المقيدة كالمضيق والفور التقييدي لا المطلقة ولا معا كالفور التعددي المطلوب لانها تستلزمان الصحة في التاخير ومعه لا يكون اتيانا في
الخارج بل يكون في وقته لسعة المطلقة كالحج بخلاف المضيق فانه لا يصح بعده فيكون اتيانه في غيره اتيانا في الخارج والحق هو الثاني اعني عدم توقفه على

يفيد العموم لما مر ويثبت المطلوب بان حمل الثاني على العهد فالحمل الحقيقي ايض فاسد التشبيه

تعلق

تعلق التكليف في زمان الاداء بل موقوف على ترك المصلحة لان من نام مستوعبا او غفل كذلك او سهى او جهل يصدق انه فات صلوته مع انه لا يتعلق بذمة المكلف
لمانع بخلاف مجنون المستمر او الطفل الغير المميز والحايض فانه لا يصدق اما الاول فلانه لو غفل احد من المتولين من مخاطبة له او حصل له مانع عنها يصدق عليه انه
فات عنه ربحها بخلاف ما لو كان فقيرا فانه لا يصدق وبذلك يحصل الفرق بين ما لا يتعلق الاداء بين ما لو كان لاجل الموانع العقلية كالنوم والغفلة والسهو والجهل
وبين ما لو كان لاجل الموانع الشرعية من انتفاء الشرايط الشرعية كالعقل والبلوغ والطهارة وعدم الحيض والوضوء وامثالها لان المانع العقلي يوجب
عدم تعلق التكليف لقبح التكليف بما لا يطاق لعدم المصلحة بل المصلحة موجودة فيه وتركت يصدق الفوت واما المانع الشرعي فيكشف عن عدم المصلحة معه والا
فلا معنى للشرطية ولا يصدق معه الفوت فتدبر الرابع هل التعبير في الالفاظ التي ذكرنا يكون من اصطلاح الفقهاء كلفظ الاصل او يكون من الشارع والحق
هو الثاني لانه لو كان من الاول لكانت الامارات عند الفقهاء دليلها الا عند المتشرعة كلفظ الاصل ولتبركات لتبادر المعاني المتقومة منها عند كل
متشرع مع عدم صحة سلبها عنها كلفظ الصلوة والزكوة وامثالهما فظهر كونها حقيقة فيها عند كل المتشرعة وهي تكشف عن الحقيقة الشرعية على ما حققنا
في مقامه وتظهر الثمرة فيما لو قال الشارع اعد صلوتك او اقضها فلو قلنا بانه حقيقة في الثاني لنقص في الاول يدل على فسادها الاول فلو اعطاه نذر فله
اعطاء درهم بمن صلى صحيحا لو يكن مبرء اللذمة بخلاف غيره واما لو قال لا تعد ولا تقض فلا يدل على صحة الاولى لان رفع الطلب اعم من وقوع المصلحة وكفايتها
ومن وجود المانع فيه وبه ظهر فساد ما قيل انه يدل الخامس في الاقوال قول باقتضائه فعله بعد وقته وقول بالعدم وهو المشهور وقول باقتضائه عدمه من
باب مفهوم الزمان كما سيجيء في المفاهيم والثمرة تظهر في الموارد المشكوكة مما لم يرد دليل على وجوب الاتيان بعد انقضاء الوقت الخاص لا على عدمه كالاجارة
الموقتة والوكالة الموقتة فيما يقبلها من العبادات والعقود والايقاعات لو اتى بالعمل بعد الوقت ومكان اخر وغيرهما السادس في الاصل وهو التوقف لاصالة
التوقيفية وضعا وحكما ويشترك مع الثاني في نفي لزوم اتيان المشكوك فيما كان مورد الاصالة البرائة لانه ينفي من باب الاصل والثاني ينفي من حيث الاصل
وهذا الدليل معا السابع في اصل المطلب للثاني للاول على عدم الدلالة لفظا الاصل وعدم الدليل لان الاول فاما ان تكون الدلالة بالمطابقة او التضمن او
الالتزام وانتفاء الاول واضح وكذا الثاني لانه وان كان مركبا من الصلوة مع القيد لكن بانتفاء القيد والزمان المخصوص ينتفي المركب فينتفي مطلوبية الصلوة
معنى بسيط من حيث الجزئية والتقييدية وما يقع في الخارج صلوة من حيث هي وهي لو تثبت بالامر الاول وقيل في المقام صم يوم الخميس امر بايقاعه فيه وهو معنى بسيط
ولا وجه له لان يوم الخميس قيد له عرفا واضحا الا ان يقال انه يدل على مطلوبية الصوم المقيد والمطلق من باب تعدد المطلوب لا من حيث كونه جزء من المقيد فقط
بل بانتفائه عند انتفائه وفيه انه لو كان كذلك فيكون المطلوب امران مستقلان وهو ممنوع للاصل النافي وتبادر المطلوب الواحد وهو المقيد واما الثالث
فلعدم الملازمة عقلا لجواز الانفكاك وكذا لفظا ولا انتقال الية العرف ويلزم التناقض لو قال لما يضاده بعده كقوله صم يوم الخميس لا يجب او لا يجوز بعده
ولو ثبت به ولا يفهم منه التناقض على عدم حكم العقل بان المطلوب مركب من خصوصية الزمان والصلوة ويجوز عقلا الاختلاف بين الازمنة في مدخليتها لما
لحصول المصلحة المخصوصة بكون الزمان المخصوص الاخر ولو على سبيل البدلية ومثله الكلام في المكان والمفعول به والتميز ونحوها واستدل ايضا بانه لو وجب بعد انقضائه
بالامر الاول لاقتضاه كاقتضائه زمان الاول ويلزم كونه مخيرا او لكانا سواء في العصيان والثواب الادائية والقضائية لانه يلزم المساوات وعدم الفرق
بين التقديم على الزمان الخاص والتاخير عنه وبان الاوامر الشرعية تارة تستعقب القضاء وتارة لا تستعقبه ولا اشعار للامر الدال على الاعم بالاخص وبان وجوب
القضاء يثبت بالكتاب والسنة ولو كان الامر دالا عليه يلزم التاكيد والتاسيس اولى منه وفي الاول منع انحصار الاقتضاء بالمساوات من جميع الجهات لجواز
اقتضاء الامر الاول المطلوب المتعدد الاول المقيد بخصوصية زمان الاول والثاني في الثاني المطلق فان الشيء قد يكون محبوبا ذاته من حيث هو
وفي هذا الزمان المخصوص يسقط التكليفين اما المقيد فواضح واما المطلق لكون المقيد فردها حصل بايجاد المقيد ولو لم يات فيه يبقى لزوم ايجاد
المطلق في الزمان المتاخر فالزمان الاول جزء للمقيد لا للمطلق مع ظرفية كل منهما للمطلق فلا يلزم الاستواء في الاقتضاء ولا يلزم التخيير لكونه
من باب تعدد المطلوب ومن باب ان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام والاقتضاء يكون من باب الترتيب لا التخيير والمساوات نعم هو يصح لو كان
في صم يوم الخميس ذكر الخصوصية كيوم الخميس من باب ذكر افضل الافراد وفساده بديهي وبما ذكرنا ظهر فساد وجه الثاني على ما قال من لزوم المساواة لعدم الملازمة في انحصار
الاقتضاء بالمساوات في جميع الجهات من العقاب والثواب الاداء نعم يمكن اتمامه بانه لو كان الاقتضاء بالامر الاول فاما ان يكون بنحو الترتيب كالتعدد
المطلوب وكون انتفاء الخاص غير موجب لانتفاء العام فيلزم الادائية وعدم القضاء كالحج افضل الافراد او يكون بنحو التخيير والمساوات لكون الخصوصية من
باب ذكر افضل الافراد فيلزم التساوي فيه وفي العقاب والثواب كلاهما بديهي الفساد لكونه في الاول اداء وفي الثاني قضاء اجماعا وفي الثالث فبان عدم
تمامية الاستقراء في الخارج باستعقاب القضاء مرة ودون مرة لا يوجب نفي دلالة الامر الاول وفي الرابع او لا منع لزوم التاكيد او لا لانه لو كان بالامر
الاولى وجوب الاول لكان اداء كما مر وثانيا منع اولوية التاكيد على التاسيس للقول باقتضاء الامر الاول فعله بعد انقضاء الوقت الاول ان المطلق والمقيد شيئان
في الخارج والامر دال عليهما فيكون من باب تعدد المطلوب فلو تحقق المقيد انتفى الامر المقيد بحصوله وكذا المطلق لكون المقيد فرداله ولو لم يتحقق بقي
التكليف المطلق باقيا يجب اتيانه بعده وفيه انه لا يكون الملحوظ في نظر المكلف شيئين مستقلين بل هو المركب المطلق بشرط هذا القيد لان المراد
من الامر وهو ظاهر فيما ذكرنا ومع انتفاء القيد ينتفي الموضوع ولا يدل على المطلق من حيث هو والثاني ان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وفيه انه يوجب
انتفاء العام الموجود فيه واثبات ارادة العام من حيث هو محتاج الى الدليل وليس بل الامر ظهور في الجملة في عدمه كما في مفهوم الوصف والعهد لكنه غير
حجة الثالث ان المطلوب هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف وانما وقع في ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل وفيه اولا النقض
بالاحوال التي لا يكون من فعل المكلف كالحيض فيلزم جواز العبادة معه وثانيا بانه لو كان كذلك لما كان بالتاخير اثما ولا قضاء ولا وجه لذكر الزمان الا

[illegible]

ان يجعله من باب ذكر افضل الافراد وظاهر الامر الشرطية والقيدية المستلزمة لمدخلية في المصلحة الرابع ان الوقت كالاجل في الدين وكما لا يسقط الدين
بالتاخير فكذا الاول وفيه ان الدين قد ثبت من الخارج كونه من تعدد المطلوب ومن التوصليات بخلاف ما نحن فيه لظهوره في وحدة المطلوب اعني
الطبيعة المقيدة الخامس انه لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل في الوقت لا بعده وفيه ان القضاء استدراك لما فات في وقته ولا
دخل فيه بالامر الاول والجديد السادس ان الغالب في الوجوب القضاء ولا بد له من المقتضي والاصل عدم ما سوى الامر الاول وفيه ان الامر الجديد للقضاء
ورد ووصل بقوله عم اقض ما فات الخ والاصل عدم وضع الامر الاول وان فرضه يلزم ان لا يكون قضاء كالحج وهو فاسد كما مر السابع ما ذكره التوني ان
التتبع يورث الظن بثبوت القضاء في كل موقت اذا كان واجبا الا ما ندر بالاداء يوجد في الاحكام ما تعلق به الامر في وقت الا وثبت الامر بالقضاء فيه
على تقدير فوته غير صلوة العيد والجمعة فالظن يحكم بان منشا تعلق الامر الجديد هو الامر الاول من باب تعدد المطلوب كالحج ويلحق النادر بالاعم الاغلب
وفيه منع الغلبة المعتنى به بحيث يصح الاعتماد عليه مع انه لا يلزم ان يكون بالامر الاول والظن اصله وحجيته ممنوع الثامن ان المامور به مركب وبتعذر
المركب يعتبر بانتفاء القيد يكون الجزء الاخر على الدلالة من حيث هي ميسور ويشمله الاخبار وفيه منع حجية الاخبار الا فيما انجبر بعمل الاصحاب لضعفها
مع ان شمولها للمركبات العقلية تامل وقال بعض الائمة لو كان من باب المركب لا من باب المشروط والشرط وفيه ان يقول بعد تعذر الشرط المشروط
ميسور ولا فرق وان كان باطلين التاسع الاستصحاب بان بعد انقضاء الوقت يحصل الشك في بقاء الوجوب وعدمه من باب الشك في ان انتفاء الخاص
يوجب انتفاء العام لا من باب الشك في كون ذكر الخصوصية من باب ذكر افضل الافراد ام لا وفيه ان قيدية الخصوصية ظاهرة من الامر ومع انتفائها ينتفي
الموضوع ولا يجري الاستصحاب وكذا انتفاء الخاص يوجب انتفاء العام الموجود فيه واستصحاب العام من حيث هو موقوف على البقاء ولم يثبت العاشر
انه لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم لانه من احكام وجوبه وفيه ان اراد سقوط الاثم بخروج وقت ما استقر قبله فلو وجب لحصول المخالفة
بترك المامور به وان اراد سقوط الاثم بتركه بعد انقضاء الوقت فهو مسلم من حيث الامر الاول بل بما يتعلق بفعله كما لو فعله فيما لم يكن امر جديد لكونه
تشريعا الحادي عشر ان ايجاب المركب يستلزم ايجاب مفرداته وفيه انه يستلزم ايجابها من حيث الجزئية لا من حيث هي ويلزم انتفائه بانتفاء الاصل اعني
المركب فتدبر اصل في تداخل الاغسال توضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول في ان الاصل في الاسباب المتعددة هل يقتضي التداخل وكفاية ايجاد المسبب مرة
ام لا والكلام فيه يقع في مقامين الاول في الاصل الاعتباري والحق في ذلك التفصيل ففي التكاليف المقدمية كما في الغسل والوضوء لصحة الصلوة
والنزح لاجل رفع النجاسة الاصل عدم التداخل وذلك لاستصحاب التكليف في جانب ذي المقدمة وقاعدة الاشتغال وفي التكاليف النفسية الاصل
هو التداخل وكفاية المرة كما لو كان وجوب النزح تعبدا وذلك لاصالة البراءة الذمة عن الزائد سواء كان وقوع الاسباب مجتمعا او مترتبا وعلى الاخير سواء اوجد
المكلف المسبب بعد وقوع السبب السابق ام لا وللاستصحاب وذلك كما لو وقع بعض الاسباب مقدما كالجنابة قبل الحيض فان استصحاب كفاية غسلها وصحة الدخول في
الصلوة وغيرها يقتضي كفايته بعد عروض سائر الاسباب ايضا للشك في تاثيرها ح ويثبت كفاية اتيان الغير ومنه بالاجماع المركب فيما لم يكن فرق بين الاتمام
لكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب وجوب غسلها معينة قبل حدوث سائر الاسباب لان غسل الجنابة مثلا كان واجبا بخصوصه والاصل بقاء وجوبه
وان حصل الغير كالحيض وغسله بعده والشك في كل من كفاية اتيان الغير وبقاء الوجوب العيني مسبب الشك في اقتضاء الاسباب من ان الحيض هل يقتضي
غسله بخصوصه مط مع عدم كفاية غيره منفردا كان او مجتمعا او لا فلا ترجيح وكما لو وقع زيد في البئر ولم ينزح عصيانا ثم وقع عمرو فيه فان بقصد العمر او هما
مقتضى التداخل كفايته لزيد ومقتضى الاستصحاب بقاء تكليف زيد فيحصل التعارض بين الاستصحابين ويبقى اصالة البراءة سالمة عن المعارض لا يقال
في صورة الاجتماع استصحاب التكليف الاجمالي يقتضي عدم التداخل لانا نقول بعد نفي الزائد بالاصل لا يجري الاستصحاب لارتفاع التكليف الواحد بالاتيان
المرة الثاني في الاصل الاجتهادي والحق فيه ايضا التفصيل وذلك لان الحكم المعلق على السبب قد يكون نفس الطبيعة سببا مقتضيا للمسبب من دون تاثير الخصوصية
قلة وكثرة ومرة وتعددا كالحدث الاصغر الحاصل من اسبابه من النوم والبول وامثالهما فان نفس طبيعة الحدث يقتضي الوضوء سواء كان حاصلا من نوم
واحد او متعدد قليل او كثير وهكذا وهذا يتداخل بلا تامل سواء حصل الاسباب مرة مجتمعا او مرتبا او الفصل فان طبيعة الحدث شيء واحد سواء حصل
مرة او تعدد قلة او كثرة واذا حصل يقتضي الوضوء وهو ايضا طبيعة يحصل الامتثال باتيانه مرة والزائد يحتاج الى الدليل ثم بعد ايجاد الوضوء ان حصل الاسباب
بعده ايضا فان استفاد السببية العلية بنحو العموم كقوله كلما شبعت فاحمد الله فكلما تحقق يقتضي المسبب فيجب ايجاد الوضوء بعده وهكذا كلما تحقق السبب
بعد الوضوء وان لم يستفد العلية بنحو العموم كقوله اذا جاءك عمرو فاكرمه فيسقط الامر بايجاد المسبب كالوضوء مرة ولزوم ايجاده ثانيا بل مطلقا عنه ح
موقوف على الدليل وقد يكون الحكم المعلق معلقا على طبايع مختلفة او خصوصيات متغايرة وهو اما ان يقتضي مسببا واحدا كالحيض والجنابة وامثالهما
لانهما اقتضيا الغسل وهو شيء واحد او يقتضي كل واحد منهما مسببا مخالفا للاخر بالاقلية والاكثرية كقوله ان مات السنور في البئر فانزح ثلثين وان
مات الحمار فيه فانزح سبعين او بالتباين كقوله اذا بلت فتوضأ واذا اجتنبت فاغتسل اما على الاول فهل الاصل اللفظي كفاية الغسل الواحد للكل
حتى يثبت خلافه او لا بل يجب لكل غسل حتى يثبت كفاية الواحد يمكن القول بالثاني لان الامر متعدد والاصل فيه تعدد المامور به حتى يثبت كفاية
الواحد لكن فيه ان الاوامر المتعددة وردت على طبيعة واحدة لا تعدد ولا تغير فيها ولا تقييد لكل منها بايجادها بقصد سببها وكلها يقتضي ايجادها
مرة وح يصدق الامتثال بتحقق الطبيعة كقوله اذا جاءك الامير فالبس لباسا فاخرا واذا جاءك المجتهد فالبس الخ فاجتمعا ولا ريب في كفاية اللبس الواحد
مثلا اذا جاءك الامير فعظمه واذا جاءك المجتهد فعظمه واجتمعا فلا ريب في كفاية التعظيم الواحد لهما ويؤيده ان اطلاقه يقتضي عدم تقييد الطبيعة بالقصد
اصلا فاطلاق الامر يقتضي الاكتفاء بالواحد لان ايجاد الطبيعة اعم من ايجادها بهذا السبب او للجميع او بلا قصد لا بقاء القصد هو الداعي والسبب الذي

حركه

والطلاق الانصحيح عدم تغييرها بالسبب

حركة لا بجادها فما اغنى الامر وهو متعدد لانا نقول الامر انما اقتضى ايجاد الطبيعة من حيث هي وقد حصلت لا يقال كل امر يقتضي ايجاد المامور به فالايجاد
المتعدد لازم للامر المتعدد فلا يتداخل لانا نقول الايجاد المتعدد اللازم من الاوامر المتعددة لازم اتفاقي غير مقصود من الاوامر المتعددة ولكن فيه بل في الكل
ان ظاهر امر كل واحد وجوب ايجاد المامور به عند وجود سببه لا بشرط شيء مستقلا سواء كان واحدا او متعددا مرتبا او مجتمعا سواء حصل ايجاد المسبب
لغيره ام لا ولازم ذلك التعدد مطلقا الا وجوب ايجاده مشروطا بما اذا لم يأت لغيره او للجميع لا ايجاده لامور كان هذا منه وفي ضمن الجميع لكن استعمال الامر فيه
مجاز محتاج الى القرينة وليست واعلم انه لذا نسب كون الاصل عدم التداخل حتى يثبت التداخل الى ظهور الاجماع والى كون عليهم وسيجيء هذا في جميع ابواب
الفقه ولذا يتمسكون للتداخل وكفاية المسبب الواحد للاسباب المتعددة بالدليل ان وجد الدليل ويؤيده بعض ظاهر الاخبار التي سيجيء كقوله ع في حسنة
زرارة اذا اجتمعت عليك لله حقوق اجزء عنك غسل واحد لان ظاهره كون كل واحد حقا في المرتبة الا انه يكفي الواحد عن الكل كيف كان ظاهر الفقه
واطلاقه عدم التداخل مطلقا حتى في القسم الاول وهو ما كان السبب نفس الطبيعة من دون مدخلية الخصوصية لان ظاهر الاوامر فيه كقوله اذا نمت
فتوضأ واذا بلت توضأ التعدد الا ان من الخارج من الاجماع وغيره علم كون السبب نفس طبيعة الحدث من دون مدخلية الخصوصية اذا عرفت ذلك فالامر
فيما ثبت فيه التداخل كالوضوء فواضح واما في الاغسال فكذلك لان الاصل انتفى وان اقتضى عدم التداخل الا ان التداخل فيه في الجملة وهو تداخل الجميع
تفصيلا واجمالا يثبت بوجوه الاول انه قد يتفق على فرض التداخل في الجملة فيكون اتفاقا عليه من الاصحاب القائلين بالتداخل في شرح المفاتيح
لا تامل فيه بناء على التداخل ولا شبهة في دخوله تحت الاخبار والقول بالعدم شاذ نادر يخالف الروايات الاتية المعتضدة بالشهرة لا يبقى ظاهر ابن
ادريس المخالف الايجاب نية غسل الجنابة بخصوصه فيه لانا نقول الظ منها عدم نية غير الجنابة مع ان في المقام يصدق انه نوى الجنابة على ان في الفقه لم
تكن مضرة الثاني نقل دعوى الوفاق عليه عن شارح الدروس قائلا انه موضع وفاق ويؤيده الشهرة العظيمة والمحكية في كثير من الكتب الثالث فيما نوى
الجنابة نقل دعوى الاجماع عليه من ظاهر السرائر وغيرها ويشمل المقام بالاولوية لان نية الغير لا يضره بل يؤكده الدخول تحت الحديث لكل امرء ما نوى
ومطابقته للقاعدة المقتضية لكون الامتثال عن الشيء متوقفا على قصده فلو حصل الامتثال مع عدم قصده فمع القصد اولى الرابع الاخبار منها حسنة
زرارة قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة والعرفة والنحر والزيارة واذا اجتمعت عليك لله حقوق اجزء عنك غسل
واحد قال كذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها وهذا الخبر وان كان مضمرا في الكافي الا انه رواه
الشيخ عن زرارة عن احدهما ع وفي طريقها وان كان علي بن السندي وهو مجهول الحال لكنه معتضد بالشهرة وبما حكي عن ابن ادريس انه رواه في اخر
نقلا من كتاب محمد بن علي بن محبوب ومن كتاب حريز بن عبد الله عن ابي جعفر ع وقال كتاب حريز اصل معتمد يعول عليها مع ان الاضمار من مثل زرارة لا يكون
مضرا سيما بعد اعتضاده بما ترى والعمل في الروايتين كان مطلقا من حيث النية فيشمل المقام وان كان مجملا فالقدر المتيقن هو ما ذكرنا من نية الجميع او نية الجنابة
كما سيجيء ومنها مرسلة جميل عن احدهما ع اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وهو وان كان مطلقا
شاملا لما يتحقق سببه بعد ذلك كارتفاع الحيض بعد طلوع الفجر الا انه ينبغي تخصيصه او حمله على ما اجتمعت كما مر في الخبر الاول واما من حيث النية فهو
اما مطلق شامل لما نحن فيه او يكون ظاهرا في نية الجنابة ويثبت المقام بما ذكرنا بل بالاجماع المركب لان كل من قال بكفاية نية الجنابة قال بكفاية نية الجنابة
قال بكفاية نية الجميع تفصيلا او اجمالا ومنها رواية عثمان بن يزيد عن الصادق ع قال من اغتسل بعد الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل
ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وضعف السند منجبر بما مر مع انه حكي عن بعض انه قال في سندها تصحيف وهو عمر بن يزيد فيه كون الراوي
عنه ابن عذافر ويكون الراوي صحيحا ومنها معتبرة زرارة بل عدها بعض صحيحا قال قلت لابي جعفر ع ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء
قال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة والعلة المنصوصة تفيد العموم على ما حققناه ومنها خبر شهاب
ابن عبد ربه قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب يغسل الميت او من غسل ميتا له ان يأتي اهله ثم يغتسل فقال لا بأس انه كان جنبا غسل يده وتوضأ وغسل
الميت وان غسل ميتا ثم توضأ له ان يأتي اهله ويجزيه غسل واحد لهما ويتم صورة اجتماع الجنابة مع غيرها من الواجبات كالحيض والاستحاضة وامثالها
بعدم القول بالفصل كما ادعاه المولى البهبهاني ره في شرح المفاتيح وكذا بعض الاواخر ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على الاجزاء للمرأة عن الحيض
والجنابة بغسل واحد منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض
واحد ويتم اجتماع الجنابة وغير الحيض من الواجبات بعدم القول بالفصل وضعفها سندا بعض لا يضر لانجبارها وربما يستدل بوجوه اخر منها صدق الامتثال
للكل باتيان الطبيعة مرة وفيه انه موقوف على التداخل والا فلا يكون اتيان الطبيعة مرة بقصد الجميع كافيا للجميع كما مر من كون ظاهر اللفظ اقتضاء
السبب المسبب مستقلا ومنها ان تلك الاسباب علة لحدوث طبيعة الحدث وهي علة للغسل كالوضوء فيكفي غسل واحد وان لم يقصد الكل او
البعض بل البعض مع عدم قصد البعض وفيه انه قياس يحتاج الى الدليل لجواز كون كل خصوصية علة لحدث خاص هنا لا يرتفع الا بعد تحقق مسببه
ومنها ان من كل امر في سببه لا يستفاد منه الا حصول الطبيعة في الخارج سواء كان بقصده او بقصد غيره او لا بقصد سبب اصلا وهو مقتضى القول بالتداخل
وفيه ما مر من كون ظاهر امر كل ايجاد المسبب لا بشرط شيء مستقلا سواء حصل ايجاده للغير ام لا فتدبر ومنها ان الظاهر من الاخبار المذكورة كون الاغسال
كالوضوء واسبابه كاسبابه وفيه منع سيجيء توضيحه فيما لو نوى غير الجنابة كالحيض امثاله وكذا الامر فيما نوى الجنابة فقط وذلك لوجوه الاول
الامر بالصلوة الثاني الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كثير من الكتب قال بعض انه متفق عليه وقال بعض الاواخر في مجامع
المقاصد بعد قول المصنف ويكفي غسل الجنابة عن غيره دون العكس وقيل بانه يجزيه عن الجنابة كما يجزي غسل الجنابة عنه من غير احتياج الى الوضوء

اما وجه كفاية الجنابة مضافا الى الاجماع فهو ان الحدث متحد وان تعددت اسبابه فان نوى ارتفاعه بالاقوى ارتفع بالاضافة الى غيره الرابع عموم
الاخبار المتقدمة بل صريح في الكفاية فيما كان في المجمع غسل الجنابة واما من حيث النية فالمرسلة ورواية عثمان ظاهرتان في غسل الجنابة
بل وكذلك حسنة زرارة واما غيرها فباطلاقها يشمل المقام بل اطلاقها ينفي اشتراط نية خصوص السبب او الكل لا يقال انه وارد في مورد حكم
اخر وهو بيان كفاية الغسل الواحد فلا يصح التمسك به من حيث النية لانا نقول يمنع ذلك سيما في معتبرة زرارة لصراحتها في كونه في مقام البيان
بل المقام يقتضيه اذ لو كان شرطا كان على المعصوم بيانه بل وكذلك حسنة زرارة لا يقدح بل خبر شهاب بحجيته غسل واحد لهما ظاهر في نية السبب
ولا قائل بالفرق لانا نقول هذا ممنوع لانه قيد ليجزيه وح اعم من نيتهما عند الغسل واصرح مما ذكرنا صحيح عبد الله بن سنان لدلالتها على وحدة غسل
الجنابة مع الحيض ولا وجه للوحدة الا ارادة كفايته كل منهما لرفع الحدث وكيف كان فالاظهر هو التداخل وكفاية غسل الجنابة كما عليه المشهور بل لم
يظهر الخلاف بل الظ عدم الخلاف بين القائلين بالتداخل فيه ان نوى عدم رفع حدث غير الجنابة فهل يرفع حدثه اولا اشكال من كونه كالوضوء
نية رفع مطلق الحدث فيما يكفي هو على ما مر من التفصيل ومن انه لو كان كالوضوء يلزم انه لو نوى عدم غيره كان الغسل لاجله ثانيا لشرعيا لارتفاع
الحدث بالغسل السابق كالوضوء ويلزم من ذلك كون التداخل من باب العزيمة اعني كون المطلوب شيئا واحدا هو بعينه غسل الجنابة والحيض و
امثاله فلا يجوز بعد اتيانه اتيانه مرة اخرى وهو مخالف لصريح بعض ولظواهر الاخبار المتقدمة لاشتمالها على لفظ الاجزاء الظ في اقل الواجب
المستلزم لجواز غيره واجزائه عن سببه لا ما يتخير بين اتيانها متعددا بحسب الاسباب معينا في كل منها بنيته او اتيانها مرة بقصد الجميع او نية الجنابة
ومما قال صاحب الذخيرة وموافقوه يكون من باب العزيمة لا وجه له فتدبر بل يرد الاشكال فيما لو نوى الجنابة بخصوصها من دون قصد عدم الغير
لانه لو كان حدثا واحدا فلا يتصور الانفكاك كالوضوء بل اللازم ح الحكم برفع الحدث مط فتدبر وان نوى عدم غيره ما لم يقتض بنية القربة والحاصل
انه لو نوى الجميع او رفع الحدث المطلق او القربة المكلف كونه من باب الغزيمة متعين كما انه فيما نوى الجنابة فقط مع عدم قصد غيره كان الرخصة في
اتيانه ظاهر للظهور اخبار الجنابة فيه مع اشتماله على لفظ الاجزاء الظاهر في الرخصة مع اعتضادها بالشهرة العظيمة ودعوى الاجماع في جامع
المقاصد وظهور دعوته في بعض الكتب هذا فيما لم ينو عدم غيره واما فيما نوى الجنابة فقط مع قصد عدم غيره فاولى بالرخصة لكن الاحتياط بنية الجميع
لا ينبغي ان يترك وربما يستدل بان الجنابة اقوى من غيرها ولذا لا يحتاج الى الوضوء ويمتنع بقاء الاضعف بعد رفع الاقوى وفيه اولا منع الاقوائية
لجواز كون الامر بالعكس بكون حدثها اضعف ولذا يكفي فيه الغسل فقط سيما بالنسبة الى الحيض لبعض الاخبار في المرئة في حال الجنابة وعرض لها الحيض
قال عليه السلام فانه قد جاءها ما هو اعظم من ذلك وثانيا بان رفع الاقوى مع التعدد في الجهة لا يستلزم رفع الاضعف من جهة سيما في التعبد بالمتوقف
امتثالها على القصد فتدبر وهل يكفي عن الوضوء ام لا قال المولى البهبهاني في شرح المفاتيح بعد ذكر مرسلة جميل يظهر منها مع ان غسل الجنابة لا
يتوضأ لغيرها من الاغسال كما قاله الاصحاب لا انها ضعيفة الا ان يقال بانجبارها بالشهرة والحق هو الاول ان تم نسبته الى الاصحاب لاعتضاد العمومات
ح بالشهرة ويجب العمل به والا فاشكال لظهور اخبار كفاية غسل الجنابة عن غيره من حيث الغسل لا من حيث الوضوء لا يقال لو كان الوضوء لازما لاشار
فحيز منها لانا نقول المقام مقام بيان كفاية الغسل الواحد عن الغسل المتعدد كما صرح به في مرسلة جميل واما فيما نوى غير الجنابة كالحيض وامثاله فخلاف
بين الاصحاب فذهب بعض الى عدم الاجزاء ونسب بعض الى السرائر وبعض الى العلامة في على الحكم بعدم الاجزاء مع عدم الوضوء وذهب بعض الى الاجزاء
منهم المحقق قده في المعتبر مع حكمه بنفي الوضوء ومنهم المحقق السبزواري في الذخيرة والبحراني في قوي وعلى القول الاول اختلفوا في اجزائه عن نفسه
فالمشهور على الاجزاء واستشكل العلامة في كره قائلا فان نوت الجنابة اجزء عنها وان نوت الحيض فاشكال ينشأ من عدم ارتفاعه مع بقاء الجنابة
وهي باقية لعدم نيتها ومن انها طهارة يترتب عليها الاستباحة توضيح المطلب يقتضي الكلام في مواضع الاول في اجزائه عن نفسه والحق الاجزاء لاطلاق
الاوامر الدالة على وجوبه المعتضدة بالشهرة لندرة القول بعدم الاجزاء مط واستفاضة اجزائه عن نفسه فيما لو عرض سائر الاسباب بعد ارتفاع
الحيض ويتم غيره بالاجماع المركب مع ظهور بعض تلك الاخبار في كون الواحد من باب الرخصة والدليل على العدم وجوه الاول الاصل وفيه انه
مندفع بما مر الثاني ما ذكره مده من وجه الاستشكال وفيه ان بقاء الجنابة لا يستلزم عدم رفع الحيض لكونهما سببين مستقلين ولا دليل على وجوب
تقديم الجنابة والوجه الاعتباري مع انه غير تام وغير معتبر لا يكافؤ ما مر الثالث بعض الاخبار الواردة في المقام الامرة بجعلها غسلا واحدا فلا يجوز التعدد و
مقتضى ذلك اما البطلان فيهما او رفع الجميع لا سبيل الى الثاني لعدم نية الجنابة مع انه عبادة لا بد فيها من النية ولعدم شمول الاخبار لهذا القسم وفيه اولا منع
دلالته كونه على سبيل الوجوب العزيمة مع انه دال على الغسل الواحد لكنه من حيث نية الجميع او الجنابة او غيره مجمل لا يصح الاستدلال به وثانيا بان الاخبار
لو لم تكن شاملة للمقام فينبغي الاطلاق ودليل وجوبه مقتضيا لذلك معتضدا بما مر ولو كانت شاملة فيقتضي صحة الجميع الثاني في اجزائه عن غيره والاظهر عدم
الاجزاء فيما نوى عدم الغير وذلك للاصل ولان الغسل عبادة لا بد فيه من النية والمفروض عدم نية غيره وكونه ذا اضافتين كالوضوء قياس لا دليل عليه و
لحكاية دعوى الاجماع عن السرائر مع عدم ثبوت شمول الاخبار لذلك نعم بعضها وان كان مط كالاخبار الدالة على كفاية الغسل الواحد للمرئة من
جنابتها وحيضها واحرامها ولغيره المرئة لجنابتها ومس الميت الا انه غير ظاهر فيما نوى الحيض مثلا مع قصد عدم غيره وكذا حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله
حقوق لظهورها في نية الجميع وكذا صحيحة عبد الله بن سنان لظهورها في كون المراد الوحدة من حيث منع الدخول في الصلوة وكفاية الغسل الواحد بعد ارتفاع
الحيض لكن مط ولو مع نية الحيض وعدم غيره ممنوع واستدل البعض بان رفع الاضعف لا يستلزم رفع الاقوى وفيه ما مر والدليل على الاجزاء وجوه الاول
الاصل وفيه ما مر سيما مع عدم الوضوء الثاني اطلاق بعض الاخبار المتقدمة وفيه ما مر الثالث الظ من الاخبار كون الغسل كالوضوء واسبابه كاسبابه

ولانه

ولانه لولا ذلك لوجب لرفع كل واحد من غسل ونفى الاخبار منع ذلك سيما مع عدم الوضوء غايتها الدلالة على كفاية الغسل الواحد المتعدد ان نوى الجميع او
الجنابة او مطلق الحدث او القربة وفي التعليل منع الملازمة لجواز قيام غسل واحد بنية الجميع مقام المتعدد كما دل عليه الاخبار والرابع انه لو لم يجز بنية عن
الجنابة عند اجتماعهما لم يكن لوجوب غسل الحيض فائدة لانه يجب الغسلين اما ان يكون تحتما او تخييرا بينهما او اجزاء احدهما خاصة كالجنابة دون العكس والاول
باطل بالفرض والثاني باطل بفرض الخصم والثالث هو المطلوب وفيه اولا منع بطلان الثاني بفرض الخصم لانه يقول بكفاية الواحد مط سواء نوى الجنابة
او الحيض او الجميع وثانيا بانه غير منحصر فيما ذكر لان الفائدة نية الجميع واجزائه عن نفسه لو نواه بالخصوص الخامس ان مع الوضوء يساوي الجنابة في صحة الدخول
في الصلوة المشروطة به فيكفي عنه كالعكس وفيه اولا انه قياس باطل وثانيا بان الغسل وحده غيرهما ولها الضعف والوضوء لا مدخل له في رفع حدث الجنابة الثالث
في انه هل يجب معه الوضوء ام لا والحق الاول وفاقا للاصل وعموم دليله مع عدم المانع فان في الاخبار ليس ما يدل على عدم وجوب الوضوء فيما نوى الحيض و
علم دليل على كفاية غسل الحيض بل نفنا الوضوء لرفع الحيض والجنابة فيما قصد الحيض واما فيما نوى رفع الحدث المطلق فالاظهر كفايته للشهرة واطلاق الاخبار
المتقدمة مع ان نيتها الجنابة ونية المطلق نية لها ايضا والمفروض كفايتها لا يقال هو مشترك بين نية الجميع ونية الجنابة بخصوصها المجزية عن غيرها وغيرها
الغير المجزية عنها وحيث كان مشتركا لا بد في الصحة من التعيين لانا نقول نية رفع الحدث المطلق نية الجميع اجمالا ولا غبار عليه نعم لو نوى رفع الحدث
المجمل بين الجنابة وغيرها فيشكل ومثله ما لو نوى ايجاد الغسل الواحد قربة الى الله لكونه محبوبا بالوجه الذي كان محبوبا والحق فيه الكفاية عن الجميع
من حيث الغسل لانه نية اجمالية للجميع هذا فيما تكون الاغسال الواجبة المجتمعة مع الجنابة واما فيما لم يكن مع الجنابة فالظ من بعض الاخبار سيما
ذيل حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله حقوق الخ وكذا من معتبرة زرارة لانهما حرمتان الخ كفاية الغسل الواحد وهو الظ من اطلاق كلمات
الاخيار وعليه يجي فيه ما مر من نية الجميع اجمالا او تفصيلا او القربة على ما مر ومقتضى اطلاق النص والفتوى كما قال بعض الاواخر عدم الفرق بين غسل
الاستحاضة وغيرها في جميع ما تقدم من غير فرق بين غسلها للانقطاع والبرء وجبناه او بين غسلها لاستباحة الصلوة واحتمال الفرق للثاني
لو جامع الجنابة مثلا لكان بقاء الحدث فهو مبيح لا رافع بخلاف غسل الجنابة ضعيف في ذلك لامكان نية الاستباحة الجامعة لها مع انه لا مانع من نيته
رافعا مبيحا لانه لا يلزم نية رفع الحدث بخصوصه بل اللازم على فرض كفاية القربة نية الجميع بحسب اسبابها او رفع الحدث المطلق ان كان كلها رافعا او
الاستباحة المطلقة ان لم يكن كلها او بعضها رافعا وفيما قلنا بالكفاية والتداخل يجب الوضوء لعموم دليله وعدم مانع له في تلك الاخبار هذا فيما كانت
الاغسال واجبة واما فيما كانت الاغسال المجتمعة مستحبة فاختلفوا فيه فمنهم من حكم بالتداخل مط ولو مع نية واحد منها بخصوصه منهم البحراني في الحدائق و
نفى عنه البعد في المدارك والذخيرة ومنهم من حكم بعدم التداخل مط وهو مقتضى اطلاق العلامة في التحرير والقواعد والارشاد وظاهر الدروس ونسب الى
المحقق الشيخ علي في شرح عد انه رجح ايضا العدم ومنهم من فصل في ذلك بين نية الجمع وغيره من نية القربة من دون تعيين السبب كلا او بعضا او مع
تعيين بعضها بالتداخل في الاول كما عن غيره ونسب ذلك الى المحقق ره في المعتبر والاخير لا يخ من قوة اما التداخل فيما لو نوى الجميع تفصيلا او اجمالا فلا
طلاق ذيل حسنة زرارة اذا اجتمعت عليك لله حقوق فاجزء عنك غسل واحد لظهور اتحاد المناط في ساير الاخبار فانها وان كان موردها صورة
اجتماع غسل الجنابة مع غيرها الا ان الظ كون المقصود من باب التمثيل لا من باب الخصوصية ويؤيده ما ذكرنا ذيل رواية عثمان بن يزيد من اغتسل ليلا
كفاه غسله الى طلوع الفجر والدليل على العدم ليس الا الاصل وعدم شمول الاخبار للمستحبات الصرفة وفيه ما مر واما مع نية القربة فكما مر ومع تعيين السبب الخاص
فالحق اجزاؤه عن نفسه لعموم دليله وعدم اجزائه عن غيره سيما اذا نوى عدم غيره للاصل وعدم دليل يعتنى به عرفا الا ذيل حسنة زرارة وهو ظاهر في قصد الجميع
مع انه قد مر في الواجبات من عدم الاجزاء عن الغير لو نوى معينا في غير الجنابة لمنع شمول الروايات وهذا اولى بعدم الشمول وما يقال ان الاغسال المندوبة
يكفي كالوضوءات المندوبة فان الوضوء بقصد غاية من الغايات يكفي بالنسبة الى غيرها فكذا الغسل المندوب ففيه اولا انه قياس وثانيا بان الفارق موجود
لكون المطلوب هناك شيء واحد هو رفع طبيعة الحدث الاصغر كما كانت العلة هي لا الخصوصيات فبعد فرض حصوله مط بقصد غاية من الغايات يجزي به
لعدم تصور نقضه بعد ضد ما لم يحصل النقض والاغسال المستحبة لم تكن كذلك اذ لا يراد رفع الحدث منها مع تفاوتها في مراتب الرجحان وتضادها اذ ليس غسل
الجمعة مثل غسل الاستخارة وغسل ليلة القدر ليس مثل ليالي الفرادى وقس على هذا وايضا بعضها للزمان لا للمكان وبعضها بالعكس وبعضها للفعل
دون غيره ومعه كيف يمكن القول بكون الكل شخصا واحدا الا ان يدل الدليل على ترتب ثواب الجميع بفعل واحد منها مط كما في الوضوء او مع نية الجميع مع ان
ترتب الثواب على الفعل موقوف على القصد الا لما عرفه عقلا ونقلا اخرج الوضوء من انه لو نواه لغاية كالصلوة المندوب دخول المسجد يعطى ثواب من
دخل في المسجد متطهرا بقصد كمال المقام يحتاج الى الدليل وما يقال ان المقصود من الاغسال المستحبة التنظيف او كون المكلف متصفا بهذا الغسل سوى نوى
فيه او غيره ففيه ما فيه لعدم الدليل على ذلك والقياس بالوضوء فاسد وكذا الحاقه بحال المصلين بالجماعة مرادهم ادراك كل ثواب يتحقق فيه انهم لم يعلموا القصد لا
ثم لا يخفى ان الاسباب قد تكون مجتمعة وقد يكون متعددة وما قلنا بالتداخل فيما لو نوى الجميع هو في الاول لظهور الحسنة فيه واما الثاني كالغسل في اول
الليل بقصد غسل اول الليل واخر الليل ففيه اشكال والحق انه لو كان مما يجوز تقديمه فالتداخل اظهر لعدم الفرق ويدل عليه ايضا ذيل رواية عثمان بن
يزيد ولانه يدل الفرق ولا يخفى ان فيما قلنا بالتداخل لا يكفي عن الوضوء وان كان الوضوء فيه شرط العموم دليله وعدم المانع هذا فيما كان المجتمع
من المستحبات واما فيما كان بعضها واجبا وبعضها مستحبا فمع نية الجميع او الواجب اذا كان الجنابة فالحق الاجزاء والتداخل في ذلك للاخبار السابقة
المعتضدة بالشهرة المحققة والمحكية في بعض الكتب حكاية دعوى الاجماع عن الشيخ في الخلاف على الاجزاء بغسل واحد للجنابة والجمعة ولا قائل
بالفرق ظاهرا بين الجمعة وغيرها وظهور كما يظهر عن ابن ادريس ونسب الى ظاهر عد وصريح جامع المقاصد والتذكرة عدمه ولهم الاصل

ولهم الاصل واختلاف الواجب والمستحب من حيث المطلوب بخلاف الواجب فان المقصود فيه رفع الحدث والاستباحة وتضاد وجهي الوجوب والندب فلا
يمكن الاجتماع في النية وكذا الشخص الواحد لا يمكن كونه واجبا ومستحبا وان قلنا بعدم اعتبار نية الوجه سيما مع اتفاق الشيعة على عدم جواز الاجتماع
وعن الاول انه مندفع بما مر وفي الثاني بان الاختلاف في المطلوب لا يستلزم عقلا عدم جواز كفاية الفعل الواحد لهما نعم الاصل يقتضي ذلك لكنه
مندفع بما سمعت وفي الثالث ان المقصود من التداخل لا يكون صيرورتهما شيئا واحدا بل المقصود انما هو الاجزاء بفعل واحد عن الفعلين من حيث
ترتب الثواب والوضعية سواء قلنا بجواز الاجتماع او لا لان على فرض العدم نقول ان المكلف مخير بين اتيان هذا الفعل الواحد بنية اجزائه عن سبب
واحد وبين اتيانه بقصد اجزائه عن المتعدد ومعه لا يلزم المحذور وذلك في النية على فرض اشتراط نية الوجه يكفي كونه احد الواجب التخييري مع كفايته عن الوجوب
والاستحباب وعلى فرض عدم الاشتراط كما هو الاقوى ينوي القربة مع اجزائه عن الجميع نظير تادي احدى الوظيفتين بفعل الاخرى كاتيان صلوة التحية
بقصد قضاء الفريضة وصيام ايام البيض بصيام الواجب فيهما بنذر وغيره واما لو نوى القربة من دون تعيين اجزائه عن البعض او الجميع فكا
السابق ومما مر ظهر فساد ما اشكل بعض في تداخل الواجب والمستحب للتضاد والجواب بعضهم بعدم اشتراط نية الوجه اما مطلقا او هنا وبعضهم بانه ينوي
الوجوب ويدخل فيه المندوب اما ان كان الواجب غير الجنابة كالحيض فان نوى الجميع فلا اشكال ولا فرق بينه وبين الجنابة واما اذا نوى ذلك الواجب
فذهب بعض الى اجزائه وعدم الفرق بينه وبين ما نوى الجنابة ونسب الى ظاهر ابن ادريس والفاضل الهندي العلامة الاول لاطلاق ذيل حسنة زرارة وظهور
اتحاد المناط في الاخبار وكون ذكر الجنابة من باب التمثيل لا من باب الخصوصية ولانه من وجه ومعه لا يسقط الوضوء لاطلاق دليله واما لو نوى المستحب
بخصوصه فالمشهور وظاهر فهم الشيخ في ط وف على عدم اجزائه عن نفسه ولا عن غيره ونسب الى المحقق السبزواري اختياره الاجزاء عن الواجب والمستحب جميعا
وذهب بعض الى اجزائه عن نفسه دون غيره للاجزاء عن اجزائه عن نفسه اطلاق دليله لان قوله اغسل للجمعة مطلق سواء كانت ذمته مشغولة بالجنابة او
الحيض ام لا وفيه ان انصرافه الى صورة الغسل للجمعة المقتضى لصحته مع اشتغال ذمته بالجنابة مثلا وبقاء حدثها مشكل واما من عدم اجزائه عن غيره
فللاصل والشهرة وعدم المانع لعدم شمول الاخبار لذلك القسم وللثاني اطلاق الاخبار وخصوص ما ينقل عن الفقيه انه روي في ابواب الصوم من جامع
في اول شهر رمضان ثم نسي حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى
ان يكون اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك وجه الاستدلال ان قوله الى ذلك معناه الى غسل الجمعة بقرينة قوله ع ولا يقضي ما بعد ذلك
وفي الاول منع شمولها لهذا القسم وفي الثاني ما قال غير واحد من عدم ثبوت صحته مع عدم الجابر له مع موافقته لبعض مذاهب العامة فيشكل التمسك به
مجرد نقل الصدوق في كتابه لا يدل على كونه مقبولا ومعمولا به عنده نعم نسب الى بعض النادر من المتاخرين العمل به والظاهر هو المحقق السبزواري وكيف كان
رفع اليد عن الاصل المعتضد بما مر بمجرد هذه الرواية مشكل هذا للاول في عدم اجزائه عن غيره ما مر من توقف الامتثال على النية والقصد بل انفراد الفعل و
المفروض عدمه وفي عدم اجزائه عن نفسه ان المقصود من غسل الجمعة مثلا هو التنظيف وهو لا يحصل مع بقاء الحدث وفيه انه دعوى عارية عن الدليل
بل خلافه موجود وهو اطلاق دليله كما مر واطلاق بعض اخبار التداخل لا عينها من نية الجميع واجبها او مستحبها وفي الاول ما مر من منع شمول الاطلاق
له وكذا الثاني بل قد يظهر من مشروعية غسل المستحب للاحرام للحائض خلافها فتدبر والاحوط ترك نية المستحب فقط بل ينوي الجميع او الجنابة ان كانت منها
ثم انه كما يجوز التداخل في كل الاغسال يجوز في اثنين منها كان يغتسل غسلا للجنابة والجمعة وغسلا للزيارة والحيض وهكذا لاتحاد المناط وعموم الاخبار
واما لو قصد التداخل في غسل راسه مثلا ثم اراد التفريق في باقي الاعضاء فالظاهر عدم صحته وكذا العكس لفقد الدليل عليه اصل في ان متعلق الاوامر هل
يكون هو الافراد او الطبايع الكلام فيه يقع في مقامات الاول في الموضوع المستنبط اعني تشخيص مقتضى الوضع لا اشكال فيما كان المتعلق هو الفرد عينا
او تخييرا كقوله اكرم زيدا واكرم زيدا او عمروا والاشكال انما هو فيما يتعلق بالمصادر كقوله صل واضرب واسماء الاجناس كقوله اكرم انسانا ويقع الكلام
فيه في موارد الاول في نفس المتعلق لا ريب في كون المصادر واسماء الاجناس موضوعة مع قطع النظر عن اللواحق وذلك للاصل لانا لو فرضنا خمسة مصادر
وقلنا بوضعها من دون اللواحق وقلنا بالوضع النوعي للواحق من التعريف والتنوين والاضافة يلزم ثمانية اوضاع ولو قلنا بكونها موضوعة مع اللواحق
يلزم خمسة عشر اوضاع للزوم القول بكون الضرب مثلا وضع له مختص بخصوصه وضرب كذلك وضرب زيد كذلك لان ضرب بدون اللواحق في كل من الصور
جزء لذلك الموضوع ولا نكون له دلالة فلو تحقق مع جزء اخر اعني التنوين يلزم الوضع الاخر والمتبادر للمعنى لان المتبادر من قوله الضرب شيئان الاشارة من التعريف
وطبيعة الضرب المشار اليه من الضرب الى المدخول ولادعاء السكاكي اجماع اهل العربية على كون المصادر موضوعة للطبايع مجردا عن اللواحق لا يقال لو كانت
موضوعة مجردة عنها لصح استعمالها الا انا نقول اولا يلزم على ذلك عدم الوضع للهيئات كهيئة الامر لعدم صحة استعمالها مجردة وثانيا بانه يصح الاستعمال
في مقام التعداد كما يقع في تعداد المصادر الضرب والنصر والقتل وامثالها وثالثا بانه يجوز ان تكون موضوعة لافادة المعنى في ضمن اللواحق ثم بعد كونها
موضوعة مجردة عن اللواحق موضوعة للطبايع لا افراد الطبيعة وذلك للتبادر فان المتبادر من الضرب وامثاله هو نفس الطبيعة لا افرادها ولادعاء
السكاكي اجماع اهل العربية عليه كما مر ولظهور كلام اللغويين في بيان المعاني كالقتل كشتن والضرب زدن وامثالهما ولعدم لزوم التجريد عنها في قوله اوجد
بعض افراد الضرب لانه لو كانت للافراد فاما ان تكون لجميع الافراد او البعض وعلى الاول يلزم النقض في قوله ايت ببعض افراد الضرب والتكرار في قوله ايت
جميع افراد الضرب والتالي باطل فكذا المقدم وعلى الثاني عكس ما ذكر والتالي باطل فكذا المقدم وللاجماع لاتفاق الكل على ما ذكرنا ومن قال يكون المتعلق هو
الافراد يقول به من حيث الارادة من باب الدليل العقلي على امتناع تعلق الطلب بالطبايع اما لعدم وجودها او لعدم اتصافها بالصفة كما سيجيء وبه يصرفون
اللفظ عن ظاهره الامر الثاني فيما يدل على الوجوب اعني هيئة الامر ومادته فيحتمل ان تكون موضوعة للطلب لا الالزامي المتعلق بظاهر لفظه مدخولها فلو قال

اضرب

اضربنا زيدا من الضرب بالقتل كان مجازا في المادة والهيئة ويحتمل ان تكون موضوعة للطلب الالزامي المتعلق بالفرد فلو عرضت على ما يدل على الطبيعة يلزم المجاز
في الهيئة دون المادة والحق الاول لاصالة الاشتراك المعنوي واصالة الحقيقة لان على فرض كونها موضوعة لتعلقها بالفرد فاما ان تكون موضوعة لافادة
كون المراد من المتعلق الفرد او الطبيعة في ضمن الفرد او الطلب الالزامي الفردي وعلى الاول يلزم المجاز في المتعلق وعلى الثاني يلزم التقييد في المتعلق وعلى
الثالث يلزم التجريد في قوله افعل هذا الفرد وكلها مخالفة للاصل المذكور ولا يبقى لو كانت موضوعة للطبيعة يلزم التجريد في المادة في قوله اوجد طبيعة الضرب
لانا نقول عدم الوضع للفرد لا يستلزم الوضع للطبيعة لجواز وضعه للطلب الالزامي المتعلق بما يراد من متعلقه طبيعة كانت او فردا كما هو الحق لتبادر
ما ذكرنا من دون تبادر الفرد او الطبيعة الا بعد ذكر المتعلق وتشخيص المراد منه وللاصل ولعدم النقض والتكرار كما مر ولانها لو كانت موضوعة للافراد فيلزم
المجاز في كل الاوامر المتعلقة بالطبايع لان المراد اما يكون فردا معينا عند الله او عند العبد دون الله او عند الطرفين او فرد غير معين او جميع الافراد عينا او تخييرا
والاول باطل والا يلزم الاجمال في اغلب الاوامر والثاني ايضا باطل وواضح والثالث خلاف الفرض والرابع ايضا باطل لانه اغراء بالجهل وكلام الخامس ايضا باطل
اجماعا وعقلا لعدم امكان الامتثال بعين الاجزاء وهو مجاز لكون الامر حقيقة في العيني وللتبادر فان المتبادر من الامر ليس الا الطلب الالزامي المتعلق
بالطبيعة فيما كانت هي متعلقة الامر الثالث في التركيب والحق عدم الوضع الاحادي وذلك لاصالة عدم الوضع واصالة الحقيقة لان التركيب لو وضع لافادة لم لا الوضع مع
المتعلق بالفرد فيلزم المجاز او التقييد او التجريد كما مر وكلها خلاف الاصل وللتبادر فان المتبادر ليس الا الوضع الاحادي وللاجماع الذي ذكرنا من ان القائلين
به لا يقولون من باب الوضع المقام الثاني في المسئلة الكلامية اعني في انه هل يمكن ان يكون المتعلق الطبايع كما عليه المشهور او يمتنع كما اختاره صاحب الحدائق ومن
تبعه توضيحه يقتضي رسم امور الاول في الاصل الثاني في الثمرة الثالث في اصل المطلب اما الاول فالاصل الامكان حتى يثبت الامتناع كما عرفته مرة وكذا
ظاهر اللفظ لان بعد ما ثبت وضع المدخول للطبيعة ووضع هيئة الامر لطلب المدخول وعدم وضع للتركيب بما يخالفه يكون مقتضاه مطلوبية الطبيعة من حيث
هي حتى يثبت تقييده بالفرد او الافراد واما الثاني اعني الثمرة فان قلنا بالتعلق بالطبيعة ففي التكليفات يلزم اختيار المكلف ايجادها في الفرد
بدلا فيثبت العموم البدلي في الافراد مقدمة وفي الوضعي يثبت العموم السرياني كقوله احل الله البيع لان الحلية يثبت لطبيعة البيع ففي كل فرد تحقق البيع تحقق
الحلية ولو ورد دليل مناف لم يحصل التعارض لكون عموم صرح لفظيا ولا بد من ملاحظة الترجيح كما في سائر المعارضات اللفظية وان قلنا بالتعلق
بالفرد وامتناع تعلقه بالطبيعة فعلى ما قال صاحب الحدائق واشتهر بين العلماء يثبت العموم الحكمي والعقلي لانه قال ببطلان سائر الاحتمالات من الحمل
على المعين الخ كما مر الحمل على ارادة جميع الافراد بحكم العقل لكنه باطل لان الحمل على الفرد الغير المعين لا يكون اغراء بالجهل وواقع عرفا وشرعا لعدم مدخلية الخصوصية
عند الامر في المطلوب غالبا لكون المطلوب حصول فرد من الافراد كقوله جئني بخبز وماء وبطيخ لا شبهة في كون المطلوب فردا غير معين لرفع جوع
وعطش من دون مدخلية لخصوصية الفرد الخاص من الخبز او الماء او البطيخ وكذا الحمل على المعين عند الله واجماله عند العبد ثانيا او عرضا كسائر المجملات
لا يكون باطلا ولا يكون تكليفا بما لا يطاق لانه مطلوب لا بشرط لا بشرط عدم الغير واللازم اتيان الجميع في الفعل وترك الجميع في الترك كما في الشبهة المحصورة
فالثمرة ان على فرض التعلق بالطبيعة يثبت العموم البدلي والسرياني كما مر وعلى فرض التعلق بالفرد مع عدم الدليل على التعيين يدور الامر بين الحمل على الفرد
الغير المعين او المعين عند الله دون العبد او جميع الافراد ويجمل ويرجع الى الاصل وهو يختلف في المقامات كما سيجيء في المفرد المحلى باللام وعلى فرض تسليم لزوم
عموم عقلي موقوف على بطلان غير المعين والمعين فلو وجد دليل على حلية فرد كحرمة الربوا الا يثبت العموم لوجود الدليل على تعيين البيع بغير الربوا فلا
بالطبيعة مع يقع التعارض حتى يحتاج الى ملاحظة الترجيح وقال بعض بان الثمرة انه ان قلنا بالتعلق فاجتماع الامر والنهي جائز وان قلنا بالتعلق بالفرد فلا يجوز وهو
ايضا فاسد كما سيجيء في اجتماع الامر والنهي فالحق ان الثمرة هي ما قلنا من تعيين العموم اللفظي على فرض التعلق بالطبيعة والعقلي على فرض التعلق بالفرض على
ما زعم صاحب المعالم والاجمال بين العموم والفرد الغير المعين والمعين عند الله على ما قلنا هذا فيما لم يكن دليل على تعيين الفرد وظهور الكلي في فرد او صنف
والا ففيما كان دليل لتعيين الفرد فعلى العموم اللفظي يحصل التعارض ولا بد من ملاحظة الترجيح كما مر وعلى العموم الحكمي لا تعارض لانه يثبت بعد بطلان المعين
والمفروض وجود الدليل على التعيين وكذا على ما قلنا من الاجمال لانه لا تعارض بين الاجمال والبيان وفيما كان الكلي ظاهرا في فرد او صنف يحمل عليه
على الفرض ولا عموم بالنسبة اليه الثالث في تحقيق الحق لا ريب في ان بعد ثبوت الوضع يجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يثبت الصارف ولم يكن صارف هنا من
الكتاب لا من السنة ولا من العرف ولا من الاجماع والعقل لفساد ما تخيله الخصم وهو وجوه الاول ان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج واذا لم يكن موجودا
لم يكن مقدورا ولم يكن متصفا بالصفة ومع كل منهما يمتنع تعلق التكليف به بناء على تبعية الاحكام للصفات فيجب صرف اللفظ عن ظاهره الثاني
ان على فرض تسليم وجوده لا يكون متصفا بالصفة فلا يكون متعلقا بل الفرد متصف بها الثالث ان على فرض وجوده في ضمن الفرد يكون مسببا والامر المسبب
هو الامر بالسبب كما مر في مقدمة الواجب الرابع ان على فرض وجوده مقدور بواسطة الفرد والفرد مقدور بلا واسطة والثاني اولى بتعلق التكليف الخامس
ان موضوع الحكم الفرعي هو فعل المكلف لانه موضوع الفقه كما صرح به الفقهاء وفعل المكلف هو الفرد لا الطبيعة وكلها فاسدة اما الاول فلان الكلي
الطبيعي موجود في الخارج بمعنى كونه مع الفرد موجودا بوجود واحد والدليل على ذلك وجوه الاول انه لو لم يكن موجودا لما صح الحمل والتالي باطل بيان
الملازمة ان الموضوع والمحمول اما ان يكونا متحدين ذهنا وخارجا او متغايرين فيهما او متحدا في الثاني دون الاول ولا عكس ضرورة اما في صورة التغاير
فلا يجوز الحمل لضرورة بطلان حمل احد المتباينين على الآخر ولان مناط الحمل الاتحاد والمراد به انه لا بد له من مناسبة لعدم صحة حمل الحجر على زيد والمفروض
عدمها في المتغايرين وكذا في صورة الاتحاد ذهنا وخارجا لكونه ظاهرا للبديهي كقوله زيد زيد الا ان يفرض جهة تغاير حتى يصح كقوله هذا زيد اذا كان معروفا
عند المخاطب والمتكلم واشتبه عند المخاطب فاراد المتكلم تعريفه له فيحمل اللفظ المعروف عنده حتى يعرفه المخاطب بقي الثالث ومعناه ان يكون المراد من الانسان

فى قوله زيد انسان الفرد المعين اعنى زيدا وعمرو او الفرد المبهم او الطبيعة وعلى الاول يلزم حمل الشئ على نفسه وعلى الثانى يلزم حمله على غيره وعلى الاخيرين فاما ان يكون الكلى موجودا او معدوما والاول هو المطلوب وعلى الثانى يلزم حمل المعدوم على الموجود ولا ريب فى كون الوجود والعدم فصلين متغايرين ويلزم منه حمل احد المتغايرين على الاخر ايضا ويلزم الكذب ايضا لان المراد من الحمل والاخبار عن الاتحاد اما ان يكون هو بحسب الذهن فهو كذب لما عرفت من التغاير عينه واما ان يكون بحسب الخارج فهو باطل ايضا لان الاتحاد موقوف على الاثنينية ووجودها فى الخارج بوجود والعدم المفروض عدم كون الكلى شيئا الثانى الوحدة والضرورة وهو ان بياضين موجودين فى الخارج اما ان يكونا مشتركين فى شئ موجود فى الخارج يمتاز ان به عن سواد فى الخارج اولا والاول هو المطلوب وعلى الثانى يلزم كون نسبة احد البياضين الى الاخر كنسبته الى السواد وهو بديهى الفساد لانا نرى كون كل من البياضين متكيفا بكيفيات فردية يتميز بها احد الفردين عن الاخر وفى الكيفيتين شئ موجود فى الخارج يتميز به عن السوادين وهكذا فى جميع افراد النوع مع افراد النوع الاخر الثالث انه لو لم يكن موجودا لما صح انتزاع الكلى عن الافراد لان انتزاع الكلى منها اما ان يكون من الجهة الجامعة بينهما بالغاء الخصوصيات وبضور الجامع بينها او من نفس الافراد والاول هو المطلوب وعلى الثانى يلزم انتزاع احد المتغايرين بالكلية عن الاخر لان الفرد الموجود مغاير للكلى من جميع الجهات والتالى بديهى الفساد الرابع انه لو لم يكن موجودا لما كان الفرد موجودا لانه مركب من الكلى والخصوصيات والمفروض عدم وجود الاول الخامس بناء العقلاء فانهم لا يفهمون من قوله اشترى الخبز او صل الا طلب نفس الطبيعة وبعد اتيانهم الفرد كانوا قاطعين بالامتثال وهو كاشف عن وجوده لعدم امكان الامتثال بالمعدوم وهو كاف فى ترتب الاحكام سلمنا عدم الدليل على وجوده لكن لم يكن دليل على امتناعه لفساد ادلة الخصم كما سيجئ ومعه يجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يثبت الصارف سلمنا عدم وجوده وكون الامتثال به محالا لكن المحال قد يكون المكلف معتقدا بمحاليته وقد يكون معتقدا بامكانه وعلى الثانى لو تعلق به الطلب فاما ان يكون الداعى هو نفس المحال او يكون الداعى هو مقدماته المقدورة ويتعلق الطلب بالاول والثانى محال واما الثالث فلا كلام لا الاوامر التوطينية وبعد التنزل نقول يكون المقام من الثالث لما مر فى الوجه الخامس من انهم يفهمون الطبايع ويعتقدون بالامتثال ولا ضير فى تعلق الامر به وكان الداعى هو المقدمات الممكنة اعنى الافراد ومعه لا يكون دليل على الصرف لكن يرد عليه انه يلزم كون اكثر الاوامر توطينية مع انها قليلة اجماعا فالجواب غير تام ورد المانع وجوه الاول انه لو كان موجودا كالفرد لما صح الحمل لان الوجود مغاير للوجود ولا يصح حمل احد المتغايرين على الاخر وفيه ان قوله انه بوجوده لا يكون من باب القول بالوجود المنفصل بل المراد انه مع الفرد موجود بوجود واحد الثانى انه لو كان موجودا يلزم وجود الشئ الواحد فى الامكنة المتعددة والثالى باطل وفيه انه ان اراد بالوجود الوجود الشخصى فالملازمة ممنوعة لانا لم نقل به ولو كان المراد به الوجود الكلى فبطلان التالى ممنوع لان الكلى مع فرد منه موجود فى مكان ومع فرد اخر موجود فى مكان اخر وهكذا الثالث اصالة عدم الوقوع وغيره ولا انه يستلزم عدم الامكان لان كل من قال بعدم الوقوع قال بعدم الامكان وكل من قال بالامكان قال بالوقوع والاصل الامكان ويحصل التعارض بين الاصلين ولا ترجيح معه وثانيا ان الاصل يجب رفع اليد عنه بعد وجود الدليل كما مر هذا توضيح فساد الدليل الاول واما فساد الدليل الثانى فهو ان العقل فى الاحكام الشرعية يحكم اجمالا بانه لا بد ان يكون فى الاشياء صفات مقتضية لتعيين الاحكام لبطلان الترجيح بلا مرجح ويحكم ايضا ببطلان التصويب عدم مدخلية العلم والجهل للصفات واما كون الصفة فى الكلى الطبيعى بنفس الذات او فيه مع الوصف اللازم او هما مع الوجوه والاعتبار من كيفيات الفرد وجهات خارجية فلا يكون العقل مستقلا فى ادراكها فى اغلب الموارد بل لا بد من متابعة الشرع فلو تعلق الامر بالطبيعة كما هو الغالب يكشف عن حسن الطبيعة ولو تعلق بالفرد يكشف عن حسن الفرد وهكذا سائر الاحكام وهكذا فى العرف لانا نرى بالوجدان والضرورة كون الصفات فى الطبايع فى الاغلب وذلك كما يفهم من طلب البطيخ او خبز الحنطة فان محبوبه هو طبيعة الحنطة فى مقابل الشعير الموجود فى الافراد لا خصوص هذا الفرد او ذلك الفرد وهكذا المطلوب طبيعة الدبس فى مقابل الخل لا هذا الفرد وكذا طبيعة الرمان او العنب لا خصوص هذا العنب او الرمان وهكذا طبيعة النسوة والثمرة ان الصفة لو كانت فى الطبايع فقد تكون الفرد ايضا متصفة بالصفة الموافقة لها وقد تكون متصفة بالصفة المناقضة كالصلوة فى الدار الغصبى وعلى الاول لا اشكال وعلى الثانى ايضا لا اشكال فى تحقق الحكمين على مقتضى الصفتين لو لم يكن الفرد منحصرا والعدم فتح من جانب الامر واما المأمور به والمنهى عنه فبسوء اختياره ولو كان منحصرا فلا يجوز تصادق الحكمين من الشارع بمقتضى الصفتين لعدم امكان الامتثال بل لو كان الحسن اقوى يامر به ولو كان القبح اقوى ينهى عنه ولو كانا متساويين يخير المكلف اما لو كانت الصفات فى الافراد فلا يحصل التعارض لان الفرد اما ان يكون حسنا او قبيحا نعم قد يحصل التعارض بينه وبين الامور العارضة الخارجة عن الفردية كالزمان والمكان وغيرهما منها قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم لان الظلم امر خارج عن الطيبات طبيعة وفردا وصار سبب الحرمة لكونه قبحا اقوى من حسن الطيبات طبيعة وفردا نعم فى بعض المقامات يمكن استقلال العقل فى اثبات مورد الصفة كالصدق الضار والضرب للتاديب لكنه قد يتحير فى الترجيح بل يتوقف وهذا يكشف عن عدم الوجوه والاعتبار فيه فتدبر اذا عرفت ذلك فظهر ان الامر المتعلق بالطبيعة كاشف عن حسنها ولا يكون دليل على صرفه هذا توضيح فساد الدليل الثانى واما فساد الدليل الثالث فاولا بالنقض بالشرط لان المشروط اما ان يكون مطلوبا عند وجود الشرط او عند عدمه والثانى تكليف بما لا يطاق وعلى الاول يلزم كون الواجب مشروطا بالنسبة الى الشرائط وثانيا بان سبب هذا المسبب مسبب عن سبب اخر وهكذا الى ان ينتهى الى الواجب الوجود ويلزم كون امره معلقا به وثالثا بالحل وهو ان المسبب مطلوب عند عدم السبب لا بشرط عدمه واما فساد الدليل الرابع فبان هذه الادلة اولوية او لوية ظنية عقلية لا تكون معتبرة سيما فى تشخيص الارادة فكيف بان تكون صارفة لظاهر اللفظ واما فساد الدليل الخامس فاولا بان مراد العلماء من كون موضوع الفقه هو فعل المكلف اعم من ان يكون بلا واسطة او مع الواسطة والا يلزم خروج اكثر الاحكام الفرعية كقولهم الكلب نجس ونحوه وثانيا ان المسببات التى تكون سببه

فى مقابل الوجوبية

المكلف

المكلف يستند الى المكلف حقيقة كما ذبح لو لا بنيعان بوانه لم يذبح مع ان القطع فعل السكين وكذا لو احرق الحطب لو لا بوانه لم يحرق مع ان الاحراق فعل النار سلمنا لكن لم يكن قول العلماء حجة في مثل المقام سيما مع عدم المستند فكيف بان يكون صارفا لظاهر اللفظ ومما ذكرنا ظهر المقام الثالث اعني عدم الدليل على الصرف ووجوب حمل اللفظ على ظاهره اعني طلب الطبيعة المقام الرابع في سائر الاحكام والحقائها كالوجوب فيما ذكرنا لاشتراك الادلة

**اصل** في الاجزاء توضيح المطلب فيه يقتضي رسم مقامات الاول في بيان معنى الاجزاء وهو في اللغة بمعنى الكفاية وفي الاصطلاح اختلفوا فيه فقال بعضهم انه عبارة عن حصول الامتثال للامر وكونه مسقطا للتعبد وقال بعض انه عبارة عن سقوط التدارك عما امر اداء وقضاء والمراد بالاول اما ان يكون هو امتثال الامر الظاهري او الواقعي او هما معا او في الجملة وكذا الامر في سقوط التدارك والحق في الاول هو الاول لا بشرط وفي الثاني هو المسقط عن التدارك ثانيا مطلقا وان ظهر بعد خلافه سواء كان من باب القول بالتصويب او من باب القول بالاجزاء وكفايته عن الواقع وان ظهر خلافه كل على مذهبه كما سيجيء في الصحة وهو في العبادات بالمعنى الاول لازم مساو للصحة عند المتكلمين وبالثاني لازم مساو للصحة عند الفقهاء وان كانت الصحة من حيث هي اعم لاختصاص الاجزاء بالعبادات لان امتثال الامر لا بد فيه من الامر وفي المعاملات غالبا لا يكون من باب الامر بل يكون من باب الارشاد بخلافها فانها تشمل المعاملات ايضا لان الصحة هي ترتب الاثر عند تحقق سببه ففي العبادات موافقة الامر او ما يسقط قضاء الامر وفي المعاملات هو ايجاد العقد والايقاع واستتباعهما او نحو فيه انه عبارة عما لا يجب معه التدارك ثانيا وذلك للتبادر فان المتبادر من قولهم هذا مجزء هو الكفاية المطلقة من دون لزوم التدارك ولصحة السلب عما لا يكون مسقطا وهل يكون استعماله في هذا المعنى من باب النقل او استعمال الكلي في الفرد بقرينة كلام الفقهاء الظاهر الثاني لما سيجيء في الصحة والمتنافر ولصحة سلبه عن المعاملات ثم على فرض ثبوت النقل وثبوت الحقيقة هل يكون له ثمرة في كلام الشارع ام لا والحق انه على المعنى عند الفقهاء لا يكون له ثمرة لان سقوط القضاء انما يكون لازما للكفاية على الاطلاق وكذا في اللغة الا ان الفرق انما هو بالاعم والاخص اما بالمعنى عند المتكلمين ففيه ثمرة لانه لو حمل على هذا المعنى يكون لازمه الكفاية ما لم يظهر الخلل ولو حمل على اللغة فيكون معناه الكفاية المطلقة المقام الثاني في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع في امور الاول في المراد من قولهم يقتضي الاجزاء يحتمل ان يكون المراد انه لا يدل على لزوم التدارك ثانيا ويكون المراد ممن لا يقتضيه انه يدل عليه ويحتمل ان يكون المراد انه يدل على عدم التدارك لفظا او عقلا ويكون المراد لا يقتضي انه لا يدل عليه وهو اعم من دلالته على صحته او التوقف ويحتمل ان يكون المراد انه يدل على عدم لزوم التدارك لفظا او عقلا ويكون المراد من لا يقتضي انه لا يدل عليه وهو اعم من دلالته على اللزوم او التوقف والحق هو الاخير اما بطلان الاول فلان الظاهر من لفظ يقتضي الدلالة وهو مناف لعدم الدلالة وكان اللازم مع عدم الدلالة الرجوع الى الاصل وهو يختلف باختلاف المذاهب البرائة والاحتياط ويلزمه الاختلاف في لزوم التدارك ثانيا على فرض الاقتضاء مع ان عدم اللزوم على هذا الفرض اتفاقي فيعلم منه ان كان من باب الدلالة على العدم وكونه مقدما على الاصل ويلزمه الاتفاق على عدم اللزوم كما حصل الاتفاق عليه ولان الامر بالشيء لازمه عرفا وعقلا كفايته من جهته والا يلزم لغويته او تجويز الامر بتحصيل الحاصل ولازم الكفاية باللزوم البين بالمعنى الاعم عدم لزوم تداركه ثانيا ولا ينافي ما ذكرنا التكرار لانه لو طلب اتيانه ثلث مرات وفعل مرة فالكلام فيه انه هل يقتضي كفايته عن الاول ويبقى الواجب عليه مرتان او لا يقتضي فيكون الباقي وجوب اتيانه ثلث مرات هذا بالنسبة الى الامر المتعلق بالشيء الفعل لامره مع اتيانه به واما بالنسبة الى ما نحن فيه فانما هو في الامر الظاهري المتعلق باتيان المامور به الظاهري ثم ظهر الخلل فيه فهل الامر الظاهري يقتضي اجزائه عن الواقع وعدم لزوم تداركه ثانيا ام لا واما بطلان الثاني فلان المراد من الدلالة على عدم صحة تدارك الامر ثانيا اما ان يكون المراد من الامر هو ما فعل ظاهرا في الظاهري وواقعا في الواقعي او يكون المراد منه مطلقا الامر كالواقعي وان كان ما فعل ظاهريا وعلى الاول لا وجه للمانع من الدلالة على العدم لان معناه ح انه يمكن ويصح الامر بالتدارك وهو فاسد لكون الامر باتيان ما فعل تحصيلا للحاصل وموجبا للغوية الامر الاول ولزوم التحكم ان قلنا بكفاية الثاني وعدم لزوم التدارك ثالثا او عدم الانتهاء الى سقوط التدارك وعلى الثاني لا وجه للمثبت لان الدلالة على عدم الصحة اما ان يكون عقليا اي يمتنع او لفظيا بمعنى كون اللفظ دالا عليه وكلاهما فاسدان اما الاول فلانه لا امتناع من كون طلب الشارع متعلق بالواقع اولا ويلزم التدارك بعد ظهور الخلل فيما فعل اولا او الامر الجديد بالتدارك بعد ظهور الخلل واما الثاني فلان الامر في الوضوء مثلا متعلق بالوضوء المستجمع للشرائط والاجزاء والاعتقاد بالاستجماع نعم بعد ظهور الخلل وعدم الاستجماع يظهر عدم اقتضائه اجزاء ما فعل عنه حتى يدل دليل اخر الامر الثاني في الفعل الصادر من المكلف وهو قد يكون مطابقا لظاهر الشرع من اجتهاد صحيح او تقليد كذلك وقد لا يكون كالجاهل العامد للمخالفة وعلى اي منهما اما ان يكون مطابقا للواقع ام لا من حصول ترك شيء او زيادة مما يكون له مدخلية في المامور به فبعض هذه الاقسام غير قابلة للنزاع اما غير المطابق لظاهر الشرع فلخروجه عن محل النزاع لان النزاع في ان اتيان المامور به على وجه ظاهر الشرع هل يقتضي الاجزاء ام لا واما المطابق له مع مطابقته للواقع فلا معنى للقول بعدم الاجزاء للزوم تحصيل الحاصل وغيره مما مر واما غير المطابق للواقع فلان المتروك او الزيادة ان كان ركنا فلا يجزي قطعا وان لم يكن ركنا فيجزي قطعا وفيه ان الجاهل القاصر باقسامه عمله مطابق لظاهر الشرع شرعا وعقلا لكونه مكلفا به بالضرورة وتكليفه في صورة عدم المطابقة للواقع انما هو بما امكنه لبطلان تكليف ما لا يطاق وح يقع الكلام في انه اتى به ثم ظهر الخلل هل يقتضي هذا الامر بالظاهر اجزاء ما فعل عن الواقع ام لا وكذا العالم بالاجتهاد الصحيح او التقليد الصحيح مع خطاء احدهما في الحكم كعدم انفعال ماء القليل بالملاقاة او في الموضوع الشرعي كجواز التطهير بالمضاف والغرض كون هذه الفضلة مما يؤكل لحمه ثم ظهر خلافه لا ريب في كونه مامورا بظاهر الشرع بما فعله بمقتضى هذا ما ادى اليه ظنه الخ ثم بعد ظهور خطائه يقع الكلام في ان الامر بالظاهر هل يقتضي الاجزاء عن الواقع ام لا وان كان المتروك ركنا لان الترك والزيادة من حيث الخطاء مغاير للترك والزيادة سهوا الامر الثالث في ان النزاع هل يكون في الامر الظاهري بعد ظهور الخلل او يكون قبله

ظهور الخلل او يكون قبل ظهور الخلل او يكون في الواقع الاضطراري بعد امكان الواقع الاختياري كالصلوة مع التيمم ثم وجد الماء او الصلوة جالسا ثم قدر
على القيام ويظهر الاول من بعض استدلال المنكرين حيث قالوا انه لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة ساقطا عنه التدارك بعد تبين الحدث
وكذا من بعض استدلال المثبتين حيث قالوا حين الخطاء لو كان مكلفا بالواقع يلزم التكليف بالايطاق والاصل براءة الذمة عنه بعد الاتيان ومع
هذا الغرض يكون محل النزاع شاملا للجاهل القاصر مع مخالفة علمه للواقع ولا ينافي عنوانه في الجهل في العبادات لان جهة الكلام فيه انما هي من
حيث اشتراط العلم بالوجه والقصد والمقام انما هو من حيث عدم مطابقة علمه الظاهري المحكوم بحكم العقل من باب بطلان تكليف بالايطاق للواقع
وكذا صورة الخطاء في الحكم من تبدل الاعتقاد بالحكم بخلافه او صيرورته محل الشك مع كون ما فعل او ما ترك مضرا بالواقع كما لو اعتقد عدم وجوب
السورة او عدم نجاسة الماء القليل بالملاقات وتوضا به ثم انكشف خلافه او صار مشكوكا كالصورة بالعكس فان اتيان السورة والتحرز عن هذا لم يكن مضرا
فان الخطاء لا يكون عمدا ولا سهوا مضرا كان او لا وكذا صورة الخطاء في الموضوع مط سواء اعتقد كونه متطهرا ثم تبين خلافه او كان شاكا مع وجود
الدليل على بقاء الطهارة كالاستصحاب ثم تبين خلافه ويرجع النزاع في هذه الصورة الى انه بعد ما اتى باعتقاد انه المامور به مع اقتضاء العقل كونه
مكلفا بذلك حين الفعل من باب قبح التكليف بالايطاق واقتضاء الشرع بلفظ مطلق كونه مكلفا بذلك كالمخطي في المرافعات كما لو حكم المجتهد
بمقتضى البينة ثم ظهر خطائه لاطلاق دليل حجيته وكقول الامام خذ معالم دينك عن يونس بن عبد الرحمن وعمل به ثم ظهر خطاء يونس وكما في
مستصحب الطهارة ثم ظهر حدثه فهل يكون مقتضى القاعدة كفاية ما اتى به وعدم تعلق الامر الاولي بالواقع لنفس الامري وعدم لزوم التدارك
واتيان الواقع حتى يثبت الدليل الجديد على لزوم اتيانه كما في مستصحب الطهارة او يكون مقتضى القاعدة عدم كفاية ذلك وتعلق الامر به بالواقع النفس
الامري من حيث هو ولزوم اتيانه بالامر الاول بعد ظهور الخلل وعدم اتيانه حتى يثبت الدليل الجديد على عدمه او التفصيل بين ما لو كان ما اتى به
مامورا بحكم العقل كالجاهل القاصر او باطلاق اللفظ كامر بالاجزاء في الثاني دون الاول اقوال يجيء توضيحه في اصل المطلب ويظهر من
بعض استدلال المثبتين والمنكرين كون النزاع في الدلالة اللفظية في صورة المخالفة وصورة المطابقة قبل ظهور الخلل حيث قال الاول
انه لو لم يقتض الاجزاء لكان تعارض بين قوله ايتني بالماء واذا اتيت به لم يكن مجزيا والتالي باطل وحيث قال الثاني ان الدلالة اما ان تكون
بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها منتفية في المقام وعدم اللزوم ثانيا انما هو من باب الاصل ويظهر من بعض استدلال المثبتين كون النزاع
في الدلالة العقلية قبل ظهور الخلل حيث قال انه لو لم يكن مجزيا وجاز الامر ثانيا فيلزم اما الامر بتحصيل الحاصل او التكليف بالايطاق ويظهر من بعض
كون النزاع في الواقع الاضطراري بعد امكان الاختياري كما لو صلى مع التيمم ثم وجد الماء فهل يجزي ما فعله او يجب اتيانها مع الوضوء
ثانيا وكيف كان ينقل الكلام في الكل الامر الرابع في ان النزاع يجري على جميع المذاهب في الامر من حيث كونه موضوعا للطبيعة او المرة او التكرار ولا
يكون لازم الاول بين الاجزاء ولازم الاخير عدمه ويظهر سره مما مر في قولنا فيما لو امر باتيان شيء ثلث مرات وفعل مرة ان جعلنا النزاع قبل ظهور
الخلل واظهر منه ان جعلنا النزاع بعد ظهور الخلل لان النزاع ح في اتيان الشيء باعتقاد انه المامور به مع مخالفته للواقع هل يكون مجزيا عن هذا
الفرد المامور به الاصلي ام لا لا بالنسبة الى الفرد المامور به الاصلي ام لا لا بالنسبة الى الفرد المامور به الاصلي الاخر لو كان كما على فرض التكرار وكذا النزاع
يجري على المذهبين من كون القضاء بالامر الاول والامر الجديد ولا يكون لازم الاول عدم الاجزاء زعما ان معناه هو لزوم اتيان الفعل ثانيا حتى يثبت
الدليل على خلافه ولازم الثاني الاجزاء زعما عكس ما ذكر لان هذا النزاع يجري مطلقا سواء فرض خروج الوقت او فرض بقائه والنزاع في القضاء يجري
على الاول دون الثاني ولان على فرض كون القضاء بالامر الاول المستلزم للزوم اتيان الفعل في خارج الوقت حتى يثبت الدليل على نفيه سواء
كان مما لم يات بالمامور به اصلا او اتى فاسدا عمدا او سهوا او خطاء او جهلا يمكن القول بالاجزاء باقامة الدليل على كون اتيان المامور به الظاهري مجزيا
عن الواقع ومستلزما لعدم لزوم اتيانه ثانيا وعلى فرض كون القضاء بالامر الجديد يمكن القول بعدم الاجزاء ولزوم الاتيان في خارج الوقت بادعاء
كون صدق الفوت موقوفا على ترك المصلحة الواقعية لا ترك الامر المتعلق بالذمة وفي المورد لا يكون اتيان المامور به الظاهري مجزيا عن المصلحة
الواقعية وح يقول هذا مما فات منه شيء لترك المصلحة الواقعية وكلما كان كذلك يجب قضائه فكذا هذا الامر الخامس في ان النزاع ان كان قبل ظهور
الخلل فيجري على كون الاعتقادات من باب الموضوع كما على مذهب المصوبة او من باب المرآت كما على مذهب المخطئة لانه شيء واحد اتى به ولم يكن
لظاهره واقع ظهر خلافه وان كان بعد ظهور الخلل فيجري على المخطئة دون المصوبة اما الاول فواضح واما الثاني فلان على المصوبة يكون اعتقاد الوجوب
مثلا موضوعا للحكم فاذا تبدل بظهور الخلل ارتفع موضوع الاول وحكمه وحدث حكم اخر بعد حدوث الاعتقاد الجديد به موقوفا على الدليل وان وجد
فهو حكم لموضوع اخر لا يدخل في النزاع لانه بالنسبة الى الاعتقاد الاول مجز قطعا وبالنسبة الى الثاني امر اخر لموضوع اخر الامر السادس في ان الاحوال العارضة
للمكلف وهي قد تكون منشأ لاختلاف المامور به كالسفر والحضر والعجز والسلامة ووجدان الماء وفقدانه وهكذا فربما يكون المكلف في اول الوقت مسافرا
وصلى قصرا ثم صار في اخر الوقت حاضرا وقد يكون في الوقت عاجزا وصلى ثم صار قادرا في اخر الوقت وقد يكون في اول الوقت فاقد الماء وصلى
مع التيمم ثم صار واجدا له في اخر الوقت فهل يجري النزاع في امثال هذه الامور من ان الصلوة في الحال الذي يقتضي الصلوة الخاص يكون مجزيا عن
حال اخر يقتضي خلافه او لا يجري والحق انه اقسام قسم يكون اختلاف الاحوال الموجبة لتغير الصلوة والمجوزة لها غير مشروط بفقدان بعضها كالسفر
والحضر في الواقعيات الاختيارية بل كان المكلف مخيرا في اتيانها في اي حال وكان منوطا بحال اقامتها وكذا المائية والترابية ان تمت الاية اي اذا
قمتم الى الصلوة الخ في الواقع الاضطراري فان اتى بالصلوة في حال السفر فالمطلوب القصر وان كان في حال الحضر فالمطلوب الاتمام وجواز العدول

لا يكون

لا يكون مشروطا بفقد الحضر من اول الزوال الى المغرب وكذا العكس وقد يكون مشروطا بفقدان بعضها فى جميع الاوقات كذوى الاعذار ومنها
الصلوة مع التيمم فان مشروعيتها على قول موقوفة على فقدان الماء الى الغروب ومنها الصلوة مستلقيا للعاجز على مذهب من قال بوجوب تاخير
الصلوة لذوى الاعذار وقد تكون الاحوال مشكوكة من انها من الاول او الثانى ولم يكن دليل يعين احد الامرين او كان مع وجود المعارض مع
عدم الترجيح البين اما القسم الاول فلا يجرى النزاع فيه لان المطلوب الواقعى صلوة واحدة مخيرة بين اتيانها فى الاحوال وقد اتى به فى الحال وينقطع
الامر الواقعى التخييرى لحصول الامتثال ولا معنى للقول بعدم الاجزاء ولزوم التدارك لانه اما ان يقول به بالنسبة الى الحال الذى فعل فليس الامر به الا
امر بتحصيل الحاصل واما ان يقول بالنسبة الى الحال الاخر والمفروض عدم امر فيه حتى يبقى انه غير مجز عنه نعم لو حصل له الخطاء فى الموضوع كما لو اعتقد
كونه مسافرا وصلى قصرا ثم ظهر خلافه فهو من محل النزاع والقسم الثانى ايضا لا يجرى النزاع فيه لانه لو اعتقد فقدان حال الاختيار مثلا فى تمام الوقت
وصلى وكان فى الواقع كذلك فلا معنى للقول بعدم الاجزاء لا بالنسبة الى الحال الذى اتى على وجهه لفرض اتيانه ولا بالنسبة الى الحال الاخر لفرض عدمه
واختصاص الحال فى الوقت بالحال الاضطرارى ولو لم يكن فى الواقع كذلك كما لو اعتقد فقدان الماء الى الغروب ثم ظهر الماء بعده او فى اثناء الصلوة او
صار قادرا فيكون من باب الخطاء ويدخل فى محل النزاع واما لو لم يعتقد فقدان الحال الاختيارى فى تمام الوقت وصلى فلم يات بالمامور به الظاهرى
ولا الواقعى ولا وجه للقول بالاجزاء وعلى ما لخصنا تعرف انه لا بد له من تشخيص المامور به بالدليل الاجتهادى وترجيح احد القسمين ان كان والا فلا
اما البرائة او الاحتياط لانه بدون التشخيص لم يكن اتيا بالمامور به الظاهرى وبعد التشخيص اما ان يدخل فى الاول او الثانى وقد عرفت انه لا يجرى
النزاع فيهما الا فى صورة الخطاء لا يقال يمكن ان يكون المراد انه لو دل الدليل على كون الشئ بدلا عن شئ اختيارا وبعد فقدان الاختيار كالتيمم والصلوة
مستلقيا فهل الاصل فيه البدلية مطلقا سواء تحقق حال الاختيار بعده مع بقاء الوقت او الاصل فيه البدلية مشروطة بعدم وجدان الاختيار
فى الوقت فبعضهم يقولون بالاول وبعضهم بالثانى لانا نقول هذا يرجع الى التشخيص لان الامر فى الموارد مختلفة منها قوله تع فان لم تجد واما
لا يجاد طبيعة الصلوة فى وقتها او عند ارادة الصلوة فعلى الاول لم يجب التاخير وعلى الثانى لا يجب على الفرضين لا يدخل فى محل النزاع الا فى صورة
الخطاء كما مر لا يقال الغالب فى البدل البدلية المطلقة لانا نقول اولا نمنع الغلبة وثانيا يمكن حجيتها وثالثا قد يعارضها ظهور اللفظ الدال على البدل يكون
ظهوره فى الاشتراط الامر التابع فان النزاع فى الاقتضاء العقلى او فى الدلالة اللفظية والحق كون النزاع فيهما معا كما يجئ فى مقام الاستدلال المقام
الثالث فى الاقوال ثالثها التفصيل بين ما كان المامور به الظاهرى ناشيا من اطلاق دليل من الامر وغيره او عموم كقوله ع خذ معالم دينك من يونس
فعمل بقوله ع ثم ظهر خطائه وكذا قوله يجب قبول قول العادل او فاستشهدوا ذوى عدل من رجالكم كما فى الاية فان الامر كفاية العمل به سواء ظهر
خلافه ام لا وبين ما كان ناشيا من دليل مجمل كالاجماع والعقل كما فى الغافل والجاهل القاصر فان دليل كونه مامورا بما فعله هو العقل من باب بطلان التكليف
بما لا يطاق بالاجزاء فى الاول دون الثانى المقام الرابع فى الثمرة منها ما تظهر فى الموارد المشكوكة فيما ظهر فيه الخلل ولم يثبت دليل على لزوم التدارك ولا
على العدم فعلى مذهب الاجزاء لا يجب عليه التدارك حتى يثبت بالدليل وعلى مذهب القائل بالعدم يجب حتى يثبت عدمه ولا تكون الثمرة فى الثواب و
العقاب على الاصل كما لا يخفى لانه اتى به فيستحق الثواب على المذهبين لكونه مطيعا لكون الثواب والعقاب من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل
بالمعتقد ومخالفته وان تركه ففى سعة الوقت لا يستحق العقاب هو واضح وفى ضيق الوقت يستحق على المذهبين لترك المامور به بحسب اعتقاده او الواقع
ومنها التعارض على فرض القول بالاجزاء من باب الدلالة اللفظية لو ورد دليل على لزوم الاتيان ثانيا دون القول بالعدم المقام الخامس فى الاصل وهو
قبل ظهور الخلل من حيث الدلالة اللفظية مع المانع لاصالة التوقيفية وكذا العقلى لاصالة التوقف حتى يثبت حكم العقل بذلك واما الاصل الفقاهتى
فمع المثبت لاصالة البرائة من التكليف عن تداركه ثانيا بنفسه ومن العقاب على فرض تركه واما بعد ظهور الخلل فعلى فرض التصويب الاصل مع المثبت لكون
الاعتقاد الاول موضوعا للحكم وقد اتى به وارتفع والاعتقاد الجديد بعده موضوع اخر والاصل عدم حكم له وبرائة الذمة عن تكليفه وعقابه
على فرض تركه واما على فرض التخطئة فالاصل اللفظى مع المانع لاصالة حمل اللفظ على حقيقته وهو طلب نفس الشئ المستجمع للاجزاء والشرايط الواقعية
حتى يثبت الصرف وصرفه الى المامور به المعتقد مجازا وتقييد والاصل عدمه على انه يلزم تقييدات كثيرة بالنسبة الى اعتقاد المجتهد والفقهاء المستقر
من المانع للتكليف المقيد للاطلاق المثبت للتكليف هو الجهل والخطاء المستمر الى اخر الوقت والعمر وكذا العقلى لان بعد انكشاف عدم اتيان
المطلوب الواقعى مع امكانه وبقاء وقته يحكم بلزوم اتيانه حتى يجئ المانع وكذا الاصل الفقاهتى لاصالة الفساد فى المعاملات والعبادات و
استصحاب بقاء التكليف بذى المقدمة فيما كان فى المقدميات الداخلية من الجزء والشرط وامثاله واصالة اشتغال الذمة بها حتى يحصل القطع
بالبرائة وهو يوجب التدارك ويتم فى النفسيات بالاجماع المركب لا يقال اصالة البرائة عن العقاب على تركه فى النفسيات واستصحاب عدم التكليف فى
الجاهل والمخطى قبل الزوال بساعة او ساعتين الى الغروب لانه لم يبق عليه شئ والاصل بقائه انما هو مع المثبت ويتم غيره بالاجماع المركب لانا
نقول اما اصالة البرائة فتعارض بقاعدة الاشتغال واستصحاب التكليف فى المقدمات واما الاستصحاب فتعارض باستصحاب اخر فيما فرض كون
المكلف فى اول الوقت واجدا للشرايط من دون الغفلة والجهل والخطاء ولا ريب فى تعلق التكليف الواقعى عليه منجزا ولا يصح له اتيان المامور به
بدون واحد من شرايطه ثم بعد حصول الخطاء او الجهل فى زمان مع فرض زوال الخطاء والجهل عنه مع بقاء زمان ذى المقدمة يحصل الشك فى ارتفاع
التكليف الاول بمحض هذا الخطاء وبقائه والاصل بقاء التكليف ويتم غيره بالاجماع المركب يحصل التعارض بين هذا الاستصحاب والاستصحاب
المذكور فى جانب الخصم ويحصل التساقط ويبقى اصالة الاشتغال بذى المقدمة واستصحاب تكليفها مقدما على اصالة البرائة سلمنا عدم الترجيح

والتساقط يبقى الاصل الاولى المقتضى للفساد وعدم الامتثال سليماً عن المعارض مع ان الاصل اللفظي يقتضي حمله على الحقيقة حتى يثبت التجوز
مجازاً او تقييداً كما مر المقام السادس في تحقيق الحق ويقع في ثلث مطالب الاول بعد ظهور الخلل على فرض تخطئته واستدل القايل بالاجزاء عقلاً
بان المكلف حين جهله وخطائه وغفلته وسهوه اما ان يكون مكلفاً ام لا والثاني مستلزم لعدم حرمة الابطال على فرض كونه في اثناء الصلوة ولعدم
العقاب على فرض ترك المأمور به المضيق وكذا الموسع في ضيق الوقت وعدم الثواب على الطاعة بحسب اعتقاده والتالي باقسامها باطل بالضرورة و
الاجماع وعلى الاول فاما ان يكون مكلفاً بالظ او بالواقع وهما منجزاً او معلقاً او مختلفاً والاول هو المطلوب فاتى به وعدم اجزائه مستلزم لتجويز
الامر به ثانياً وهو اما باتيان نفس ما فعل او غيره والاول كما ترى تحصيل الحاصل ويلزم التحكم او التسلسل والثاني تكليف بما لا يطاق حين الجهل
وامثاله والثالث منجزاً فالظ صحيح كما قلنا وقد اتى به وفي الواقع باطل لكونه تكليفاً بما لا يطاق حال الجهل وامثاله ومعلقاً لانه لا يصح بالنسبة
الى الظاهري لكونه تنجيزياً ولذا يحرم الابطال ويحرم تركه في ضيق الوقت بقي التنجيز بالنسبة الى الظ والتعليق على الاطلاع بالنسبة الى الواقع والاول
مسلم والثاني باطل لاصالة البرائة عنه ولفظاً بانه اما ان يكون مأموراً بما فعل ظاهراً ام لا والثاني خارج عن الفرض لان الكلام في بيان المأمور به
الظاهري والاول ما دل على كونه مأموراً به دال على كفايته ولانه باللبين بالمعنى الاعم عدم لزوم تداركه ثانياً حتى يثبت بالدليل وفي العقلي نختار كونه
مكلفاً بالواقع حين الجهل وامثاله فيما يطلع في الوقت لا بشرط الجهل لعدم اختصاص مقدمة ايجاد الطبيعة بحال الجهل لفرض كون الطبيعة مطلوبة موسعاً
مع اطلاعه في مقدمة من اجزاء الزمان في الوقت والجزء الذي يطلع على جهله وخطائه وح طلب الطبيعة حال الجهل لا بشرط الجهل لامكان ايجادها في
الوقت في الزمان الذي يطلع على خطائه مقدورة لا يكون طلبها تكليفاً بما لا يطاق لان امتناع الطبيعة الموسعة يحصل فيما امتنع اتيانها في جميع مقدماتها
من اجزاء الزمان وهو فيما كان الجهل وامثاله مستمراً الى اخر الوقت والعمر والمفروض اطلاعه على خطائه في مقدمة من اجزاء الزمان في الوقت فليس تكليفاً
بما لا يطاق وبعبارة اخرى ان الجهل والخطاء ظرف للطلب لا لايجاد المأمور به وظرف المأمور به انما هو الجزء الذي يطلع على خطائه في الوقت فينبغي
ظ لفظ الامر المقتضي لايجاد الطبيعة النفس الامرية المستجمعة على حاله كما عليه بناء العرف والعقلاء على التدارك فيما يطلع على الخطاء في الوقت وما
ذكره باطل لا يصلح لصرف الامر عن ظاهره بما اعتقده مجازاً او تقييداً لا يقال لو كان كك يلزم عدم كونه مأموراً بالظ ويلزم من ذلك عدم حرمة الابطال
حين الجهل وعدم حرمة ترك المأمور به المعتقد بضيق الوقت وكذا عدم الثواب على فعله لانا نقول لم يكن في الواقع مأموراً بهذا لكنه معتقد بكونه مأموراً
بهذا ويلزمه العمل بما اعتقده لكون تركه تركاً للمقدمة المعتقدة ويوجب العقاب الجارح في مقدمة الواجب من كون الواجب هو المقدمة المعتقدة لكون الثواب
والعقاب من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالمعتقد ومخالفته فهو مكلف بالواقع منجزاً وبالظ يجب اعتقاده وفي اللفظي بان الحاكم بكونه
باختيار كونه مأموراً بما فعل ظاهراً اعني ما اعتقده لكن الدليل عليه هو العقل والعقلاء وهو دليل لبي مجمل والقدر المتيقن منه هو حكمه بكونه مكلفاً
بما اعتقده بحسب اعتقاده وعدم العقاب عليه على ترك الواقع ما دام العذر والجهل والخطاء لا صحته وكفايته عن الواقع مط ولو بعد اطلاعه على جهله وخطائه ولذا
بعد اطلاعه على جهله لا يحكم بكفاية ما فعله بل يحكم بلزوم اتيانه نعم فيما كان الدال على كونه مأموراً بالظ هو الشرع باللفظ المطلق كقوله فاستشهدوا ذوي عدل
من رجالكم او فاقبلوا قول العادل او قول الامام خذ معالم دينك من يونس او زرارة فعمل به ثم اطلع على خطائه فحق لان الامر بالعمل بقول العادل لمطلق يقتضي
اجزائه وكفايته مطلقاً سواء حصل الاطلاع بالجهل وامثاله ام لا ومقتضى ظاهر الامر بالواقع كصل وتوضأ وتيمم وان كان خلافه لانه يدل على طلب الواقع
مط سواء حصل الاعتقاد بخلافه وعمل به ام لا والنسبة عموم من وجه لكن الاول عرفاً وارد على الثاني مع اعتضاده ببناء العرف والعقلاء على عدم
لزوم التدارك في هذا القسم بعد الاطلاع ولان لازم الاجزاء مع انه لو لم يجز يلزم اختلال النظم وعدم الوثوق بكلام الشرع كما لا يخفى بل التناقض في كلامه
لان لازم فاقبلوا هو كفايته مط مناقض لعدم كفايته المستلزمة للزوم تداركه بعد اطلاعه ومثله كل ظن مخصوص ورد الدليل الشرعي باللفظ المطلق على
حجيته ووجوب العمل به واما الظنون المطلقة مما دل العقل على حجيته لعدم امكان غيره فلا لما مر فيما كان الحاكم بكونه مأموراً بما اعتقده العقل مع ان
بناء العرف والعقلاء على اعادته منه بعد اطلاعه على الخطاء والجهل في الوقت ولو فرضنا الشك فالاصل يقتضي عدم الاجزاء ومما ذكرنا ظهر ان الحق هو
التفصيل بين الظاهر الشرعي الوارد باللفظ المطلق او العموم والعقلي او الدليل اللفظي المجمل بالاجزاء بالاول دون الثاني واستدل القايل بعدم الاجزاء مط
بما مر من الاصول واصالة حمل اللفظ على حقيقته وهو نفس الطبيعة الواقعية المستجمعة مع عدم ما يقتضي صرفه عنها الا ما تخيله الخصم من الوجه العقلي و
اللفظي كما مر مع دعوى بناء العرف والعقلاء على التدارك فيما ظهر مخالفة ما اعتقده للواقع مطلقاً في العقلي والشرعي في الوقت او مطلقاً وفيه انه حق
ومسلم فيما كان الحاكم بكون ما اعتقده هو المأمور به العقل واما فيما كان هو الشرع باللفظ المطلق كقوله فاقبلوا قول العادل وامثاله كما مر فلا وظهر وجههما
مما ذكرنا واستدل القاضي وابو هاشم لعدم الاجزاء بانه لو اقتضى الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثماً او ساقطاً عنه القضاء بعد تبين خلافه لانه
اما ان يكون مأموراً بالصلوة مع الطهارة اليقينية او الظنية وعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني لانه اتى به وفيه اولا انه مكلف بالطهارة
الواقعية وفي اعتقاده معذور وبعد تبين الخلاف يجب عليه اتيانها وثانياً بان ظنها اما ان يكون موافقاً للاصل وكان معتبراً او يكون مخالفاً له مع
عدم اعتباره وعلى الثاني يختار الاول اعني الصلوة مع الطهارة اليقينية او الظنية المعتبرة والعمل على غيره مستلزم للاثم وعلى الاول يمنع استلزامه
سقوط القضاء مطلقاً لجواز كونه مشروطاً بعدم تبين خلافه فتدبر وثالثاً بان الاجزاء وعدم اللزوم ثانياً على هذا الفرض لا يكون من باب العقل بل يكون من
باب الاصل اذا دل الدليل على لزومه يرتفع الاصل وبانه لو اوجب الاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد وفيه انه لم يكن اتياناً للمأمور به الظاهري ولا الواقعي فتدبر
هذا فيما يطلع مع بقاء الوقت واما مع عدم بقاء الوقت والمقدمة كما لو كان الخطاء مستمراً الى اخر الوقت فلم يكن الشرط اعني العلم بالواقع في الوقت موجوداً

ولم يكن

ولم يكن التكليف التنجيزي بالواقع متعلقاً به لكونه تكليفاً بما لا يطاق ولا التعليقي لانتفاء الشرط اعني الاطلاع في حقه في الوقت ولم يكن اتياً بالمامور
به والا يلزم اما التصويب في عدم كون الحكم تابعاً للصفات وهما خلاف الفرض بل انما يكون معتقداً بالتكليف ويترتب الثواب والعقاب على العمل بالمعتقد
ومخالفته من باب المقدمية الاعتقادية لا من باب انه مجز عن الواقع لعدم الطلب في حقه في الواقع وهو معنى عدم الاجزاء وح لو اطلع بعد انقضاء الوقت
فلو قلنا بكون القضاء بالامر الاول من باب كون المطلوب من الامر شيئين الطبيعة المقيدة بالزمان مثلاً والطبيعة المطلقة معلقاً على عدم اتيان
الاول فشرط الطبيعة المطلقة موجود ويلزم الاتيان بعد خروج الوقت والاطلاع ولو قلنا بكون القضاء بالامر الجديد فقلنا بكون صدق الفوت موقوفاً
على ترك المصلحة الواقعية كما هو الظاهر لا على التكليف المتعلق بالذمة فالصغرى ثابت لكون هذا المانع من الموانع العقلية المصلحة فيها موجودة ولم تحصل
بخلاف الموانع الشرعية كالحيض فان الصغرى غير موجودة لكشفها عن عدم المصلحة فيها كما حقق توضيحه في مبحث القضاء وكيف كان يجب القضاء في المقام حتى
يثبت الدليل على العدم وان قلنا بتوقفه على ترك التكليف المتعلق بالذمة فالصغرى غير حاصل لعدم تعلقه بالذمة ولا يجب الاتيان حتى يثبت الدليل هذا مقتضى
القاعدة وثابتة في بقاء الوقت واما مع خروجه فالظاهر من بناء العرف في مثل المقام عدم لزوم اتيان ما فات سيما في الخطاء هذا مع العلم او الظن المعتبر بفساد
ما فعل واما مع الشك كما لو اطلع المجتهد بدليل معارض للدليل الذي استنبط الحكم وعمل به مع عدم الترجيح فالحق انه مع بقاء الوقت عدم الاجزاء للشك في
الامتثال والاصل بقاء التكليف فيجب الاحتياط بما يحصل القطع بالامتثال واما مع خروج الوقت فعلى فرض كون القضاء بالامر الاول فيحصل الشك
في بقاء التكليف بالطبيعة المطلقة للشك في اتيان الطبيعة المقيدة النفس الامرية ويكون مقتضى الاستصحاب بقائه ويلزم لزوم الاتيان واما على فرض
كون القضاء بالامر الجديد كما هو الحق فلو كان الفوت دائراً مدار ترك التكليف المتعلق فلم يجب لعدم التعلق ولو كان دائراً مدار ترك المصلحة الواقعية فهذا الشك
يوجب الشك في حصولها والاصل عدمها وح يثبت الفوت بالاصل ولكن في شمول الادلة لكل فوت حتى الفوت الثابت بالاصل محل تأمل بل الظاهر
منه ما صدق عليه الفوت وهو هنا مشكوك والاصل برائة الذمة سيما مع بناء العرف على العدم تم الكلام على فرض التخطئة واما على فرض التصويب فالحق
الاجزاء وذلك لكون الاعتقاد موضوعاً للحكم وقد اتى به والاعتقاد الجديد موضوع اخر والاصل عدم التكليف به ولو وجد الدليل فهو موضوع وحكم
اخر المطلب الثاني قبل ظهور الخلل سواء طابق الواقع ام لا والحق فيه الاجزاء بمعنى عدم لزوم تدارك ما فعل قبل الاطلاع على الخطاء وامثاله لفظاً وعقلاً
اما الاول اعني اللفظ فلان الامر بالشيء يقتضي كونه محبوباً من الجهة التي امر ولازم ذلك عرفاً كفايته من هذه الجهة ولازم الكفاية اللزوم البين بالمعنى الاعم
عدم لزوم تداركه ثانياً قبل ظهور الخلل الثاني ان التعارض بين قوله ائتني بالماء ولو اتيت به لم يكن مجزياً وكان ما عملاً امور به بل يجب اعادته بعينه ثانياً والتعارض
موقوف على استفادة الاجزاء والكفاية من ائتني عرفاً وهو المطلوب لا نا الامر بالاتيان به ثانياً يتصور على قسمين الاول ان اتيانه مطلوب مثلاً ثلث مرات
واتيانه اولاً لا يكفي عن المرة الاولى ويجب اتيانه مرتين وهذا يرجع الى الاجزاء مع التكرار ولا نزاع فيه الثاني ان اتيانه اولاً لا يكفي عنه بل يجب ثلث مرات
وهو باطل لما مر ولما سيجيء في الوجه العقلي واما من قال بعدم الدلالة اللفظية كالقاضي عبد الجبار وابي هاشم والسيد المرتضى ره وابن زهره والشيخ
والامدي على ما نسب اليهم فاستندوا بوجهين الاول ان الامر انما يدل على كون الشيء مامورا به واما دلالته على سقوط التكليف ورفع الاشتغال وعدم
مطلوبيته ثانياً فلا لانها اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها منتفية في المقام اما انتفاء الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلانه لو كان لحصل
التعارض بين قوله افعله ثانياً والثاني باطل فيكون الدال على عدم اللزوم ثانياً الاصل وفيه ان التعارض موجود بفرض ما نحن فيه كما مر وغير موجود بفرض
غير ما نحن فيه كما مر ولا يضرنا الثاني ان النهي لا يدل على الفساد فكذا الامر لا يدل على الصحة والاجزاء وفيه اولاً منع الاصل وثانياً منع الفرع لكونه قياساً سيما مع
وجود الدليل على خلافه واما الثاني اعني الاجزاء من حيث حكم العقل قبل ظهور الخلل فلوجوه الاول ان الامر بالشيء يقتضي عقلاً كونه متصفاً بالمصلحة وبعد الاتيان
على وجهه فاما ان يحصل المصلحة ام لا والاول هو المطلوب وعلى الثاني لما صح الامر به لكونه لغواً الثاني انه لو جاز الامر به لكان ما بعين ما اتى به فلزم تحصيل
الحاصل ويلزم منه التحكم لو اكتفى به في الثاني او الثالث والا يلزم التسلسل او بغيره فخارج عن محل النزاع لان النزاع في اعادة ما فعل والمفروض عدمه
الثالث ما عن النهاية من انه لو لم يحكم بالاجزاء لما حصل العلم بالامتثال والتالي باطل الرابع ما عن النهاية ايضاً انه لو لم يخرج عن عهدة التكليف وكان
باقياً فيها فاما ان يكون في عدد مخصوص كاتيانه مرة ثانية وثالثة او دائماً والاول ترجيح بلا مرجح وهو باطل وكذا الثاني للحرج كان عليه ان يدل بالتسلسل
نعم لو كان مراد المنكر انه لو اتى بالمامور به على وجهه باعتقاده الظني فلا يحكم العقل بالاجزاء منجزاً على سبيل القطع لجواز الاطلاع على الخلل ولزوم الاتيان
ثانياً فهو حق المطلب الثالث في الاحكام المعلقة منها الواقعيات الاضطرارية المعلقة على فقدان الاختياري منها كقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا
والحق انه غير قابل للنزاع لان المراد من قوله ان لم تجدوا ان كان ان لم تتمكنوا من اتيان طبيعة الصلوة الموسعة مع الوضوء من الزوال الى الغروب فيلزم
في جواز الصلوة مع التيمم عدم التمكن من الماء في جميع الوقت ويلزم وجوب تاخير الصلوة فلو قدم بدون القطع بفقدانه الى اخر الوقت لا يكون
اتياً بالمامور به الظاهري فيكون خارجاً عن المسئلة لان الكلام فيما اتى بالمامور به الظاهري وان كان المراد ان لم تجدوا حين ارادة الصلوة
فجاز التقديم مع التيمم كلما ارادها مع عدم الماء فهو مامور به ظاهراً وواقعاً فلا يكون قابلاً ومثله جميع الاضطراريات المعلقة كالصلوة جالساً معلقاً
على فقدان القدرة على القيام ومنها ما كان الموضوع الجهل والشك مع حكم الشارع فيه معلقاً منها موارد الاستصحاب كمستصحب الطهارة ثم ظهر كونه محدثاً
فهو ايضاً غير قابل لان اليقين بالخلاف ان عمم حتى بالنسبة الى السابق فلازمه عدم الصحة ولزوم الاعادة وكان عدم النقض حال الشك مراعياً وان
خص بعد الاطلاع فيلزمه الصحة لكن بغاية انه يشترط في الصلوة الطهارة والترجيح ان لم يكن معه لم يكن مع الاول ويبقى اصالة الفساد واشتغال
التكليف سليماً عن المعارض ويلزمه عدم الاجزاء نعم لو اعتقد اولاً الوقت فقدان الماء الى اخر الوقت فصلى مع التيمم في سعة الوقت ثم تبين وجود

بين تشريع النيم وبين ... فلو تبين عدم الوضوء ... في جميع الوقت ... الاول والثاني ... والثالث والرابع ...

الماء وحظائره فيدخل في محل النزاع **اصل** ان نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في امور الاول ان النزاع في الجواز انما هو في الجواز في ضمن الوجوب الثابت من الدليل الدال على الوجوب من ان بعد رفع الوجوب هل يبقى الجواز المتعلق في ضمنه من هذه الحيثية ام لا فلا يكون ما ينتفي الوجوب بانتفاء شرطه كالاستطاعة بالنسبة الى الحج محل النزاع لعدم تعلق الوجوب والجواز فيه وكذا الكلام فيما تعلق ورفع بالنسخ كقوله نسخت الوجوب لا ينافي ثبوته والقول به بمقتضى اصالة الاباحة والبرائة وذلك لانه لو كان النزاع في مطلق الجواز لكان الاكثر بل الاتفاق على بقاء الاباحة والجواز لاصالة الاباحة والبرائة وليس كذلك لكون الاكثر على عدم بقاء الجواز او بمقتضى دليل جديد دال على الجواز والاباحة من حيث هي المستلزمة لرفع الوجوب ونسخه كالبحث هذا او بمقتضى دليل دال على بعضه صريحا كقوله نسخت وجوبه والجواز في ضمنه معا والنزاع وان كان جاريا في الاستحباب والكراهة من كون رفع الكراهة هل يستلزم رفع الاباحة في ضمنها ام لا وكذا الحرمة بالنسبة الى عدم الجواز الذي هو القدر الجامع بينها وبين الكراهة وكذا الكلام فيما كان الناسخ دليلا لبيا كالاجماع لكن بجعل الكلام في الوجوب فيما كان الناسخ دليلا لفظيا ويظهر منه الحال في سائر الاقسام الثاني في ان النزاع بين النافين والمثبتين هل يكون في الدلالة اللفظية او العقلية او هما معا والحق ان النافي للوجوب والجواز معا يتمسك بالدليل العقلي من انتفاء المقتضي لكون نفي الفصل مستلزما لنفي الجنس واما المثبتون فبعضهم يقولون من باب الاول و بعضهم يقولون من باب الثاني وبعضهم يقولون من باب الثالث اما الاول فبعضهم يقولون بكون اللفظ الدال على النسخ ظاهرا في الجواز وبعضهم يقولون بكون اللفظ الدال على الوجوب دالا على الوجوب والجواز معا وانتفاء مدلول الاول لا يستلزم انتفاء مدلول الثاني وبعضهم يقولون بانهما معا من ان الاول دال على جواز الترك والثاني دال على جواز الفعل ويكون المفاد بعد الانضمام هو الاباحة واما الثاني فيقولون بان بعد الشك في بقاء الجواز بعد ثبوته في السابق يكون مقتضى الاستصحاب هو الاول واما الثالث فيقولون بان اللفظ الدال على النسخ دال على جواز الترك بضميمة استصحاب جواز الفعل الثابت في السابق باللفظ يثبت الاباحة المقام الثاني في الاقوال للثاني قول بان المرجع هو الحكم الثابت مثل الوجوب كصاحب لم والعلامة وقول بان المرجع هو الاصل الاولي والقايل بالبقاء وهم اكثر العامة ونسب الى العلامة في التهذيب قول بان الباقي هو الاستحباب وقول بانه هو الاباحة الخاصة وقول بانه هو القدر المشترك بينهما وبين الكراهة المقام الثالث في الثمرة منها صلوة الجمعة في زمان الغيبة على ما قالوا من ان بعد تحقق الاجماعات المنقولة على نفيه عينا فعلى فرض البقاء يتعين الاستحباب العيني فقط ان لم يكن خلاف الاجماع لعدم خلو العبادة عن الرجحان والا مع الوجوب التخييري وعلى فرض العدم يكون حراما لاصالة التشريع والحق انه فاسد لانه يكشف عن كونه مشروطا بالامام ومع انتفاء الشرط لم يتعلق الوجوب حتى يكون من محل النزاع ومنها ايضا على ما قالوا جواز اتمام الصلوة في السفر لمن كان حاضرا في وقتها بقصد رجحان العبادة ولم يات بها وهو مسافر مع وجود الدليل على نفي وجوب الاتمام عينا فعلى فرض البقاء يتعين تحققه في ضمن الاستحباب مع الوجوب التخييري او بدونه وعلى فرض الانتفاء يكون حراما للاصل والحق انه ايضا فاسد لان الاتمام تعلق بالحاضر عينا وهو موضوع للذات المتصفة بالمبدأ حال الاتصاف وكذا القصر للمسافر في الاول بعد تحقق المسافرية يكون الموضوع الاول منتفيا فيكون من باب انتفاء الموضوع ومفروض الكلام فيما كان الموضوع الاول باقيا مع نسخ الوجوب عنه وجعلوا منها ايضا الافعال المضار التي يكون الاصل فيها الحرمة بان على فرض البقاء تكون مباحة وعلى فرض العدم تكون حراما وهو ايضا فاسد لما ذكرنا في كلام الله تعالى وجعلوا منها ايضا ما ورد فيه دليل اجتهادي مقتضيا للحرمة بعد النسخ في الافعال المباحة بالاصل الاولي فعلى فرض العدم تكون الحرمة ثابتة لعدم معارضة الاصل مع الدليل وكذا على فرض البقاء ان كان مدركه البقاء الاستصحاب لما مر واما ان كان مدركه اللفظ فيحصل التعارض ولا بد من ملاحظة الترجيح والحق انه في كلام العرف ممن لم يكن عالما بالعواقب فثمرته كثيرة واما في كلام الله العالم بالعواقب فلا لان بعد النسخ يكشف عن كون الوجوب مرادا الى اول زمان النسخ وعدم تعلقه بعده كصورة انتفاء الوجوب بانتفاء شرطه المقام الرابع المسئلتين المتساويين لهذه المسئلة من حيث الجواز والعدم احدهما في ان انتفاء الفصل هل يوجب انتفاء الجنس في ضمنه ام لا وثانيهما في ان انتفاء الخاص هل يوجب انتفاء العام في ضمنه ام لا وثمرتها كثيرة منها مسئلة القضاء فعلى الاول يلزم كونه بالامر الجديد على فرض تعدد المطلوب كما هو الحق واما على فرض تعدد المطلوب فلان انتفاء الخاص انما يوجب انتفاء العلم في المقيد ويبقى المطلوب الاخر غير الطبيعة المطلقة ويلزم كون القضاء بالامر الاول وعلى الثاني يلزم كونه بالامر الاول لان انتفاء الصلوة في الوقت المخصوص لا يوجب انتفاء الصلوة المطلق فيه بل يبقى ويجب اتيانها في الفرد الباقي الخارج عن الوقت ومنها نذر الاضحية في شاة مخصوص او نذر الصوم في يوم مخصوص فانتفت الخصوصية قبل اتيانها فعلى الاول يكون التكليف منتفيا وعلى الثاني يجب اتيانه في فرد اخر ومنها غسل الاموات في صورة انتفاء السدر والكافور فعلى الاول يتعين غسل واحد بماء القراح وعلى الثاني يتعين ثلثة اغسال بماء القراح ان لم نقل بتداخل الاسباب ومنها مسئلة الطهارة لمن وجب عليه الغسل ولم يمكنه اتيانه ولا التيمم فعلى الاول لا يجب الوضوء وعلى الثاني يجب ومنها انه لو اذن المولى عبده للتجارة ثم اعتقه فعلى الاول لا يكون ماذونا للتجارة وعلى الثاني يكون ماذونا ومنها انه لو نذر الصلوة في المكان المكروه فعلى فرض حمل الكراهة على اقلية الثواب ينعقد وكذا على فرض عدم اشتراط الرجحان في النذر واما على فرض الاشتراط وحمل الكراهة على الكراهة المصطلحة فان قلنا بان انتفاء الخاص موجب لانتفاء العام فلا ينعقد مطلقا اما بالنسبة الى الخصوصية فلانتفاء الرجحان واما بالنسبة الى الطبيعة فلانتفائه بانتفاء الخاص واما التركيب فلانتفاء جزئيه معا وكذا على القول بالبقاء لما مر الا اذا كان حسن الطبيعة راجحا على المفسدة الموجودة في الخصوصية لكون التركيب ح مع الرجحان فينعقد ولا فرق بين الواجبات والنوافل المرتبة وغيرها خلافا للبعض فقال بعدم الانعقاد في الاولين مطلقا وفي الاخير التفصيل الذي مر لكنه فاسد لان رجحان الطبيعة على المفسدة في الخصوصية ان كانت كافية في النذر فيكفي فيهما معا والا فلا يكفي فيهما والتفصيل تحكم نعم لا ينعقد

وقول بانه هو القدر المشترك بينهما

فى الوجوب

في الواجبات لانتفاء الرجحان في الخصوصية واما بالنسبة الى الطبيعة فلانها واجبة ولا يصح تعلق وجوب اخر بها ومنها مسئلة نسخ الوجوب اما الاصل في المسئلة فان كان النزاع في الجواز العقلي فالحق مع المثبتين لان الاصل هو امكان البقاء وان كان في الدلالة اللفظية او في اصل الحكم فالحق مع المنكرين اما الاول فلكونها توقيفية واما الثاني فكذلك توقيفية واللازم في صورة الشك التوقف والرجوع الى القاعدة وهو موافق المنكرين وكذا لو كان الكلام في بقاء العلم والعدم لمعارضة استصحاب البقاء على فرض جريانه باصالة عدم فصل اخر ولا ترجيح في البين ويجب الرجوع الى القاعدة وهو موافق لقول المنكرين بقي الكلام في اصل المطلب لا نزاع ولا اشكال في ان العام لم يتحقق بدون الخاص والا يلزم ان لا يكون العام عاما لان العام هو المفهوم الكلي الذي لا يمنع نفس تصوره عن صدقه على الكثيرين ولو فرض تحققه في الخارج بتشخص لم يكن مفهوما بل كان فردا في الخارج ح ولا يصدق على فرد اخر لامتناع حمل احد المتباينين على الاخر وكذا لا نزاع في انه لا يبقى في الخارج بدون الخاص الفصل بل الكلام فيما اذا انتفى الفصل المعين ويخلفه فصل اخر فهل يكون العام الموجود مع هذا الفصل هو العام الموجود مع الفصل الاول اولا وانتفى الاول بانتفاء فصله واحدث ثانيا بحدوث الفصل الجديد فذهب المحققون الى الثاني وبعض العامة الى الاول والحق مع المحققين وذلك لان العام والجنس عبارة عن الكلي المتصور في الذهن المنتزع من القدر المشترك الموجود مع التكيفات الخاصة وهذا القدر المشترك لم يكن موجودا بذاته والا لم تكن طبيعة كلية بل ح يصير فردا لكون التشخص لازما للوجود وهذا التشخص مباين لتشخص اخر لا يصدق عليه لامتناع حمل احد المتباينين على الاخر لان مناط الصدق والحمل اما الاخبار عن الاتحاد في الوجود الخارجي وهو انما يكون للفصل بالذات وللجنس بالعرض وهذا التركيب يكون فردا بسيطا من حيث الخارج ومركبا من حيث العقل وهذا الفرد يصير موضوعا والكلي محمولا ويكون الاخبار اخبارا عن اتحادهما في الوجود الخارجي اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا الكلي والقدر المشترك له ثلثة اعتبارات لانه اما ان يكون ملحوظا لا بشرط اي مع قطع النظر عن كونه موجودا في شيء او معدوما في شيء واما ان يكون ملحوظا بشرط شيء اي كونه موجودا مع شيء معين او غير معين واما ان يكون ملحوظا بشرط لا اي بشرط عدم كونه مع شيء وح النزاع لو كان من حيث بقاء العام والجواز بعد انتفاء الخاص من غير ملاحظة لحاظ المتكلم فالحق الانتفاء لامتناع بقاء الموجود بالعرض مع انتفاء ما بالذات واما لو كان النزاع في جهة لحاظ المتكلم وارادته ودلالة اللفظ فالحق ايضا الانتفاء لان النزاع ليس فيما كان لحاظه اياه لا بشرط بل الكلام انما هو في لحاظه اياه بشرط شيء معين فيكون الملحوظ والمراد والمدلول ح نفس التركيب من الكلي والخصوصية فيكون ملاحظة الكلي وارادته ملاحظة الجزئية لا ملاحظته وارادته من حيث هو وكذا دلالة اللفظ عليه ولا ريب في ان لحاظ الجزئية لحاظ تبعي موقوف على لحاظ الاصلي اعني التركيب وبقاؤها موقوف على وجود التركيب وامكانه فاذا انتفى التركيب تنتفي حيثية الجزئية لانها موقوفة على امكان التركيب مثلا الامر بالسكنجبين يستلزم مطلوبية الخل والدبس فاذا انتفى الخل وكان غير ممكن ينتفي الامر بالسكنجبين لعدم امكانه بعد امكان الخل وينتفي مطلوبية الدبس ايضا وان امكن لان الدبس كان مطلوبا لاجل السكنجبين لا من حيث هو وكذا الارادة والدلالة فتدبر فانه تحقيق فاصل نورانية وبما ذكرنا ظهر الحال في سر كون انتفاء الوجوب يستلزم انتفاء الجواز الموجود معه لا الجواز من حيث هو فاذا دل الدليل عليه فهو احداث لجواز اخر لا الجواز الثابت بالدليل الاول لا بقاء الجواز موجود في الوجوب متفصل بفصلين احدهما الرجحان والاخر المنع عن النقيض فبعد انتفاء الثاني يبقى الاول ويكون الجواز المتفصل بالرجحان باقيا وكذا الكلام في الخاص كزيد مثلا فانه مركب من الاجناس والفصول من الجوهر والجسم المطلق والنامي والحيوان الناطق والكيفيات المخصوصة وكل جنس منها فصل للعالي وح لو انتفى الناطق يعني الحيوان ولا يلزم بقاء الجنس بدون الفصل لان له فصل اخر موجود به وهو الحساس المتحرك بالارادة لانا نقول الاجناس والفصول الموجودة في هذا الفرد الخاص لم تكن وجودها من حيث هي بل كان بشرط شيء اعني التركيب فتحقق كل منها ولحاظها فيه لحاظه جزئية وتبعية وموقوفة على بقاء الاصلية اعني التركيب لو انتفى ولو باعتبار جزء منه ينتفي حيثية الجزئية ويحتاج اثبات اللابشرطية ولحاظها الى دليل جديد يدل عليه كيف مع ان الحكم ببقاء الجزء واستناده الى المتكلم موقوف على ارادة المتكلم اياها وهو ممنوع لانا نرى بالوجدان ان الغالب في مريد الوجوب لا يكون ملتفتا الى الجواز الموجود في ضمنه وكذا في الخاص لان الناذر للصوم في يوم الخميس لا يكون ملتفتا الى الصوم المطلق من حيث هو لا يقال هذا يصح في كلام غير الحكيم واما في كلام الحكيم فلا يصح لعلمه به لانا نقول العلم لا يستلزم الارادة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على بقاء العام والجواز لا يخ من وجوه الاول الحس والوجدان لانا نرى ان الكلب بعد صيرورته ملحا لم يكن معدوما بالكلية بل الموجود في الخصوصية الملحية هو الذي كان موجودا مع الخصوصية الكلبية والجواب ان الكلام انما هو في الجنس والفصل وهما مفهومان ذهنيان لا ربط لهما بما ذكره لان الموجود مع الخصوصية الكلبية هو المادة والصورة الجسمية الموجودة في الخارج بوجود مستقل قابل لعروض الصورة النوعية والشخصية كانتقاش الصور المختلفة في شيء واحد على سبيل البدلية ولم تكن المادة كلية بالنسبة الى صورة النوعية الكلبية والملحية والا لكان كل منها فردا لها ولازمه صحة حملها على كل منهما وليس كذلك جزما بل كل من المادة والصورة لا جنس وفصل موجود منها الثاني الاستصحاب والجواب ان المستصحب ان كان هو حيثية الجزئية والوجود العرضي التبعي فهو مقطوع الارتفاع لارتفاع الاصل اعني التركيب وان كان هو الجواز من حيث لارتفاع صح هو فلم يثبت حتى يستصحب مع انه معارض باصالة عدم حدوث فصل اخر لان الحكم ببقاء العام والجواز مستلزم للحكم بتحققه في فصل اخر من الاحكام الخاصة او الاستصحاب واشباههما الامتناع وجود العام بدون الخاص لا يبقى بعد سلب الوجوب بحدوث حكم اخر يعني لعدم خلو الواقعة عن الحكم لانا نقول يجوز ان يكون الواقعة بعد نسخ الوجوب مندرجا تحت العمومات الدالة على الحكم الاولي من دون الاحتياج الى دليل خاص مثبت للحكم فيه لا يقال يمكن ان يقال انه بعد فرض تسليم امكان بقائه كان موجودا بالفصل الثابت معه اعني الرجحان فتدبر لانا نقول قد عرفت ان حيثية الجواز مع الرجحان في ضمن الوجوب حيثية الجزئية وارتفعت بارتفاعه ومن حيث هو لم يثبت مع انه قد عرفت ان الوجوب بسيط في الخارج عرفا من غير الالتفات باجزائه فهو بسيط عرفا ايضا

سلب للامر البسيط المستلزم لسلب جميع الاجزاء العقلية لا سلب الجزء الاخير فقط اعني المنع من النقيض بالتدقيقات الفلسفية كالا يخفى
الثالث ان الخاص في الوجوب مركب ولا ريب ان التركيب مما ينتفي بانتفاء جزئه اعني الخصوصية والمنع من الترك فيكون الجزء الاخر باقيا والجواب
اولا قد مر انه بسيط عرفا وسلبه سلب لنفسه من غير الالتفات الى الاجزاء وثانيا بانه كما يمكن ان يكون منفيا بالجزء الاخير يمكن ان يكون منفيا
بكلا الجزئين فيكون مجملا ولا يصح القول بالبقاء وثالثا سلمنا كون التركيب منفيا بالجزء الاخير لكنه مستلزم لانتفاء الجزء الاول من حيث
الجزئية كما مر واما حيثية ذاته مع قطع النظر عن الجزئية فلم يثبت حتى يكون باقيا الرابع ان قوله نسخت الوجوب معناه نسخت المنع من الترك وهو
ظاهر في جواز الترك وهو ظاهر في الاباحة والجواب اولا بمنع كون معناه نسخت المنع عن الترك لان الوجوب مركب والمركب المنفي يحتمل ان يكون
منفيا بالجزء الاخير او كليهما فهو مجمل وثانيا بان على فرض التسليم له اشعار بالرجوع الى الاخر كما في مفهوم الوصف ولم يكن له ظهور تام يصح الاعتماد
عليه عرفا وثالثا على فرض التسليم غاية الدلالة على جواز الترك المحتمل كونه في ضمن الحرام وهو لم يكن موجودا في ضمن الوجوب كالموجود فيه كان
هو جواز الفعل وهو لا يجتمع مع الحرام ورابعا سلب الجزء الاخير مستلزم لسلب التركيب المستلزم لسلب حيثية الجزئية عن الاخر وعلى فرض
التسليم يكون النسخ دليلا على حدوث الجواز لا على بقاء الجواز في ضمن الوجوب وخامسا على فرض التسليم كونه دالا على البقاء غايته افادة
الظن وهو لا يكون قابلا للمعارضة مع الدليل القطعي الدال على انتفاء ما بالعرض بانتفاء ما بالذات الخامس ان قوله يجب دال على الجواز والوجوب
وانتفاء احد المدلولين لا يستلزم انتفاء الاخر والجواب ان كان المراد دلالته عليه بالدلالة التضمنية فهو مسلم لكنها تبعية موقوفة على
الدلالة الاصلية والمفروض انتفاؤها وان كان المراد وجود دلالته على الجواز بالدلالة الاستقلالية فهو ممنوع كما مر مع انه لا يكون قابلا للمعارضة
مع الدليل القطعي كما ذكرنا السادس ان قوله يجب دال على جواز الفعل وقوله نسخت الوجوب دال على جواز الترك وبعد الضم يكون المفاد هو الاباحة
والجواب عنه يظهر مما اوردنا على الاستدلال بكل منهما منفردا السابع ان قوله نسخت الوجوب ظاهر في جواز الترك وبعد ضم استصحاب جواز الفعل
يثبت الاباحة والجواب عنه يظهر مما اوردنا على الاستدلال بكل منهما منفردا الثامن الاستقراء بان الغالب فيما انتفى الخصوصية هو بقاء العام
فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب والجواب اولا منع الاستقراء وثانيا بان كلما ثبت لم يكن من بقاء العام بل له دليل لحدوث العام سيما في نسخ الوجوب
لندرة النسخ وثالثا منع حجيته في الموضوعات ورابعا بانه لا يكون قابلا للمعارضة مع ما ذكرنا من الدليل القطعي التاسع الاخبار كقوله ع
ما لا يدرك كله لا يترك كله والجواب اولا منع شموله للمركبات العقلية وثانيا بلزوم تخصيصه بغير هذا لامتناع بقاء العام في ضمنه فكيف
يمكن اتيانه ولو في شيء اخر وثالثا على فرض التسليم هو دليل لحدوث العام والجواز ولم يكن دليلا لبقائه في امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط اصل
الامر والفعل بل مطلق التكليف لا يحسن الا بشروط ترجع الى المكلف والمكلف والمكلف به والى الامر وهذه المسئلة انما تكون مما يتعلق
بالمكلف لان الكلام في ان الامر والتكليف من المكلف هل يكون مشروطا بعدم علمه بانتفاء الشرط ام لا وكيف كان هو امور وقد اختلفوا فيه
فاعتبر الطوسي علمه بصفات الفعل وبقدر الفعل المستحق عليه من الثواب وامتناع القبيح عليه والمراد ظاهرا من عدم ترتب القبيح عليه بان لم
يكن مستلزما للقبيح اقوى ونسب الى القوشجي ان يكون عالما بان المامور يتمكن من اداء ما امر به وبان المامور على وجه يحسن الامر به وبانه
مما يستحق بفعله الثواب ويكون غرضه وصوله الى الثواب وقال السيد تمكين المامور من الفعل بالقدرة والالات والالطاف ويكون قصده
بذلك ايصال الثواب الى المكلف ليكون تعريضا له لان فائدة التكليف هذا وان يكون عالما بانه سيفعله على كل حال اما ما اعتبره الطوسي
فالاول مسلم لئلا يامر بالقبيح او بما الاحسن فيه او ينهى عن الحسن والثاني تم بل يكفي العلم بما يكون ايجاده موجبا لترتب الثواب في الجملة ولو مع التردد
بينه وبين ازيد منه والثالث ايضا مسلم واما ما نسب الى القوشجي فالاول اعني تمكن المكلف من اداء ما امر به مسلم الا ما يتعلق به الامر ظاهرا كالتوطين
والثاني ايضا مسلم لان المامور لا بد ان يكون قابلا للامر بالنسبة الى المطيعين وكذا الثالث اعني كونه موجبا لترتب الثواب عدم ترتب القبيح
عليه والرابع مسلم ايضا لقبح الامر بالشيء وعدم جزاء للمامور على فرضه واما في عدم المطيعين يكون غرضه اتمام الحجة للعقاب وما قال السيد
اخيرا من كونه عالما بانه سيفعله فلا والا لزم عدم صحة التكليف بالنسبة الى التاركين ولتفصيل الكلام فيه محل اخر هذا كله في اوامر الله تعالى واما
غيره فيجب ان يعلم حسن ما امر به او يظن ويثق بعدم عروض منه للردع وعجزه ويكفي الظن من التمكن بل الشك لكونه مشروطا بالتمكن اذا عرفت ذلك فنقول
هل يصح من الامر الامر مع علمه بانتفاء شرطه ام لا اختلفوا فيه فجوزه كثير من العامة ونفى جوازه اصحابنا وهو الحق وتحقيق المطلب يقتضي رسم
مقامات الاول في تحرير محل النزاع وهو من جهات الاولى في ان النزاع انما يكون فيما كان الامر عالما بانتفاء الشرط فجوازه من الجاهل من يعتقد
عدم انتفائه وقدرة المكلف بايجاده سواء كان المامور عالما ام لا لعدم قبح فيه لكونه مشروطا بالقدرة في الواقع وهل يختص بما كان المامور
جاهلا حين تعلق الامر او يعم والحق الاول للاتفاق العامة على عدم الجواز فيما كان المامور ايضا عالما لعدم اقدامه بايجاده فيما يعلم بانتفاء شرطه
لعدم القدرة الا نادرا منهم مستندا الى وقوعه فيمن قطع في نهار رمضان بعروض الحيض بعده فافطر لكونه معاقبا وفيه ان العقاب على فرض
تسليمه لا يكون لكونه مكلفا بالصوم الواقعي بل بالامساك ولكون بعض ثمراتهم ظاهرة في صورة الجهل بل وبعض استدلالاتهم الثانية ان الشرط
قد يكون شرطا للوجوب مقدورا كان كعدم السفر لوجوب الصوم او غير مقدور كالبلوغ والعقل وعدم الحيض وامثالها وقد يكون شرطا للواجب
وجودا او صحة او علما مقدورا كالارادة والطهارة على مذهب الاعمى وترك الجمع في الشبهة المحصورة او غير مقدور كعدم الحيض والنفاس والجنون
وقد يكون شرطا لهما كالتمكن وعلى اي منها قد يكون شرعيا كالطهارة وقد يكون عاديا كنصب السلم للكون على السطح وقد يكون عقليا

ظ التاركين من افعال سعتي والعاصين ع

كالتمكن

كالتمكن وعدم نقصان الزمان عن الفعل والنزاع هل يكون في الشرط الغير المقدور كما نسب الى السلطان مستدلا بان في المقدور يكون مكلفا
بالمشروط والشرط معا وهو يكشف عن جعله النزاع في الشرط الوجودي لانه ان جعله في الوجوبي لعلل بانتفاء الوجوب عند انتفاء شرطه لانه معناه ولا
معنى للنزاع فيه او في الشرط الوجودي الذي لم يكن شرطا وجوبيا كما نسب الى الباغنوي معللا لا في الشرط الوجوبي ينتفي الوجوب بانتفائه والامر بان م
يكن مشروطا او يكون في الشرط الوجودي مط مقدورا او غير مقدور كما هو عن الاكثر ولذا عدوا من فروعه الافطار في شهر رمضان ثم الخروج الى السفر
والحق ان النزاع انما هو في الاخير الا ان اغلب صوره صورة اعتقاد المكلف بالتمكن مع عدم التمكن عقلا او شرعا وهو شرط للوجوب والوجود معا اما
الاول فواضح لبطلان التكليف بما لا يطاق واما الثاني فلان مع عدم الامر لا مجز ويكون كشرط الوجوب لانه لو كان في الشرط الوجودي المقدور فيلزم الارادة
والطهارة فيلزم كون الامامية قايلا بعدم صحة التكليف بالنسبة الى التاركين من العصاة والفساق والكفار لانتفاء شرطه واقله الارادة منهم بل يلزمهم
القول بنفي العصيان والفسق والثواب والعقاب عليهم وهو ابطال للشرايع كافة لاتفاقهم على عدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وهو واضح الفساد
وايض لو كان في الشرط الوجودي المقدور فلا يصح الاستدلال على المانع منه بان الجواز مستلزم للتكليف بما لا يطاق ولا يناسب ايض ذكر هذه الثمرات
كما سيجيء لكون الكل في الشرط الغير المقدور وهو يرجع الى الشرط الوجودي ولو كان في غير المقدور فهو يرجع الى شرط الوجوب ايض لان التمكن شرطهما وهو
في حكم شرط الوجوب لا يقال استدلال المجوزين بانه لو لم يكن جايزا لما كان احد عاصيا لانه كلما انتفى المكلف به فهو من انتفاء الارادة لانها شرط مع كونها
وجودية لانا نقول المنكر لما كان هو الاشاعرة وقالوا بكون العباد مجبورا فيها فتكون من الشرايط الوجوبية عندهم ويشهد بذلك رد المنكر بانها من
الشرايط الوجودية ولا كلام فيه لا يقال لو كان في الشرط الوجوبي فبانتفائه يرتفع الوجوب ولا معنى للنزاع فيه لانا نقول الفرد المتيقن هو صورة علم
المامور بالانتفاء واما صورة جهله به قبل انكشاف عدم الشرط فلا باس بالنزاع فيه واما يكون مراد المثبت الامر التعليقي او التجزي من باب التوطين
ووجوب اتيان المقدمات كالامساك الموجب للثواب على فعلها والعقاب على الترك في زمان الجهل واعتقاد القدرة لكونه مكلفا فيه بحسب الاعتقاد
موضوعا او مرادا او ترتب الاحكام الوضعية عليه من الكفارة على المفطر في اول النهار مع عروض الحيض في وسطه ولزوم التيمم لا تيمم الواجد الماء في
زمان انقص من الغسل ولزوم القضاء لمن وجد شرايطه بعد اتيان ركعة من ذلك الوقت او بان القايل لما كان من الاشاعرة وكم من هذه المقالات صدرت
منهم كما في الارادة لكونهم فيها جبرية وقولهم بعدم قدرة المكلف فيها مع كونهم قايلين بثبوت التكاليف مع انتفائها كيف ولو لم يقولوا به يلزمهم سلب
التكاليف بالمرة ومما ذكرنا بان في كلام السلطان بانه لو كان مقدورا لكان مكلفا بالمشروط والشرط معا وجهه انه يصح لو كان الكلام في الشرط الوجودي
واما لو كان الكلام في الشرط الوجوبي كما ظهر فمع انتفاء الشرط ينتفي المشروط اعني الوجوب كيف يكون مكلفا به وبالشرط الثالثة في ان النزاع في
المسئلة لما كان مقابلا للامر التعليقي والتجزي التوطيني كما يحتمل الحقيقي بل هو الظ كما سيجيء فلا بد من تحقيق حالهما مع انهما مسئلتان مستقلتان لا بد
من معرفتهما وتوضيحه يقتضي بيان امرين الاول في التوطين ويقع الكلام فيه في مقامات الاول ان تعلق الامر بشيء سواء كان تنجيزيا او تعليقيا
اما ان يكون لحسن ما تعلق به الامر ظاهرا مع كون الداعي نفسه لحسنه مع عدم المانع واما ان يكون لحسن مقدمته من التوطين والتهيؤ والامساك
وامثالها اما لعدم الحسن في المامور به او لوجود المانع فيه ويكون الداعي هو وقوع المقدمات مع عدم القرينة مع جهل المكلف بكون الداعي او يكون
لحسنهما معا والاول يسمى بالحقيقي والثاني بالتوطيني والامتحاني والثالث جامع لهما وحال الثالث يتضح بعد اتضاح الاوليين واما الاوليين
فقد يكونان للارشاد لتمكن المكلف بالوصول الى الداعي لطفا لكن المامور لما كانوا في الاطاعة والمخالفة مختلفين فكان المقصود ترتب الثواب على المطيعين
واتمام الحجة على العاصين والتاركين لئلا يلزم على العقاب عليهم قبح وهو في الاول لطف بالذات وبالعرض وبذلك ينحصر التكليف بالاربع التكليف الحقيقي
اللطفي والحقيقي الابتدائي فيما كان الامر لحسن ما تعلق به الامر ظاهرا والتوطين اللطفي والتوطين الابتدائي فيما كان الامر لحسن مقدمته وما سوى الاخير
واقع في الشرع ايض واما الاخير فغير ظاهر وان امكن عقلا وعقاب من افطر في اول نهار رمضان مع وقوع الحيض بعده ليس على ترك الواجب الواقعي من الصوم
او ترك الامساك بل على ترك الواجب بحسب الاعتقاد وهو الصوم لا بقي الحصر فاسد كخروج من اخر صلوته معتقدا بالبقاء مع كشف خلافه من الفجاة وامثالها
على فرض عدم وجوب العزم مط اجمالا وتفصيلا مع عدم تحققه منه لانا نقول المقصود من الحصر هو حصر التكاليف الواقعي المتعلق بذمة الشخص
لا مطلق الواقع وان لم يتعلق للمانع وهذا من الثاني لان التكليف الواقعي بالنسبة الى غير الواجد يتضيق بزمان الوجدان ولا يجوز التاخير لكن تعلقه
موقوف ومعلق على الاطلاع لبطلان التكليف بما لا يطاق فهو تكليف تعليقي والمفروض اطلاعه على خلافه فلم يكن متعلقا لانتفاء شرطه وانما هو معتقد
به الثاني لا شك في صحة التكليف الحقيقي عقلا وشرعا ولغة من باب الحقيقة واما التوطين فيتصور على قسمين الاول استعمال اللفظ الموضوع للشيء
وارادة مقدماته منه من التهيؤ وامثاله من دون القرينة فكان المراد من اذبح ولدك هو التهيؤ له والثاني استعماله في نفس الذبح وارادته منه
صورة وظاهرا وكان الداعي لتعلق هذا الطلب بالمامور به هو حصول المقدمات والتهيؤ وامثاله توطينا وامتحانا وهل يصح كل منهما عقلا ولغة حقيقة
او مجازا صحيحا او لا عقلا او لغة حقيقة او لا مطلقا ولو مجازا اختلفوا فيه فذهب بعض الى عدم جوازه كالعميدي وكلامه محتمل لجعله من الاول
او الثاني ومنعه قابلا لان يكون بحسب العقل او بحسب الصحة اللغوية حقيقة او مطلقا وذهب المشهور الى جوازه وهم بين من جعله من الاول كبعض
الاواخر وبين من جعله من الثاني كالمحقق القمي والاستاد شريف العلماء على الله مقامهما وهو الحق وذلك لعدم صحة سلب الوجوب والمامور به
من الذبح بعد انكشاف عدم القدرة لانه لا يصح ان يقال انه لم يكن مامورا بالذبح وكان مامورا بالتهيؤ بل يقال انه امر بالذبح وكان مامورا به لكن الداعي
كان هو حصول المقدمات وهل يكون حقيقة او لا والحق الاول لاصالة او لوية الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب في صدق العرف كما مر بل صحة التقسيم

مقدمتان اللطف بالذات وتبادله بالعرض

فى المامور به بان الداعى قد يكون وقوعه بنفسه وقد يكون وقوع مقدماته والمتبادر وان كان هو الاول ومطابق المراد والداعى لكن عدم صحة السلب
مقدم لما مر فى مقامه ومعه يحكم بكون الجامع هو الموضوع له وهو الطلب الالزامى المتعلق بما يراد من المادة صورة سواء كانت ظاهرة فيه اولا
كما قيل فيما الوارد به من لفظ القتل الصبى فيه هو مجاز فى المادة لا فى الامر لصحة العرف وعدم صحة السلب وصحة التقسيم وسواء طابق المراد الظاهرى الصورى
مع الداعى الواقعى اولا لكنه بالنسبة الى الافراد مشكك لظهوره فى التطابق فالتوطين فرد نادر لا ينصرف اليه اللفظ ومما ذكرنا بان ان التوطين على هذا
الوجه صحيح لغة حقيقة لا مجازا ولا جمعا بين الحقيقة والمجاز معتقدا بعدم الجامع كما ذكره بعض الاواخر وكذا عقلا للاصل وعدم اباء العقل منه وعدم
ترتب قبح عليه لنفسه الا ما تخيله الخصم كما سيجئ واما الوقوع شرعا فكتكليف ابراهيم وعرفا كتوكيل السيد غيره فى بيع عبده مع علمه بعزله فيما كان غرضه
استمالة الوكيل وامتحانه فى امر العبد الابق وحصره فى المقام التوصل الى العلم بحال العبد او الوكيل وهو فى حق الله ممتنع لانا نقول الفائدة ليست محصورة
فى ذلك بل يجوز بوجوه اخر كحصول العلم لغيره او المكلف وغيرهما واما فائدة التوطين وعدم نصبه القرينة اولا فواضح منها زيادة الثواب بالتوطين فيما
كان بنظر المكلف صعبا كالذبح مع كون الداعى مقدماته على فرض الاقدام ومعرفته كمال الاخلاص منه وما ذكره من جانب الخصم بالوجوه العقلية من اللغوية
والاغراء بالجهل وتاخير البيان عن وقت الحاجة اعنى وقت العمل والتكليف بما لا يطاق فاسد اما اللغوية فلان فائدته التوطين والامتحان وزيادة
الثواب غيرها كما مر واما الاغراء بالجهل اعنى ذكر الظاهر مع كون الداعى خلاف الظاهر بدون القرينة فقبيح ان لم يؤد الى المطلوب ومقامنا مؤد الى المطلوب
اعنى التهيؤ واتيان المقدمات لكونها لازم تحقق المراد الظاهرى الصورى وكون قصد الاطاعة للظاهرى مستلزما للاقدام بايجاد الداعى اعنى المقدمات
وقصد المخالفة مستلزما لتركها واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فقبيح ان لم يؤد الى المطلوب وفى مقامنا ليس كذلك لحصول الداعى والمطلوب الحقيقى
كما مر وليس تكليفا بما لا يطاق لان ارادة الذبح مع امتناع شرطه ليس المقصود باتيانه واقعا بل المقصود اتيان مقدماته واستدل ايضا بعض الاواخر
بان التوطين لو لم يكن صحيحا بان كان حسن الامر وصحته منحصرا بما كان لاجل نفسه لا لمتعلقه فلم يبق فى الامر بالشئ دلالة على الامر بما لا يتم الا به ولا
على النهى عن ضده وفيه انه ان اراد الحسن الذاتى فيما لا يتم الا به وترك الضد للمامور به فعدم الدلالة مسلم ولا باس به وان اراد الحسن العرضى فلا يلزم ذلك
لان التوطين لم يكن فيه حسن عرضى مقدمى لحصول الحسن الذاتى بل هو حسن بالذات ومقصود وداع بالذات فى الواقع من حيث هو واما جعل التوطين
من باب الاول اعنى استعمال الشئ فى التهيؤ ففاسد من حيث اللغة لكونه استعمالا فى غير ما وضع له من باب الاستعمال فى المقتضى لا فى السبب كما زعم بعض الاواخر
لعدم استلزام وجوده والا لتحقق ويخرج من التوطين والاصل التوقيفى يقتضى التوقف مع عدم ثبوت كون هذه العلاقة مصححة بل حصول المنافرة
فيه عما يدل على العدم وقد عرفت فى السابق ان الظاهر منه ما ذكرنا من ارادة الذبح صورة لا نفس التهيؤ ولا واما من حيث العقل فيمكن منعه بما ذكرنا من
قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة وامثاله وجوابه قد مر وقال بعض الاواخر فى رد الاغراء بالجهل بان مخالفة الاعتقاد للواقع ظن لازم لتاخير القرينة مطلقا
وهو جائز وواقع فى كثير من العمومات بل ذلك مما لا ينفك عن النسخ فلو تم ينفى جواز النسخ مع كونه خلاف اتفاق علماء اهل الاسلام بل وغيرهم فى الجملة وذلك
غير مضر وفيه ان مناط الاستدلال هو قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة اعنى زمان اتيان الداعى وما ذكره من النسخ والعمومات تاخير للبيان عن وقت
الحاجة فقياسه به يكون مع الفارق والحق فى الجواب ما ذكرنا من ان ذكر الظاهر وارادة خلافه مع كونه مؤديا الى المطلوب لا قبح فيه وجعل النزاع لفظيا بكون
مراد النافى هو الثانى والمثبت هو الاول او كون مراد النافى نفى الصحة اللغوية والمثبت اثبات الجواز العقلى او كون مراد النافى نفى الحقيقة والمثبت
اثبات المجازية بعيد غاية البعد مما ذكرنا بان ان الخطابات شاملة للواجدين للشرايط والفاقدين ممن لا يعلم بالفقدان على سبيل الحقيقة بكون الداعى
بالنسبة الى الواجد هو وقوع نفس الفعل وتكليفه حقيقى وبالنسبة الى الفاقد وقوع المقدمات وتكليفه توطينى وبه ظهر ما فى كلام بعض الاواخر بانه
لا يشرع الخطابات للعاجز فان الامر ظاهر فى ارادة الفعل فاذا لم يقيد حكم بعدم توجهه اليه لعدم الشرط واما احتمال ان يراد التوطين بالنسبة الى العاجز
مجاز لا يصار اليه الا بالقرينة ومجرد عدم القدرة لا يصلح لها مع ان الامر يدور بين المجاز والتخصيص والثانى اولى على انه يلزم استعمال اللفظ فى الحقيقة
والمجاز وجه انه ظهر ان التوطين حقيقة وهو ارادة ما تعلق به الامر صورة طابق الداعى ام لا فليس مجازا ولا جمعا بين الحقيقة والمجاز قال بعض
ان النهى كالامر ينقسم الى الاربع لانه اما ان يكون القبح للمنهى عنه او القبح مقدماته بنحو ما مر لكن غير انه يتم فيما كانت المقدمة منحصرة بفرد او كان المقصود
ترك مقدمة لا بعينه واما ان كان المقصود ترك مقدمة خاصة او الجميع مع القرينة يخرج عن التوطين وبدونها بما يختار ترك مقدمة اخرى فى الاول وترك
مقدمة واحدة فى الثانى وهو اغراء بالجهل وموصل الى غير المطلوب وقبيح مع ان ترك المقدمة مستلزم لترك ذى المقدمة المنهى عنه والا لم تكن مقدمة وخروجه
عن قدرة ترك ذى المقدمة المنهى عنه من غير احتياج الى مانع منعه حتى يظهر عدم قدرته على تركه فلا يعلم كونه توطينيا بخلاف الامر لان بعد فعل المقدمة
كالقضاء والسكين لما لا يوجب فعل ذى المقدمة مع ارادته ايجاد ذى المقدمة ومنعه مانع يظهر عدم قدرته عليه وانتفاء شرطه وكونه من باب التوطين نعم
يتصور لبه من ان حجرا اما ان يكون القبح بنفسه او القبح مقدمته الخ بقى الكلام فى المستحبات والمكروهات وفيه يتحقق اللطفى الحقيقى او التوطينى اما الابتلائى
فاشكال للتوقف على العقاب واستحقاقه المكلف ولا يتصور العقاب فيهما لكن يمكن رفع الاشكال بعدم توقفه على العقاب ويكفى فيه الرجحان اما
ان يكون فى نفسه او فى مقدمته الخ وكذا النقض سواء كان من باب الطلب او من باب الارشاد كقوله الصوم جنة من النار والصلوة خير موضوع الخ
الثانى فى ان التعليق والاشتراط هل يصح من العالم بالعواقب فى اوامره كما نسب الى المحقق الشيرازى ولا كما نسب الى السيد والشيخ وصاحب المعالم وعليه
المشهور وهو المنصور توضيحه انه لا اشكال فى الجواز فيما كان الامر جاهلا بالوجدان او الفقدان وكذا فيما كان المامور جاهلا كقوله حجوا ان استطعتم
مع عدم علم المامور بكونه مستطيعا او غير مستطيع فيلزمه السعى والتفحص من باب المقدمة فى انه مستطيع ام لا ويحصل به التوطين وقد مر جوازه وكذا

او المقصد بان يقول الرجحان فى

مع

مع علم المامور واما مع جهل الامر بحاله وكذا مع جهل الامر بعلم المامور بعلمه وكذا مع اجتماع العلوم الاربعة من علم الامر والمامور وعلم كل بعلم الاخر
كالعالم بعواقب الامور بالنسبة الى عباده مع اختلاف احوال المكلفين والمكلف الواحد بالوجدان والفقدان لكونه مع الفايدة العظيمة وهو
اعلام حكم الواجدين بالثبوت والفاقدين بالعدم بلفظ مختصر كقوله حجوا ان استطعتم وبه يعلم حكم المستطيعين والفاقدين وكذا مع اتحاد الحال بكونا لكل واجدين
او فاقدين مع كون المخاطب لمشافهين وكان الغايبون مكلفين بتحصيل حكم المخاطبين من ظواهر خطابات المشافهين مع اختلاف حال الغايبين بالوجدان
والفقدان واما مع اتحاد الحال مع كون الخطاب او غيره مختصا بالمخاطب حكما وفيما مع اجتماع العلوم فنسب الى مذهب المشهور عدم الجواز مستدلا بان الحالة
لو كانت حالة الوجدان فالامر منجز ولا فايدة للتعليق ولغو بل قبيح عند العقلاء ولو كانت حالة الفقدان فعدمه منجز ولغو وقبيح بل الظاهر من صورة الوجدان ولا
يغني لصدور الخطاب حينئذ وميزان الفايدة في صورة الوجدان هي نفس علم المكلف بكونه مشروطا فيه في حدّ ذاته والمنذر كمن نذر اعطاء درهم بمن اتى امره
تعليقيا في حدّ ذاته وفي كلام العرف قد تكون الفايدة اظهار انه من باب الاستدعاء لا من باب التسلط والحكم وفي صورة الفقدان الفائدة علم المكلف
فلا يكون لغوا وان وقوعه بمحض هذه الفائدة نادر او كالنذر لمن سمع انه تعليقيا فله كذا وفي كلام العرف قد تكون الفايدة فيمن يسعى لايجاد المشروط والشرط
بعد سماع التعليق مع فقدان الشرط اظهار اخلاصه لغيره بانه مع علمه وجوبه لانتفاء شرطه يسعى لايجاده الرابعة في ان الشرايط الشرعية كالايمان للطاعات
والطهارة للصلوة شرط للواجب وبه دخل في محل النزاع من ان الامر به دونها صحيح ام لا بل شرط للواجب فقط دون الوجوب فذهب اصحابنا الى الثاني والظ
ان الخلاف مستخرج من الخلاف في ان الكفار مكلفون بالفروع ام لا والتفصيل كما سيجيء توضيحه والحق انه شرط للواجب دون الوجوب في ذلك لوجوه الاول انها
شرط لصحة الواجب اتفاقا ولو كان مع ذلك شرطا لتعلق التكليف بالصلوة فيلزم كون المحدث غير مكلف بالصلوة والطهارة في صورة الامكان وهو
خلاف الاجماع والسيرة المستمرة الثاني اطلاقات الاوامر كقوله تعـ فاغسلوا الخ واقيموا الصلوة لان اطلاقه يقتضي ايجاد الواجب حال فقدانه والا يلزم تحصيل
الحاصل ويلزم ايجاد ما يتوقف عليه شرعا من الاركان والاجزاء والشرايط كالطهارة للمحدث وهكذا عقلا كالارادة لاتحاد المناط وهو اقتضاء الاطلاق
فيجب على غير المريد بتبديل عدم ارادته بارادته فلو لم يصح بدونها الارادة والطهارة فلا يصح التكليف بغير المريد ويلزم منه نفي التكليف والعقاب والعصيان عن
غير المريد ويلزم منه ابطال الشرايع كافة لان كلما انتفى ايجاد المامور به فانتفى فاقله من انتفاء الارادة الثالث انه لو لم يصح التكليف به ونه يلزم عدم كون
الكفار مكلفا بالفروع لانتفاء الايمان منهم وهو مضافا الى مخالفة الاجماع محصلا ونقلا من الشيخ والحلي والعلامة والمقدس والخراساني وغيرهم
مردود بعمومات السنة المقطوعة والايات الباهرة كقوله تعـ يا ايها الناس اعبدوا ربكم وان اعبدوني هذا صراط مستقيم لكون الناس عاما
للمسلم والكافر والعبادة ايض لشمولها للايمان والصلوة والزكوة وغيرهما والقول بان المراد منه الايمان وهو من الاصول ولا كلام فيه لان الكلام في الفروع
مدفوع بانه خلاف الاطلاق بل خلاف الظ لان الظ من العبادة انه هو الصلوة وامثالها لا الايمان وكقوله تعـ ولله على الناس حج البيت لعموم الناس مع
كون الحج من الفرعيات وكقوله تعـ فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهي من الفروع والقول بخروج العبد والصبي من الناس ومن لم يتحقق له شرايط
الزكوة من الموصول والعام المخصص ليس بحجة مدفوع بانه حجة كما حقق في محله وكذا قوله تعـ ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين والقول بكونه مترتبا على المجموع ولا يلزم ترتبه على كل واحد ولعله لاشتماله على كذب بيوم الدين وهو
من اصول الدين مدفوع بانه خلاف الظ بل خلاف الاجماع للاجماع على كون ترك كل منها موجبا للاستحقاق مع انه لو كان لاشتماله على انكار يوم الدين فيلزم
لغوية غيره مما ذكر في الاية وكقوله تعـ والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا اذ الزنا والقتل من الفرعيات لا يقال لعله كان اشارة الى الاول اعني والذين يدعون الخ وهو من
اصول الدين لانا نقول انه خلاف الاجماع لان القيد والجملة المتعقبة للجمل المتعددة راجع اما الى الاخير او المجموع لا الى الاول فقط كما حقق
في محله الرابع انه لو لم يصح التكليف في الفروع مع عدم الشرط كالايمان والطهارة يلزم عدم صحة التكليف في الاصول اعني الايمان مع عدم الارادة لاتحاد
المناط لان الايمان كما هو شرط وجودي لصحة التكليف فكذا الارادة شرط وجودي للامتثال بالايمان وساير التكاليف وكما ان تبديل عدم الارادة بالارادة
مقدور فكذا تبديل عدم الايمان بالايمان مقدور وكما ان اطلاق ادلة وجوب الايمان ينفي اشتراطه بالارادة فكذا اطلاق الاوامر في الفروع كاغسلوا
الخ ينفي اشتراطه بالايمان والطهارة وبما ذكرنا ظهر ان الكفار مكلفون بالفروع لما ذكرنا وللاجماع الامامية محصلا ونقلا كما مر وللعامة قولان بل
اقوال الاول كالقول بكونهم مكلفين بالفروع موافقا للامامية الثاني القول بالعدم مستدلا بانه لو كلف الكافر لصح منه والتالي باطل لعدم صحة عبادة
الكافر اجماعا وبانه لو صح منه لامكن الامتثال ولا يمكن الامتثال اما في حال الكفر فظ واما بعد الاسلام فلسقوطه بحديث الاسلام يجب وبانه لو كلف
بالقضاء يلزم منه ثبوت القضاء له ولا يمكنه الامتثال به ولا قضاء له لانه لا يمكنه الامتثال اما في حال الكفر فظاهر وكذا بعد الاسلام لان مع بقاء الوقت
لا يسمى قضاء وبعده ساقط لحديث الجب وللاجماع والجواب عن الاول بالنقض بفاقد ساير الشروط كالمحدث بانه لو كلف المحدث لصح منه والتالي باطل لعدم صحة
عبادة المحدث اجماعا وبالحل بانه لم يكن بشرط الكفر كما لا يكون بشرط الحدث بل يكون لا بشرط ويلزمه تحصيل الشرايط كالطهارة والستر ومنه الاسلام فيجب
تحصيله بتبديل الكفر بالاسلام وعن الثاني بامكان الامتثال بتبديل الكفر بالاسلام في الوقت واتيان العبادة في الوقت وسقوطها في الوقت
بحديث الجب ممنوع والظ منه سقوط ما فات منه في حال الكفر ومع بقاء الوقت لا يكون فوتا الا ترى ان الكافر لو اسلم وقد بقي من الوقت مقدار
اداء الفريضة يجب عليه ادائها اجماعا انه يسقط قضاء ما لم يدركه في الوقت بعد الاسلام لحديث الجب وعن الثالث بتسليم عدم امكان امتثال
القضاء في حقه لما ذكر لكن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من حيث ترتب العقاب الثمرة تظهر في صورة بقائه على الكفر الاصلي الى انه

فعلى فرض كونه مكلفا بالقضاء حين الكفر كما هو الحق لظهور الاجماع ولاطلاق اقض ما فات فيكون معاقبا على ترك العبادات اداء وقضاء وهو
وان لا يمكنه الامتثال الان لما مرّ في الاستدلال الا انه امكنه بتبديل الكفر بالاسلام في اول البلوغ حتى يمكنه اتيان العبادة اداء وقضاء فبقاؤه
على الكفر صار سببا لعدم امكانه ايجادها قضاء فعدم الامكان مسبب من سوء اختياره ولا ينافي ترتب العقاب على تركه في زمان ترك المقدمة الممكنة فقد
ولا تنحصر ثمرة الخطاب بالثواب بل قد تكون اتمام الحجة والعقاب على الترك كما مرّ واما على فرض اختياره الاسلام ففي الوقت يمكنه الامتثال كما مرّ واما في الخارج
بالنسبة الى العبادات الفائتة في حال الكفر فالقاعدة اعني حديث الجب وان كانت مقتضية لوجوب القضاء الا ان الاجماع وحديث الجب نفعا الثالث
القول بالتفصيل بين الاوامر والنواهي بصحة التكليف في النواهي دون الاوامر مستدلا بان الافعال تفتقر الى القربة ولا يصح مع الكفر والترك
لا تفتقر لكون النهي عبارة عن الترك ويصح الترك مع الكفر واجاب السيد ره بعدم القول بالفصل وقال بعض الاواخر مع عدم تعقل الفرق بانه لو
اراد بالاتيان والترك الامتثال والانتهاء عن امر الشارع ونهيه فبدون الايمان يمتنع كما انه لو اراد ذلك من غير امر الشارع ونهيه لانكاره لم
يمكن بلا فرق وفيه ان الفرق صغروي لان المفصل يقول ان العمل لله في الامر موقوف على الايمان والتصديق بالله ورسوله ومع الكفر ممتنع بخلاف
النهي فانه ترك محض لا يحتاج اليها فهو يجتمع مع الكفر الا انه يقال ان الترك من حيث الامتثال وكون تركه مطلوب الشارع لا من حيث القربة ايضا فهو موقوف
على الايمان فتدبر مع ان الاوامر التوصلية لا يحتاج الى القربة فاللازم التفصيل بين الاوامر ايضا ويتفرع عليه عقاب الكفار في الاخرة بالفروع وعدمه
كما تظهر الثمرة في النذور والتعليقات في مواضع كثيرة الخامسة في ان النزاع في المسئلة هل يكون في الامر التوطيني بكون مراد المثبت جواز تعلق الامر
بالمامور به صورة مع كون الداعي ايجاد المقدمات لا نفسه حقيقة لانتفاء شرطه كما يظهر من السيد ره في العميدي حيث نقل كلام المجوزين بحسن التوطين
كتكليف ابراهيم ومنعه باعتبار لزوم الاغراء بالجهل او يكون نزاعهم في الامر التنجيزي الحقيقي الابتلائي الناشئ بكون مراد المثبت جواز طلب الامر ما كان
شرطه منتفيا مع كون الداعي نفسه لا مقدماته من الهيئاء وغيره كما يظهر من ثمراتهم ومن استدلال الاشاعرة ومنع الامامية رضوان الله عليهم تقبيح تكليف
ما لا يطاق او يكون النزاع في الامر التعليقي مع علم الامر باتحاد حال المكلفين والمكلف في انتفاء الشرط منه كما يظهر من علم الهدى حيث نقل كلام المجوزين
ومنعه باعتبار لزوم اللغوية او يكون النزاع على ترك المامور به بحسب الاعتقاد موضوعا او ثمراتا في زمان الاختيار وهو زمان الجهل قبل العلم بانتفاء الشرط
في الحكم التكليفي اعني العقاب وعدمه او يكون في الحكم الوضعي اعني ترتب القضاء وعدمه وكذا فساد التيمم للواجد للماء مع عدم بقائه بقدر زمان
يمكن ايجاد الطهارة كما هو الظ من ثمراتهم وكل واحد منها لا يخ من المناقشة اما الاول فلكونه منافيا لاتفاق الامامية على جواز التوطين الا السيد ره
في العميدي مع اتفاقهم على عدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولكونه منافيا للثمرات لان على فرض كون النزاع في التوطين فلا ريب ان بعد كشف
انتفاء الشرط بحصول العلم بعدم كونه مكلفا بنفس الصلوة وايجاد الطهارة وهو مناف للقول بلزوم القضاء على فرض جوازه وعدمه على عدمه وكذا
فساد التيمم وعدمه ولكونه منافيا لمنع الامامية بكونه تكليفا بما لا يطاق هنا لامكان الاتيان بالمقدمات وايضا لو كان كذلك لما صح العنوانين كما
بعض ولا يناسب عنوان امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه لوجود شرط التوطين من القدرة وغيرها ولا يناسب استدلال الاشاعرة ايضا لانهم يستدلون هنا
بعدم القدرة وفي التوطين بالاغراء بالجهل واما الثاني فلكونه منافيا لتجويز الاشاعرة على الاطلاق لانهم لم يجوزوا التكليف المحال وهذا بعض
اقسامه وهو فيما كان ايجاد الشرط غير مقدور وبذاته كعدم القدرة وعدم عروض الحيض بعد انقضاء وقت ركعة من اول الوقت او في نهار رمضان
وان جعل الكلام في القسم الخاص منه اعني ما كان الانتفاء بانتفاء الارادة فلا يكون مناسبا لمنع الامامية بكونه تكليفا بالمحال لكون الارادة
عندهم اختياريا مع انه ينافي ثمراتهم لعدم كون الانتفاء فيها بانتفاء الارادة مع انه لا يناسب اطلاق استدلال الثاني للاشاعرة من انه لو لم يكن جائزا
لما حصل العلم بالتكليف واما الثالث فلكون الخلاف في مسئلة التعليق منافيا لاتفاق الامامية هنا على عدم الجواز ولكونه منافيا لمنع الامامية بانه
تكليف محال لان بعد العلم بانتفاء الشرط يكشف عن عدم تعلق التكليف على فرض الثالث فلا يناسب قول الامامية انه تكليف محال ولكونه منافيا
للثمرات لان بعد العلم بالانتفاء يكشف عن عدم تعلق التكليف على فرض الثالث فكيف يكون ثمرته لزوم القضاء ولعدم الاحتياج الى العنوانين اعني
مسئلة التعليق وامر الامر لكون هذا فردا من مسئلة التعليق لانه اعم من الانتفاء في حق الكل ومن الوجدان في حق الكل وعنوان الاعم يغني عن
الاخص مع انه فرض امر الامر انما هو مع جهل المامور وهو مناف لفرض التعليق لكونه مع علم المامور مع الثاني في الاستدلال في امر الامر بطلان
تكليف ما لا يطاق وفي مسئلة التعليق باللغوية ومع ما ذكر كيف يصح جعل النزاع فيه في الامر التعليقي واما الرابع فلانه ينافي اتفاق الامامية على
على عدم الجواز للمحالية المستلزمة لعدم التكليف وعدم العقاب لان ترك الامر المعتقد به يوجب العقاب لو مرّ انا وكيف يكون محالا وكذا لا يكون
مناسبا للثمرات لانها في جهة الحكم الوضعي المترتب على الواقع لا المعتقد جعل النزاع لفظيا بكون مراد الاشاعرة ان ترك المامور به بحسب الاعتقاد
في زمان الجهل ترك للمامور به الحقيقي بناء على التصويب فيلزم ترتب العقاب في الوضعيات ومراد الامامية انه ترك المعتقد به بناء على التخطئة فلا يترتب
الوضعيات لا يناسب العنوان مع العلم بانتفاء شرطه لعدم انتفاء شرط المعتقد ولا يناسب ايضا الاستدلال بانه تكليف محال واما الخامس فلكونه
منافيا لمنع الامامية بانه تكليف بالمحال مع ان الحكم الوضعي موقوف على تسليم التكليف لكونه لازمه وكيف كان الحق انه ثلث مسائل احدها
امر الامر وثانيها التوطين وثالثها التعليق والظ من العنوان والاستدلال والثمرات في الاول كونه في الابتلائي الناشئ والمجوز لما كان من الاشاعرة
فلا يبعد تجويزهم اياها ونحن نتكلم في تحقيق الحق في الثلثة المقدمة التاثير في الثمرات المترتبة على امر الامر مع علمه بالانتفاء منها التيمم للواجد للماء
مع عدم بقائه بقدر زمان يمكن ايجاد الطهارة فعلى فرض الجواز يكون تيممه فاسدا لكون الامر بالطهارة مستلزما لرفع الاباحة السابقة في الحال صلوة

من التيمم

من التيمم الا لزم تحصيل الحاصل وعلى فرض عدم الجواز يكون تيمم صحيحا لان رفع الاباحة انما يحصل بوجود الامر بطهارة اخرى فاذا لم يكن فاسدا ولا استصحاب للصحة السابقة قبل وجود الماء وفيه نظر اما الاول فلان تحصيل الحاصل انما يلزم لو كان الاثر الحاصل من الوضوء هو الاثر الحاصل من التيمم وليس كذلك لان اثر التيمم هو محض الاباحة واثر الوضوء هو رفع الحدث ولذا ان المتيمم من الحدث الاكبر لو صار محدثا بالحدث الاصغر ثم وجد الماء يجب عليه الغسل دون الوضوء وعلى فرض تسليم الاتحاد في الاثر لا نسلم ان يرفع الاباحة بمحض الامر الجواز كون رفع الاباحة موقوفا على حصول الوضوء او الغسل بتمامه بان يرتفع بعد الفراغ الاباحة وحصلت الاباحة الجديدة ولا يكون بمجرد الامر كافيا لرفع الاباحة ولا يلزم منه تحصيل الحاصل واما الثاني فلان الاباحة انما يلزم بقاؤها لو كان سبب ارتفاعها منحصرا بالامر وليس كذلك لجواز ان يكون محض وجود الماء من النواقض ايضا نعم التمسك باستصحاب الصحة وجواز الدخول في الصلوة قبل وجود الماء لاثبات بقاء الصحة بعده امر جيد لا بقاء الاستصحاب غير جار للقطع بارتفاع الجواز والصحة حين وجود الماء للاتفاق على المنع من الدخول في الصلوة حين وجود الماء وعلى فرض تسليم الجريان يكون معارضا باستصحاب المنع وهو اقوى لتاخره عنه لانا نقول ان كان المراد بالمنع هو الواقعي فممنوع وان كان المراد هو المنع الظاهري باعتبار عدم العلم بعدم بقاء الماء فهو مسلم لكن كونه موجبا لرفع الصحة السابقة الواقعية الحاصلة من التيمم اول الكلام وقوله يكون استصحاب المنع اقوى ممنوع اما اولا فلعدم جريانه لكونه شاربا في اصل حدوث المنع في الواقع لاحتمال كونه ظاهريا باعتبار عدم العلم بالانتفاء وثانيا بان على فرض تسليم الجريان يكون الامر بالعكس لكون استصحاب الصحة استصحابا موضوعيا ومتبوعيا واستصحاب المنع حكميا وتابعيا والاول مقدم كما حقق في محله ومنها لزوم القضاء من كان فاقدا للشرائط في اول الوقت ولم يبق على مقدار يمكن ايجاد الفعل من عروض الجنون والاغماء او الحيض وامثالها فعلى فرض الجواز يجب عليه القضاء وعلى فرض عدمه لا اما الاول فواضح على فرض كون القضاء بالامر الاول وكذا على فرض كونه بالامر الجديد لتحقق الفوت لعدم امكان اتيانها في الوقت واما الثاني فلان القضاء موقوف على تعلق التكليف في زمان الاداء والمفروض عدمه وربما اشكل بعض في هذه الثمرة اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فلان مدركه اما ان يكون هو استصحاب التكليف الخاص فهو مقطوع الارتفاع حين العلم فلا يجري حتى يجب على فرض الجواز وعدمه على التعدد واستصحاب التكليف المجمل المردد بين الخصوصية والطبيعة باحتمال كون الخصوصية من باب افضل الافراد فهو خارج عن محل الفرض لعدم العلم بانتفاء الشرط ح لجواز كون المتعلق ح هو نفس الطبيعة ولا يكون شرطه منتفيا او يكون مدركه الاستقراء فهو ممنوع لعدم ثبوته خصوصا في الصنف المفروض اعني ما انتفى شرطه وان كان مدركه التعدد المطلوبي فبالنسبة الى الخصوصية مرتفع يقينا وبالنسبة الى الطبيعة يكون الشرط باقيا على كلا المذهبين من الجواز والعدم وكذا لو كان مدركه ان نفي الخاص لا يوجب رفع العام لان العام في هذا الفصل يكون مرتفعا بعد العلم بالانتفاء وما الطبيعة فشرطها موجود لامكان اتيانها على كلا المذهبين وكذا على فرض كون المدرك ان ذكر الخصوصية من باب افضل الافراد لكون المطلوب ح هو الطبيعة وشرطها غير منتفية وكذا لو كان المدرك هو الاخبار اعني ما لا يدرك كله الخ لبقاء شرط الميسور على المذهبين واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد فلكون النسبة بين الاداء والقضاء عموما من وجه لافتراق الاداء في العيدين وافتراق الثاني في النوم المستوعب واجتماعهما في فوات البعض عمدا فلا يكون بينهما ملازمة شرعية ولا عقلية بل هو تابع لصدق الفوت وهو ممنوع ولو فرض الجواز وعلى فرض صدق الفوت انصراف الدليل الى الفائت الغير المقدور ممنوع وفي هذا الاشكال نظر اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فلان من جملة مداركه التعدد المطلوبي ومعه يصح الثمرة للزوم القضاء ح على فرض العدم فلا اما بالنسبة الى الخصوصية فظ واما بالنسبة الى الطبيعة فلكون تعلقها ووجوب اتيانها موقوفا على تعلق الخصوصية مع عدم الاتيان بها ولذا ينتفي التكليف بها بعد ايجاد الخصوصية والمفروض انتفاء تعلق الخصوصية وكذا على فرض كون المدرك ان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام لان معناه ان انتفاء الخاص المتعلق لا يوجب انتفاء العام فتعلق التكليف العام موقوف على تعلق التكليف الخاص ومثله الاخبار اعني ما لا يدرك كله الخ واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد فسلمنا كونه تابعا لصدق الفوت لكن كون صدق الفوت موقوفا على التعلق في زمان الاداء او منع انصراف الدليل فاسد اما الاول فلما حقق من كون صدق الفوت موقوفا على ترك المصلحة بتعلق ام لا واما الثاني فلكون الدليل عاما استغراقيا ومنها لزوم الكفارة عمن تعمد في الافطار في نهار رمضان مع كونه ممن انتفى شرطه في الواقع كتحقق الحيض بعد الافطار او الجنون وامثالهما فعلى فرض الجواز يتعلق به الكفارة وعلى العدم لا وفيه ايضا نظر لان لزوم الكفارة ان كان متفرعا على مخالفة العمل بما اعتقده كما هو الظ فيجب الكفارة على المذهبين ولو كان متفرعا على مخالفة الامر الواقعي فانصراف الدليل الى هذا الواقع على فرض الجواز ممنوع نعم لو كان عموم استغراقي بحيث يشمل المقام فهو كك ومنها ترتب العقاب على الكفار والعصاة على مذهب الاشاعرة القائلين بكون الارادة اضطرارية لكونه من شرايط الوجوب ح فلو كانوا قائلين بالجواز يلزمهم القول بترتب العقاب لو كانوا قائلين بالعدم يلزمهم القول بالعدم ومنها من اعتقد الاستطاعة للحج وتركه ثم انكشف قبل وصول زمان الحج عدم الاستطاعة اما المرض وصرف المال اليه او امثاله فبناء على القول بالجواز يكون الحج عليه واجبا فيجب اتيانه في السنة الثانية وعلى فرض العدم ينكشف عدم تعلق الوجوب وفيه ايضا انه موقوف على عموم في الدليل الدال على وجوب الحج في السنة الثانية لكل من تعلق به الحج وهو ممنوع ومنها صورة الشك والوهم والظن الغير المعتبر في اصل حدوث الشرط فعلى مذهب المجوز التكليف ثابت حق يرد الدليل على العدم ويتعلق التكليف واما على مذهب المانع فلا لاصالة البرائة واستصحاب العدم كما سيجي في المقدمة الثالثة في الاصل والاصل هو الجواز لكون النزاع في الجواز العقلي وقد مر غير مرة ان الاصل فيما دار بين الامكان والامتناع هو الاول المقدمة الرابعة في تحقيق الحق في مسئلة امر الامر مع علم الامر الحقيقي ولما قلنا في السابق بالتكلم في اي من الاحتمالات فنقول ان النزاع في الامر الحقيقي بكون المراد ايجاد المامور به صورة ووافقا مع انتفاء شرطه ان كان المراد بالشرط المنتفي الشرط الوجودي

امر الامر بكون صح

لكون الزمان عاما علم منه

المقدور كالارادة والايمان والطهارة حال انتفائها فالحق مع المجوزين لان الامر بايجاد المامور به امر بايجاده كانه واجزائه وشرايطه فيجب تحصيل عدم الارادة
بها وعدم الايمان به وعدم الطهارة بها ويلزم من عدم جوازه ابطال الشرايع كما مر ايضا ولو لم يجز حال انتفائها فلم يجز حال وجودها ايضا لكونه تحصيلا
للحاصل فيلزم الامر بالمشروط لا الشرط وهو خلف وان كان المراد بالشرط المنفي الشرط الوجودي الغير المقدور مع كون المطلوب المشروط مع الشرط
فالحق مع المنكرين لبطلان تكليف ما لا يطاق وبدونه الشرط فالحق جوازه عقلا لكنه باطل اصلا لان الامر قد تعلق بايجاد المامور به بار كانه واجزائه
وشرايطه وعدم القدرة على ايجاد الشرط يلزم انتفاء المشروط المعتقد واما المشروط من حيث هي لم يثبت والاصل عدمه حتى يرد الدليل وان كان المراد
بالشرط الشرط الوجوبي كما هو المحقق سواء كان مقدورا او لا فالحق مع المنكرين والا لزم الخلف لان معنى شرط الوجوب ما ينتفي بانتفائه الوجوب
لم يجب تحصيل شرطه والا لم يكن شرطا وجوبيا وهو خلف وان كان المراد بالشرط الشرط الوجودي والوجوبي معا كالتمكن فهو يرجع بالاخرة الى الشرط
الوجوبي وقد عرفت حاله ومما ذكرنا ظهر كون الحق ايضا مع المنكرين لو كان النزاع على الترك الاختياري في زمان الجهل لانه لو كان النزاع من جهة الامر الظاهري
من باب وجوب العمل بالاعتقاد بحكم العقل فيرجع الى مسئلة التوطين ولو كان من جهة الامر الواقعي من جهة ترتب الثواب والعقاب او من جهة الحكم الوضعي
فظاهر الفساد اما الثواب فلعدم وقوعه حتى يترتب واما العقاب فلقبح تكليف ما لا يطاق لعدم القدرة به واما الحكم الوضعي كفساد التيمم لواجد الماء وعدمه
فلان الحكم الوضعي ان كان مترتبا على العمل بالمعتقد والتوطين فهو متوقف على حسن الواقع وتعلق التكليف به والمفروض استلزام انتفاء شرط الوجوب
انتفاء الوجوب احتج المجوزون في امر الامر بوجوه الاول انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل كتكليف ابرهيم ع بذبح ولده اما كونه مامورا
بالذبح فيدل عليه قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم وكذا اني ارى في المنام اني اذبحك وكذا شهرة اسمعيل بذبيح الله واما عدم الوقوع فلظهور الاجماع ولقوله
تعالى وفديناه الخ واذا ثبت وقوعه ثبت جوازه والجواب عنه انه عام والعام لا يدل على الخاص اما الكبرى فواضح واما الصغرى فلجواز رؤيته في المنام ذبحه
ولده فاعتقد انه سيؤمر به فاشتغل بالمقدمات والتهيؤ كما يناسب قوله اني ارى في المنام الخ وقوله يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع وقوله وفديناه
الخ يعني ما اعتقد من ورود الامر بالذبح ولا ينافي قوله قد صدقت الرؤيا اعني امتثلت ما رايت في المنام باتيان المقدمات والتهيؤ ولجواز كونه مامورا
بالمقدمات كما يناسب قوله قد صدقت الرؤيا وقول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع وقول ابرهيم اني ارى الخ فاعتقد بانه سيؤمر لان لازم الامر
بالمقدمات صدور الامر بذي المقدمة غالبا ولا ينافي قوله وفديناه بذبح يعني فديناه بالذبح المعتقد الخ ولجواز كونه من باب التوطين بارادة الذبح
صورة مع كون الداعي التمرين ولا ينافي قوله وفديناه يعني الذبح الصوري وكذا قوله قد صدقت الرؤيا لان معناه امتثل بالداعي الواقعي وكذا قوله يا ابت افعل الخ
لانه اسمعيل باشتغاله بالمقدمات اعتقد انه سيؤمر بالذبح ولجواز كونه مامورا بالذبح باطلاق الكلام ثم نسخ ولجواز كونه من باب الامر الحقيقي
ووقع الذبح وكلما وقع التئم ولجواز كونه من باب الامر بكونه مامورا بالذبح حقيقة ولم يقدر على ايقاعه لكن الاخير باطل لان المقصود من الامر
بالذبح حقيقة ان كان هو الثواب فالمفروض عدم وقوعه لعدم امكانه فكيف يترتب الثواب وان كان هو العقاب فتكليف بما لا يطاق مع منافاته لقوله
قد صدقت الرؤيا ولقوله يا ابت افعل ما تؤمر بصيغة المضارع لظهوره في عدم الامر ولقوله اني ارى في المنام الخ وكذا الخامس اعني القول بوقوعه كلما وقع
التئم باطل لان الامر بالذبح يكفي في ايجاده المسمى والثاني يحتاج الى الدليل ولم يكن سيما مع كون فري الاوداج ثانيا اذية للمسلم لا يصدر سيما من النبي
مع ظهور الاتفاق على عدم وقوع الذبح اصلا والاصل ايضا عدم الامر به ومثله احتمال الرابع اعني النسخ لانه نسخ قبل حضور زمان العمل وهو قبيح من الله
العالم والاصل عدم الامر وعدم النسخ وينافي قوله قد صدقت الرؤيا وتؤمر واني ارى الخ نعم ثلثة احتمالات والظاهر منها هو الاول لان لم يثبت ورود
الامر بالذبح بعد المنام والا كان الاظهر التوطين الثاني انه لو لم يكن جائزا لما كان احد عاصيا لان كلما انتفى التكليف فهو من انتفاء شرطه
مثل الارادة واذا لم يكن جائزا لم يكن مكلفا فلم يحصل المخالفة حتى يكون عاصيا والجواب ان المراد بالشرط ان كان هو الشرط الوجودي المقدور كا
مثلوا بالارادة فالاستدلال لا يعين لكن لم يكن كذلك بل الكلام في الشرط الوجوبي او الوجودي والوجوبي معا كالتمكن لانه غير قادر على ايجاده فشرط للوجوب
وبدونه الوجوب او الامر لم يكن صحيحا فشرط للوجوب ايضا وان كان المراد هو الشرط الوجوبي فالملازمة ممنوعة لجواز تحقق العصيان بعدم ايجاد المامور
به بعدم ايجاده شرط الوجودي كالايمان والطهارة مع تمكنه منه وان قيل بكون الارادة من الشرايط الوجوبية لكونها اضطرارية فلو لم يصح الامر
مع العلم بانتفاء الارادة يلزم ما ذكرنا قلت كون الارادة اضطرارية ممنوعة بالحس والعيان وح يكون من شرايط الوجودية ومن علل تبديل
عدمها بالوجود يتحقق العصيان الثالث انه لو لم يكن جائزا لما كان احد عالما بالتكليف لان العلم ببقائه بقدر زمان الفعل اما ان يكون قبل
الفعل او حين الفعل او بعده والاول باطل بالنسبة الى غير المعصوم النبي والثاني كذلك لان العلم بالبقاء في كل جزء موقوف على دخوله فيه وكلما
دخل خرج منه ولا يمكن الاتيان لكون اجزاء الزمان غير قارة الذات واما الثالث لانا نعلم بعد الفعل لم يكن مجديا لانقضائه واذا لم يكن عالما
فلم يكن مكلفا بالاصل وهو امر ظاهر البطلان والجواب ان كان المراد بالعلم العلم العقلي فالملازمة ممنوعة اولا لجواز حصول العلم باخبار المعصوم
او بالشواهد العادية لان الحي الموجود الصحيح اول الزوال يقطع عادة ببقائه الى ايجاد الصلوة وثانيا بمنع بطلان التكليف مع انتفاء العلم
لجواز كونه مكلفا بالعلم الشرعي اعني الظن لكونه هنا حجة قطعا بالاجماع وكذا باستصحاب الشرط فيما كان وجودا كبقاء الطهارة وعدم عروض
الحيض وبقاء الحيوة وامثالها وان كان المراد بالعلم هو الاعم فالملازمة ممنوعة لتحقق العلم الشرعي كما مر فايدتان الاولى لا فرق بين الامر والنهي في الجواز
والعدم لاشتراك العلة وكذا الالزامي وغيره الثانية ان مقتضى القاعدة ح على مذهب المجوز ثبوت التكليف الا فيما قام الدليل على نفيه واما على
مذهبنا فمقتضى القاعدة العدم الا فيما قام الدليل على اثباته وهو امور توضيحه ان المكلف اما ان يكون عالما ببقاء الشرط او بتحققه بقدر زمان

فوجوده ان كان مع ثبات على الواقع

فايدتان

الفعل

الفعل سواء كان الشرط شرعيا كعدم الحيض او عقليا كبقاء الحيوة والقدرة او يكون مفقودا مع الشك بالمعنى الاعم في حدوثه بعد زمان الفعل كالمرئة
في زمان حيضها في ليل رمضان مع كونه شاكا في رفعه قبل طلوع الفجر اما الاول ففي صورة الظن بالبقاء يجب الاقدام وذلك لوجوه الاول استصحاب
بقاء الشرط الى اخره بجزم وفرض لعدم كون زمان الجريان ظرفا للشك للقطع ببقائه فلا يكون معتبرا لانا نقول قد اثبتنا في مقام حجيته كغيره لاشتراك
الادلة ومعارضته هذا الاستصحاب باصالة البرائة او باستصحاب عدم التكليف فاسدة لتقديمه عليهما اما بالنسبة الى الاول فواضح واما بالنسبة الى
الثاني فلكونه مزيلا للثاني انه لو لم يجب في هذا القسم فلم يجب في صورة الشك والوهم بالبقاء وصورة الظن او الشك او الوهم في الحدث بالاولوية و
الاجماع المركب صورة العلم نادر ويلزم منه الخروج عن الدين جزما الثالث بناء كافة ارباب العقول على الاقدام بمحض الظن بالاكرام الرابع الاجماع على حجية
هذا الظن الخامس ان قوله اتموا الصلوة مقتضاه وجوبه مطلقا خرج منه صورة العلم او الظن المعتبر بالعدم بقي غيره منه صورة الظن بالبقاء فيجب من باب
المقدمة وكذا يجب الاقدام في صورة الشك والوهم لو لم يكن الظن المقابل من الظنون المعتبرة بالادلة الثالث والرابع والخامس واما الثاني ففي صورة
الشك بالمعنى الاعم من تساوي الطرفين والراجح والمرجوح في اصل الحدوث فالحق عدم ثبوت التكليف ان كان التكليف نفسيا وذلك لاصالة البرائة و
استصحاب عدم التكليف استصحاب عدم حدوث الشرط ولم يكن شيء رافعا له من الاجماع ولا الخروج عن الدين ولا الاطلاقات ولا بناء العقلاء لا يقال الاطلاق
شاملة كما ذكرت سابقا وهو اقوى من الاصول لانا نقول التعارض لا يكون بين الاطلاق والاصول حتى يكون مقدما لان الظن بالحدوث والشك فيه لم
يكن فردا للاطلاق بل هو ظن بفرد الاطلاق وهو ظن بالموضوع الصرف ولم يكن معتبرا فيكون الاصل سليما عن المعارض وفي السابق لما كان هذا الظن
موافقا للقواعد يكون معتبرا فتدبر لا يقال بناء العقلاء على الاقدام في هذا القسم في الشروط العقلية كما لو قال المولى لعبده اشتر اللحم مع كون العبد شاكا
في قدرته فلا يبالي ان بناءهم على الاقدام حتى يحصل العلم بالعدم لانا نقول بناء العقلاء انما هو على استعلام القدرة لا على الاتيان لكون القدرة من الامور
الوجدانية يمكن الفحص عن تحققها وعدمها فبناء العقلاء انما هو على الفحص لا على الاتيان في صورة الشك ثم على ما ذكرنا من عدم الوجوب في هذا القسم بالامور
هل يشترط في التمسك بما ينفي الشرط والتكليف الفحص ام لا تظهر ثمرته للحائض في ليل رمضان مع ظنه بارتفاعه قبل الطلوع بقدر الغسل مع كون الماء بالمقدار
الذي يمكن التطهير موجودا عندها فعلى فرض لزوم الفحص وذلك للاصل انتهى الثاني في مسئلة التوطين وقد عرفت حاله في السابق انه من باب استعمال
الامر في المامور به صورة مع كون الداعي مقدماته والحق جوازه عقلا لعدم اباء العقل عن وقوعه والقول بكونه اغراء بالجهل مدفوع بانه موصل الى المطلوب
ولا قبح فيه وواقع بين العقلاء كثيرا وكذا لفظا من كون الامر موضوعا للجامع كان حقيقة الا انه فرد نادر وقد مر في المقدمات توضيحه انتهى الثالث في التعليق
وقد عرفت في السابق مورد النزاع وهو فيما كان الامر والمامور عالمين بانتفاء الشرط بل مع اجتماع العلوم الاربعة والحق جوازه مع علم المامور بعلم الامر
بانتفاء الشرط عندما المامور فالامر لعدم الفائدة حتى التوطين لانه يتم مع جهل المامور بعلم في صورة الوجدان فلا تكون الفائدة علم المكلف بكونه مشروطا و
ظهور ثمرته في النذور والتعليقات وفي كلام العرف كثير ولكنه نادر والحاصل ان النزاع صغروي ان وجد الفائدة فلا باس والفرق بين امر الامر والتعليق
بعد اشتراكهما في الشرط الوجوبي ان الاول منجز ومختص بصورة فقدان الشرط مع جهل المامور بفقدانه والثاني معلق على الشرط الوجوبي سواء كانت
الحالة حالة الوجدان في حق الكل او الفقدان مع علم المامور بوجدانه او فقدانه والفرق بين امر الامر والتوطين ان المامور به في الاول مراد صورة
وواقعا وفي الثاني مراد صورة لا واقعا والفرق بين التعليق والتوطين ان الاول فيما كان المامور عالما بانتفاء الشرط او وجدانه والثاني فيما كان
المامور جاهلا بانتفائه اصل في النهي ويجيء فيه ما مر في الامر بجميع مطالبه بتمامه توضيحه في الجملة برسم امور الاول ان المادة اعني النهي وما يشتق منه وصيغته
النهي وما قام مقامهما حقيقة في القول ومجاز في غيره لا الاشتراك بينه وبين الفعل للتبادر وصحة السلب عن غيره ولا بينه وبين الادلة العقلية
الحاكمة بقبح فعله وتحريمه لانه ليس فيه لفظ بل ادراك وحاكم بالقبح الا ان ينزل الادراك والحكم مقام لفظ النهي الصادر من الرسول الظاهري ولا بينه
وبين الشان والطريق والصفة لما مر من التبادر وغيره ويشترط في صدق النهي حقيقة في المادة والصيغة كون الناهي مستعليا سواء كان عاليا
ام لا لما مر في الامر ويشترط فيه ايضا ارادة الطلب مع عدم الرضا بالفعل لما مر في الامر من التبادر وصحة السلب عن الكراهة وما ضاهاها والمدح لما
اذا صدر من العالي مجردا عن القرينة وللآيات منها قوله تعالى الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه ولو ردوا لعادوا لما نهوا واخذهم
الربوا وقد نهوا عنه وما نهيكم عنه فانتهوا فلما عتوا عما نهوا قلنا لهم كونوا قردة خاسئين حيث دلت على مذمة من خالف النهي وهو مطلق ما صدق
عليه النهي لا يقال النهي الصادر يحتمل ان يكون صيغة النهي لا مادته لانا نقول الظاهر في المقام مادة النهي ولو سلم كون المراد صيغة النهي في المقام فيتم في المادة
بعدم القول بالفصل نعم يرد عليها انها تدل على ارادة التحريم من النواهي في الموارد ولعلها كانت لقرينة فلا يثبت بها كون دلالتها على التحريم من النواهي في الموارد
ولعلها كانت بالقرينة فلا يثبت بها كون دلالتها على التحريم من باب الوضع وجوابه انه خلاف الظاهر من سياق الآيات مع ان الاصل عدم القرينة والقول بان
الذم الشديد على ترك الاولى او الفعل المرجوح والوعيد عليهما في بعض المقامات في نهاية الفساد لعدم الاستحقاق لعرض تجويز الترك فكيف يجتمع
الذم او الوعد لانه ظلم قطعا ومثل مادة النهي كلما صدق عليه النهي كصيغة لا تفعل وما ضاهاها لصحة اطلاق النهي والحمل عليه بالهاء ولعدم صحة
سلب النهي عنه ويشترط فيها كون المتكلم مستعليا مع ارادة التحريم فلو اراد غيره من الكراهة والتحقير والدعاء والالتماس والارشاد والياس والتهديد
فمجاز وقيل بالاشتراك بين الحرمة والكراهة لفظا وقيل اخر معنى وقيل بالاشتراك بين التحريم والتوبيخ والتهديد وقيل بالتوقف كما عن بعض
الكل ظاهر لما مر من الامارات واورد على الاستدلال بالآيات بان الاستدلال بها على دلالة لا تفعل او النهي على الحرمة مستلزم للدور لان اثبات دلالة
لا تفعل على الحرمة بها موقوف على كونه نهيا وصدق النهي عليه كونه نهيا موقوف على اثبات ارادة الحرمة من لا تفعل وهو موقوف على دلالة الآية على ارادة الحرمة

قبيح عقلا ولذا

من لا تفعل وهو دور ح ان الكلام ليس فيما علم ارادة الحرمة بل فيما لم يعلم مردود بان لا تفعل مجرد ظاهر في التحريم وهو كاف لصدق الاية ولا يتوقف على اثبات ارادة الحرمة
من لا تفعل وان لا يات حتى يتوقف على ارادة الحرمة من النواهي وح قابل لان تكون من باب التاكيد والصرف والتعيين والتفهيم والعام لا تدل على الخاص
فلا يثبت بها وضع النواهي للتحريم والقول بانه لاستدلال بالاية وما نهيكم فانتهوا موقوف على كون الامر للوجوب مدفوع بانه ثبت كونه للوجوب
في مبحثه مع ان الوجوب ثابت هنا بسياق الاية وما قيل يحتمل ان يكون المراد منه انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه والامتثال على طريق مدلولها
ان حرمة فحرمة وان كراهة فكراهة ومع ذلك لا يدل على حكم مناهي الرسول مردود بانه خلاف الظاهر من قوله تعالى فانتهوا بحتم الانتهاء فيما نهوا عنه سواء لان الظاهر
كان بترك المنهي عنه او الكف عنه والقول بخلو نواهي الرسول عن الدليل مدفوع اولا بانه تم بعدما القول بالفصل وثانيا بانه يستفاد من الايات كون المخالف
للنهي مذموما سواء كان النهي صادرا من الله او بواسطة الرسول نعم يرد على الاستدلال بالاية فلما عتوا الخ انها تدل على كون المخالفة من حيث الاستكبار
فلا تكون دليلا واستدل ايضا بعدم الفرق بين الامر والنهي الا في المتعلق وكان الامر زيادة وصيغته في الطلب الجازم فكذا النهي وبان فاعل النهي عاص و
كل عاص مستحق للعقاب ففاعل النهي مستحق للعقاب في الاول انه اول الكلام وقياس وثانيا بانه تم على القول بكون الامر للوجوب في الثاني في قوله على
النهي عاص لا نسلم الا اذا ثبت كونه للحرمة وهي اول الكلام ويعرف بعض مباحثه مما مر في الامر ومنها ان الخبر المستعمل في طلب الترك كالنهي لما مر في الامر
ومنها قول صاحب لم يكون استعمال النهي في الكراهة شايعا في اخبارنا على نحو ما قررناه في الامر وجوابه ايضا على ما قررناه هناك وكثرته ظاهرة يظهر مما
مر في الامر ومنها النهي الوارد عقيب الامر والوجوب او ظنه او شكه فانه على هذا مفاده رفع الوجوب كما مر تحقيقه مع الخلاف فيه وجوابه من المخالف يعلم مما مر ومنه
الامر بالنهي على قياس ما مر في الامر بالامر ومنه يعلم حاله ومنها النهي المعلق على الشرط والصفة هل يفيد التكرار اولا او التفصيل ويعلم ما مر في الامر المعلق
على احدهما الثاني اختلفوا في المطلوب عن النهي هل هو الترك او الكف ظاهر المعظم انحصار القول فيهما بل عن بعض المحققين لا يبعد ادعاء الاجماع
المركب على ان متعلق النهي اما العدم على راي من قال بان العدم غير مقدور ولكن نسب الى الشهيد انه قال المطلوب بالنهي انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا
قال لا تتحرك فمعناه اسكن لا التكليف بعدم الحركة لان العدم غير مقدور ونسبه ايضا الى الجمهور والنزاع على ما يظهر من استدلالهم في حكم العقل لا في
الوضع اللغوي لان اثباته لا يحتاج الى التكليف بما لا يطاق وكيف كان ان كان النزاع في الوضع لغة او عرفا فالحق ان لا تزن عرفا يتبادر منه طلب ترك
ايجاد الزنا وكذا غيره ولعدم صحة التسلب وصحة سلب اسكن من لا تتحرك وكذا الكف لعدم التبادر وصحة سلب ارادته منه وكذا لغة لان لا تزن نهي مركب
من لا والمدخول ومعناهما طلب ترك ايجاد الزنا واللازم حمله على معناه حتى يثبت الصارف ولم يثبت لغة وما تخيله الخصم كما سيوضح واستدل المانع
بان الترك عدم محض وهو غير مقدور ولان القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للعدم فيجب صرفه الى المقدور وهو الفعل وليس الا الكف لما مر من الاجماع
المركب بان العدم وان امكن استناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن استناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل فوجب صرفه الخ وبان الامتثال
بالنهي والثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة الكف فان من لم يات بالمنهي عنه مدة عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون
مثابا واجاب بعض عن الاول بان ما لا قدرة له هو العدم المطلق لا العدم المضاف كعدم الزنا فانه متعلق بالمقدور اعني استمراره وعدم ايجاده و
توضيحه ان المكلف قادر على تبديل عدم الزنا بالزنا وابقائه على العدم فكان مقدورا فيتعلق التكليف بعدم ايجاده وعن الثاني بان العدم الاصلي لم
يجعل متعلق القدرة كما سمعت بل تبديله بالفعل فلا غبار عليه واما عن الثالث فقال البعض بالمنع فان عدم ملاحظة الكف لو حدث باسباب يرجع الى
المكلف ونشاء من غاية التنزيه وفي اعلى مراتب الانتهاء والامتثال وهو ظاهر كيف ولو توقف الامتثال على الكف فيلزم اما وقوعه من الانبياء او عدم
الامتثال وكلاهما باطل قطعا بل هم اجل من ان يكون فيهم شوق وميل الى ارادة الفعل المنهي عنه حتى يصدق عليهم الكف بل كمالهم ان لا يتحقق ذلك
فيهم ابدا وبالجملة ليس مدار الثواب على الكف بل على قصد الامتثال سواء كان تركا من عدم ميل النفس او غيره او بالكف ولا يختلف ذلك في الكف
والترك لانه ان ترك او كف نفسه بقصد الامتثال فامتثال ومثاب ان لم يقصد اصلا بل لم يلتفت اليه مدة عمره بل حصل الترك اتفاقا فلا وكذا الامر
لو حصل الفعل المامور به اتفاقا من غير التفات المكلف الى قصد فعله فقصد الامتثال وترتب الثواب عليه مشكل والقول الثالث فامر من ان
الترك غير مقدور ففيه ان يكون فعلا وهو فعل ضد المنهي عنه كما ربعيه ما مر من منع كون الترك غير مقدور وعلى فرض التسليم الفعل لا ينحصر
بفعل ضد المنهي عنه بل الكف ايضا فعل تذنيبان الاول ان الترك على القول به هل من قسم الافعال قولان اظهرهما العدم لما مر من ان المطلوب
من النهي الترك وهو مقدور بواسطة الابقاء وهو سبب فالفعل اعني السبب مطلوب بالاصالة والمطلوب بالاصالة اعني الترك ليس فعلا
ومنه بان ما للقول الاخر من ان الابقاء فعل مع جوابه بانه سبب المطلوب هو المسبب اعني الترك ويتفرع عليه ترك النخامة في الحد الظاهر من الفم حتى نزلت
بنفسها ومثل بقايا الغذاء المتخلفة بين اسنانه لو قصر في التخليل قال البعض وفيها لكل نظر فان النهي عن شيء منها لم يثبت وما لو القاه في نار يمكنه
الخلوص لم يفعل حتى هلك ويتفرع عليه المتروك لو صار سببا لشيء فانه هل يسند اليها فيترتب عليه الحكم اولا ومنها الامتناع ولو شيء يترك في
ثم ومنها الرضاع اذا حصل بترك المرضعة لولدها حتى يشرب والقتل اذا بقي في المسبعة او نحوها بعد القائه فيها واضرام النار في ملكه بقصد حاجة
مع تركها بحالها او عدم اطفائها اذا اضر فيها الجار ونحوها وعد منها ما لو علق الظهار على فعل المسرة ثم فيه رضي فتركت صوما او صلوة وفيه
نظر فان تعلق الحكم بالفعل لا ينحصر في الحق مثله الامر الثالث في ان النهي يدل على طلب ترك ايجاد فعل المتعلق طبيعته كان او فردا من غير تقييد بزمان او بمكان
او بحال او وصف وغيرهما من العلم او الوجود للتبادر وصدق المخالفة وترتب الذم لو خالف ويلزمه عقلا في الطبيعة الدوام والتكرار اعني عدم ادخال المنهي
عنه في الوجود لانه لو اوجدها في زمان او مكان وهكذا فلم يترك الطبيعة المطلقة وكذا لفظا كالنكرة المنفية للتبادر والذم في المخالفة ولو بالايجاد مرة

بكون العدم مقدورا والكف على راي من قال به

البقيح

والتتبع في الاستفهام عن الدوام وعدمه في النهي المطلق كلا تزن ولا تشرب الخمر وقبح الاعتذار بالترك في الجملة وفهم التناقض بين قول القائل اضرب
ولا تضرب مع انه لولاه لم يتناقض لامكان الامتثال والانتهاء بهما واستدل ايض بالاحتياط وبانه لولا الدوام لما ثبت دوام تحريم الزنا وامثاله وبان النهي
منشاء للمفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات وبدليل الحكمة وفي الكل نظر اما الاول فلكون الزايد على المرة حيث شك مدفوعا
باصالة البراءة ولا يكون موردا للاحتياط اللازم واما الثاني فلثبوت الدوام في امثاله بالاجماع والضرورة واما الثالث فلان النهي يدل على المفسدة
في المنهي عنه تابعا للنهي دواما وفي الجملة والاستدلال به دوران المستصحب غير ثابت حتى يستصحب بل اصالة البراءة تنفيه واما الرابع فلاحتمال ان يراد تركه
في الجملة وتخيير المكلف في التعيين فلا مفسدة مع ان شيئا منها لا يثبت اللغة ونسب الى السيد المرتضى ره الاشتراك بين المرة والتكرار ولم الاصل وغيره مما
مر لها مع جوابه ونسب الى العلامة ره وبعض الاواخر في عدم الدلالة على التكرار ان الامر والنهي يشتركان في الدلالة على الحقيقة في الماهية لا بشرط ولان
الهيئة على المادة الا الطلب الا ان عدم شيء اخر ولاستعمالها فيهما كصلوة الحايض ونهي الطيبات المجاز والاشتراك خلاف الاصل وصحة التقييد بهما من
غير نقض لا التكرار ولانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك كثيرا والجواب عن الاول ان الطبيعة مسلمة لكن في طرف النفي يستلزم التكرار كما مر عقلا
بل لفظا التبادر وسلب مطلق كالنكرة المنفية وعن الثاني بان الاستعمال اعم وقد ثبت كونه في النفي مستلزما للدوام مع ان الاصل هو الاشتراك المعنوي
وهو الطبيعة الا ان في معرض النفي يلزمها التكرار كما مر وعن الثالث بان الدلالة تنفك عن الوضع بالقرينة كالمجازات ولولا القرينة لما انفك ومنه
بان فساد القول بالمرة وبما ذكرنا في الامر يظهر اقسام المرة والتكرار الامر الرابع في ان النهي هل يدل على الفور او لا اما على فرض افادته التكرار فيستلزم الفور
والا اما تركنا الطبيعة المطلقة كما مر واما على القول بالمرة منهم الشيخ فنسب اليه القول بالفور وقال في المنية والمعالم من نفي التكرار نفي الفور وعينه ان على
فرض تسليم الدلالة على المرة لا يستلزم الفور ولا التراخي لجواز ايجاد المرة متراخيا او فورا والفرق في الدوام وعدمه بين الكراهة والحرمة سواء قيل بالاشتراك
او الانفراد وقيل لو ورد الامر في النهي بين الحرمة من دون التكرار او الكراهة معه تعين الاول لانه تقييد والثاني مجاز والتقييد مقدم وفيه نظر بان المناط
ثم العرف الامر الخامس فان النهي كالامر غالبا وقد يكون عينيا وقد يكون كفائيا وقد يكون تخييريا بين الزايد والناقص والمتباينين واما خالف بعض
هنا في بعض صوره فقال فيما يصح تعلق اقسامه اما ان يكون شيئا واحدا او ازيد وعلى الثاني على كل وجه او على بعض الوجوه وعلى الثاني كان النهي
عن الجميع وعن المجموع او عن احد الافراد او عن التفريق وعن جعل شيء بدل شيء الى غير ذلك والكل جائز فيما وجد فيه شرايط التكليف لعدم مانع عقلي
منه الا انهما يستوعب جميع الافعال على جميع الوجوه فان جوازه مبتن على بقاء الاكوان او استغناء الباقي عن المؤثر وكلاهما باطل كما قرر في محله واما
على تقدير عدمهما وهو عدم بقاء الاكوان بل كان من باب تجدد الامثال كالحركة الجوهرية اعني حركة المهية في الوجود او كون الباقي محتاجا الى المؤثر
في بقائه كالسكون لو لحدث انه سكون واحد او متعدد وعلى الثاني هل يحتاج الى المؤثر اعني الساكن في البقاء او لا اعني التعدد مع احتياجه في البقاء الى
المؤثر فلا يجوز لاستلزام النهي عن جميع الافعال على جميع الوجوه التكليف بما لا يطاق لان من الافعال هو الفعل والتاثير من جانب الفاعل في الساكن
مثلا وتأثير السكون منه فلو نهي عنها ايض فتكليف بما لا يطاق لعدم امكان ترك هذا الفعل ثم قال ومن فروع عدم نواهي الملاك وافسادها العبادة في بعض
الوجوه وعدمه ومنها الحيض في المكان المغصوب فيما اذا لم يبن الى العسر والحرج الى غير ذلك نعم اختلفوا في بعض ما مر من الصور منها التخيير فجوز السيد
والشيخ والعلامة بل ظاهر الشهيد الثاني كونه متفقا عليه بيننا وفي موضع اخر قال وقد يقدح المنع من حيث ان متعلقه هو مفهوم احدهما الذي هو
مشترك بينها فيحرم جميع الافراد لانه لو دخل فرد الى الوجود لدخل في ضمن المشترك وقد حرم بالنهي والمعتمد الاول لامكان كون المفسدة في الجمع دون
غيره كالامر فاذا ورد ما ظاهره اقتضائه تعين بقائه على ظاهره وما سمعت من وجه المنع يرد عليه ان مفهوم احدهما وان اشترك الا ان بالكف عنه وتركه
في ضمن واحد يتحقق الانتهاء فينقطع الطلب عن ايقاعه في ضمن فرد اخر وان وجب فامر على القول به لكن في ترك احدهما الا في ترك الكل وبعضهم تشبث
بان او في النهي للجمع دون التخيير كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا والجواب ان النهي عنهما هنا من الخارج لا من او وفي الاية واستند المجوز بانه يجوز ان
يقول الشارع حرمت عليك احدهما من الشيئين لا بعينه ولا احرم عليك واحدا معينا ولا الجمع ولا الجميع فلا ريب في عدم الفرق فيه بين الامر والنهي
فالفرق تحكم وعن النهاية البحث التاسع في التخيير في النهي فصل ابو الحسين هنا تحديدا فقال النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع او
على البدل او عن البدل وجعل المفهوم من الاخير امرين احدهما ان ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره والثاني ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون
الاخر ليجمع بينهما وغيرها لا انفعل عنه ومثله في المحصول ومنها ان النهي اذا تعلق بشيء يتجزى هل يتحقق الانتهاء منه بترك البعض او يتعين ترك المجموع فلو ان بعضه
خالف ذهب المعظم الى الاول وهو الاظهر خلافا لما عن بعض العامة فاختار الثاني لنا انه لو ترك بعضه وفعل بعضه لم يصدق انه اتى به فلم يتحقق المخالفة و
للاخر بان ارتكاب البعض خرج عن المسمى اعني ترك المجموع بان الحقيقة المركبة يعدم بعدم جزء من اجزائها والجواب ان النهي يقتضي عدم المجموع فصار بترك البعض
يصدق عدم ايجاد المجموع ويتفرع عليه عدم وقوع الظهار لو علقه على محال الفرحينه ونهي الزوجة عن اكل رغيف او مقدار طعام والتعدي الى غيره لنا الامر
السادس في ان الامر بالشيء كما ثبت اقتضائه النهي عن الضد العام بالبين بالمعنى الاعم والا لما كان الامر امرا فكذا النهي عن الشيء كالزنا امر بضده العام للزنا وهو
عدم الزنا وابقائه على العدم بالبين بالمعنى الاعم والا لما كان النهي نهيا سواء كان النهي بمعنى الترك او بمعنى الكف اما على الاول فلان النهي طلب ترك الزنا
مع عدم الرضا بفعله وهو مستلزم للامر بعدم الزنا ووجوبه ولو لم يكن واجبا فكان عدم الزنا جايزا وهو مستلزم لجواز فعله وح لم يكن النهي نهيا واما الثاني
فلان النهي ح طلب الكف عن الزنا مع عدم الرضا بترك الكف بفعل الزنا وهو مستلزم لكون ترك الكف منهيا عنه والا لم يكن الامر بالكف امرا وواجبا ولا فرق
الا انه على هذا الفرض انقلب النهي امرا وما قيل ان عدم تصدى كون النهي مستلزما للامر بضده ان النهي هو طلب كف عن فعل يذم فاعله فلم يكن مستلزما

للامر بضده ان النهى هو طلب كف عن فعل يذم فاعله فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب لفعل الكف وللزوم ابطال المباح وكونه واجبا
كما هو مذهب الكعبى ومر فى الامر بالشئ مردود ولان عدم التمسك انما هو من باب تعرف الاشياء باضدادها ما مر فى الامر بالشئ لاتحاد المثال الموجب للخلف
الامر بالشئ مقتضيا للنهى عن ضده العام وهو عدم الرضا بترك الكف عن ثانيه اولا بما مر هنا بانه من باب تعرف الاشياء بالاشياء وثانيا بان الكلام فى الضد العام
لا فى الضد الخاص لانا نقول لكون النهى عن الشئ امر بضده الخاص ولا اضداد الخاصة لعدم توقف ترك الضد على فعل الضد الخاص كما مر فى الامر بالشئ
فمن شاء فليرجع اليه الامر السابع فى ان الكلام فى ان الامر بالشئ هل هو امر بمقدماته او لا يجئ فى النهى ايضا من ان النهى عن الشئ هل هو نهى عن مقدماته
اولا بنحو ما مر فى الامر ومنها العزم على المعصية فيجئ الكلام فيه من ان العزم على المعصية كالزنا حرام او لا ولا بد من ذكرها وفيه اقوال وعن الصدوق انه قال
اعتقادنا الظ فى كونه مذهب الامامية انهم بسيئة لم يكتب حتى اعملها فان عملها كتب عليه سيئة واحدة وهو ظاهر فى العفو وعدم الحرمة وبه صرح جماعة
بل عن المازندرانى انه نسبه الى كثير من اصحابنا والمقدس الاردبيلى ره نسبه الى المشهور ومنهم الشهيد ره قال لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها
وهو ما ثبت فى الاخبار العفو عنه ونسب الى الشهرة ولى متابعته حيث جعله معفوا عنه ط حتى لو اتى بها الاثم لم يقل احد بالعقابين احدهما على العزم
والاخر على الفعل وقال بعض الاواخر وفيه نظر فان المازندرانى نسب المؤاخذة بل الى اكثر العامة والمتكلمين والمحدثين ومنهم القاضى قال لو فعلها كتب
عليه معصيتان واستشكل هو بنفسه فى بعض فوائده الاخر اختيار العدم معللا بانه لولاه لكان العازم على الضرب بظلما عاصيا ومنهم من صرح بكونه معصية
كعلم الهدى والطبرسى والزمخشرى والبيضاوى وقال اولهم وقد تجاوز قوم حتى قالوا العزم على الكبيرة كبيرة وعلى الكفر كفر وتبعهم البهائى ره وجعله مما لا ريب فيه
عندنا فكذا عند العامة قال وكتب الفريقين مشحونة بذلك بل هو من ضروريات الدين الا ان ظاهرهم الاعتراف بثبوت العفو عنه وعدم التصريح به
تقسيم الفقهاء الاصرار على الصغائر الى الفعلى وهو المداومة عليها والحكمى وهو العزم على فعل الصغائر متى تمكن منها كما عد منه منهم قصد الافطار فى شهر
رمضان ولو لم يفطر وقيل فيهما نظر فان الاول يمكن ان يكون مبنيا على صدق الاصرار كما هو الظ فيريدون ان يقصد المعاودة يتحقق الاصرار فلا مدخلية له
بعزم المعصية من حيث انه عزم عليها وفيه ان العزم لو لم يكن معصية فلا يتحقق الاصرار بالمعصية بمحض قصد المعاودة وهو ظاهر بل الظ انهم يريدون
من قولهم فى الفعلى بالمداومة على الصغائر بالمداومة على فعل المعصية لا من بابه بقصد المعاودة يتحقق الاصرار لان المفروض عدم حصول فعل الصغيرة ثانيا
وعدم كون العزم عليه معصية فكيف يتحقق الاصرار بالمعصية ثم قال الا ان يكون مبنيا على ان التوبة من المعصية واجبة وحقيقة التوبة الندم من الفعل مع
العزم على عدم العود واجبا فترك هذا العزم حرام فالعزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها ترك لهذا العزم وعلى هذا الفرض معصية بل كبيرة حكمية فانه
على هذا اتى بصغيرتين متخالفتين احدهما فعل المعصية والاخر ترك العزم على عدم العود بسبب العزم عليه فيكون اصرارا وكبيرة حكمية وهو خلاف
مقتضى كلامهم من جعل ذلك كبيرة مع ان الصغائر مكفرة بترك الكبائر ولا حاجة بها الى التوبة والا فليست مكفرة بل ظاهرهم ان عد ذلك من الاصرار
مبنى على اعتقادهم صدق الاصرار عليه وقد ورد لا صغيرة مع الاصرار وهذا كما ترى ان تم يلزم من العزم على الصغيرة بعد الفراغ منها كونه اصرارا وكبيرة
ويلزمهم ان لا يفرقوا بين العزم على المعصية مع فعل المعصية الا ان يق يمنع كلما صدق عليه الاصرار معصية بل الاصرار بفعل الصغيرة معصية كبيرة ومعنى
الحديث لا صغيرة مع الاصرار يعنى كبيرة مع الاصرار بفعل الصغيرة واما الثانى فلما تدل الاستدامة الحكمية فى الافطار لكون الامساك بقصد الافطار و
عدم الصوم بالطلوع يكون لفعل المعصية لا للعزم فقط ونسب السيد الداماد الى فقهائنا وفقهاء العامة واصوليينا واصولهم انهم قد اتفقوا على ان العزم
على المعاصى ونيتها مما لا يترتب عليها عقاب ما لم يتحقق التلبس بالمعصية وقال بعض اجلتنا بان نية المعصية قبيح ومعصية وربما دخل بعض اقسامها
فى الكبائر العظام كنية قتل نبى او امام قال لكن الذى يظهر من الادلة انه لا يعاقب الناوى الا بعد فعل المعصية ونفى العقاب عليها او على المعصية وحدها
وجهان واستظهر ان العفو مختص باهل الايمان تفضلا اذا عرفت ذلك فالحق ان ما فى النفس اما ان يكون خطرات لا يستقر بل تعرض بضرورة ولا
بقصد او بقصد من دون تصميم او بقصد اى بعزم مع التصميم والاول لا تكليف فيه والا لزم تكليف ما لا يطاق لكونها قهرية غير اختيارية والثانى
ايضا كذلك لاصالة البراءة بل حكى بعض الاواخر اجماع المسلمين عليه ونسب الى بعض العامة انه قال انه من خواص هذه الامة واما الثالث فقال بعض
الاواخر بانه يمكن الاستناد الى كونه من المعاصى بكونه قبيحا عقلا وبقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فانه لا
يتعقل السؤال عن اعيانها بل المراد السؤال عن افعالها ومنها العزم لانه من افعال القلب واحتمال الانطباق بعيد عن السياق والظ ان تقديم مثله
الاطلاق اى عموم المتعلق لورود فى مقام البيان وخلوه عن الفائدة ولزوم القبيح على الحكيم لولاه اى البيان فيعم العزم على المعصية وليس مما لا ينصرف
اليه الاطلاق مع تاييده بالتاكيد فان المراد لو كان بعض الافعال لا يلائم ذلك التاكيد عرفا وبقوله تعالى وان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله
ويغفر لكم فانه يعم العزم على الحرام وبقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين امنوا لهم عذاب اليم وبقوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن
وبالاخبار الدالة على حرمة الحسد احتقار الناس ارادة المكروه بهم ثم قال والكل منظور فيه اما الاول فلمنع حكم العقل على وجه القطع بكون
الارادة بدون الفعل معصية وفيه نظر لان حكم العقل بالمعصية يفهم من حكم العقلاء بالمذمة وهو مقطوع به فى العزم مع التصميم لان مع
التصميم لا بد من حصول الفعل لكون الاقتضاء تاما فان لم يقع فانما هو من المانع فهو ان كان للنهى خوفا من الله فسلمنا العفو وعدم المذمة
والمعصية وان كان عن خوف الناس مع كون تصميمه ايجاد الفعل لكن لم يتمكن من جهة المانع فالعقل قاطع بالمذمة وقبح سريرته بلا ريب واما الثانى
والثالث فلانهما وردا فى مقام الوعيد فالمفهوم منهما التقييد بكون الفعل اذا كان محرما ممنوعا عنه لشهادة السياق وهو موقوف الى ثبوت الحرمة
والعزم او الكلام واثبات حرمتها لا به دور واقول فى قوله تعالى فى الاية الاولى النهى عن العمل بغير العلم معللا بان السمع الخ مسئول عنه ظاهر فى انه متى لم

نسع

نعم لو جعلنا النهى عبارة عن الكف يكون النهى امرا مستلزما لعدم الرضا بترك الكف فيتعلق النهى امرا منه

ولو بالعزم مد

الفعل لو كان الغرض على عدم العود

تخفوه مد

يسمع في المسموعات ولم يبصر في المبصرات ولو يعلم لا نقل وما لم يقطع لا يستقر عليه ولا يجعله دينك عليه لا ربط له بالعزم على المعصية مع ان
ما ذكره في الاستدلال لا يتم الا على فرض جعل السؤال بمعنى المؤاخذة والعفو في التعليل عن المؤاخذة عن كل ما سمع الا ما خرج وهما بعيدان غاية البعد بل الظاهر
السؤال عما وقع حسنة وسيئة اوفي مقام الوعيد عما وقع حسنة وسيئة اوفي مقام الوعيد عما وقع من المحرمات وعلى اي منهما لا يصح الاستدلال بل على
الا جبر يستلزم للدور وفي الاية الثانية بان ظاهرها ان ما في الانفس يقع في الحساب تظهيره او بتخفيه ولا يكون موض الحساب منحصرا بالمظهر سواء
كان حراما او غير حرام والتمسك بها ح موقوف على اثبات كون العزم على المعصية حراما وهو مورد النزاع والخامس ان الاولى على المؤاخذة على محبة اشاعة
الفاحشة في المؤمنين والثانية على حرمة العمل بالظن ولا ربط لهما بالعزم وعدم القول بالفصل ممنوع واما اخبار الحسد الدالة على المؤاخذة على الصفات
النفسية لا كلام فيها مع ورود العفو عنها ما لم يظهرها لقوله ع رفع عن امتي تسعة اشياء منها الحسد ما لم ينطق بلسانه او بيده واما احتقار الناس وارادة المكروه
لهم فالظاهر منها والعمل بمقتضاها حرام يؤاخذ بها ولا نزاع فيه لكونه اذية للناس وبدونه محل الكلام نعم روى الكليني عن ابي هاشم قال قال ابو عبد الله ع انما
خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة ابدا لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا
ان يطيعوا الله ابدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته ثم قال لكنه ضعيف لا يمكن اثبات الحكم المخالف للاصل
به الا ان يقال بانجباره بالشهرة ويعارضه ما دل على العفو من الاخبار منها ما رواه الكليني في الصحيح عن جميل بن دراج عن بكير عن ابي عبد الله ع او ابي جعفر ع قال
ان ادم ع قال يا رب سلطت علي الشيطان واجريته مني مجرى الدم فاجعل لي شيئا فقال يا ادم جعلت لك ان من هم من ذريتك بسيئة لم يكتب عليه فان عملها
كتبت عليه سيئة ومن هم منهم بحسنة فان لم يعملها كتبت له حسنة وان عملها كتبت له عشرا وعن فضيل بن عثمن المرادي سمع ابا عبد الله ع يقول قال رسول
الله ص اربع من كن فيه لم يهلك على الله عز وجل بعدهن الا هالك يهم العبد بالحسنة فيعملها فان هو لم يعملها كتب له حسنة بحسن نيته وان هو عملها كتب
الله له عشرا ويهم بالسيئة ان يعملها فان لم يعملها لم يكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات الحديث لا يقال انها تدل على ان من عزم ولم يعمل لم يكتب
ولا يدل على كون العزم عليه معصية لانا نقول انها ظاهرة في كون عدم الكتب لاجل الامتنان والتفضل اما الذرية بني ادم كما دل عليه رواية جميل او من
خصايص امة النبي ص تفضلا كما عرفت من السابق سيما بملاحظة رواية جميل مع السياق فعم ولئن سلم كون العزم معصية لكنه معفو عنه ظ ان بالعزم
اولا اقول العزم مع التصميم على ثلثة اقسام قسم يكون بلا ارتكاب فعل من المقدمة ولا من ذي المقدمة اما للندم او خوف من الله او لمانع خارجي وقسم يكون
مع ارتكاب المقدمة مع عدم ارتكاب ذي المقدمة اما للندم او الخوف من الله او من الخارج وقسم يكون مع ارتكاب اصل المعصية والاجزاء واضح في اصل المعصية
واما الاولين ففيما كان عدم الوقوع للندمان والخوف من الله فلا يكون معصية سواء ارتكب المقدمة اولا واما فيما كان عدم اصل الفعل للمانع الخارجي المانع ح
ففيما لم يحصل فعل اصلا لا المقدمة ولا ذي المقدمة فمعفو عنه للاصل وحكم العقلاء واطلاق الاخبار الدالة على العفو وكذا اطلاق كلمات الفقهاء
في العفو ما لم يعمل اصل المعصية بل ظهور اجماعهم في هذا القسم واما فيما فعل المقدمة وكان عدم اتيان ذيها لمانع خارجي فمعصية للمذمة عند العقلاء و
لورود الاخبار الكثيرة على ترتب الاثر بارتكاب المقدمة كغارس الخمر والثواب للماشي لحاجة مؤمن وللحديث اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في
النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه ولعموم الاخبار الدالة على ترتب الثواب والعقاب على النيات منها رواية ابي هاشم
من ان اهل النار خلدوا باعتبار نيتهم انه لو خلدوا في الدنيا ان يعصوا الله مع انه لم يعمل بعد الخلود في الدنيا حتى يعمل ومع ذلك خلد في النار وضعفه
منجبر بالشهرة العظيمة كما مر لا يقال الشهرة وان كانت على كونه معصية الا ان ظاهر الاجماع لا اقل من الشهرة على العفو عنه مع انه معارض بباقي الاخبار
حيث دلت على ان من لم يعمل لم يكتب له سواء عمل بالمقدمة ام لا وسواء عزم بها ام لا وسواء كان عدم الوقوع من خوف الله او من المانع الخارجي لانا نقول
اولا المراد من الانجبار هو انجبار الصدق وثانيا بمنع كون الشهرة على العفو حتى في هذه الصورة واما معارضته بباقي الاحاديث فاولا بان الظاهر من باقي
الاحاديث ان من لم يعمل بها ترك لا من المانع الخارجي وثانيا على فرض تسليم الاطلاق فرواية ابي هاشم صريح في الخلود مع عدم العمل فيقيد الاول بالعلم
بعمل بذاته الندمان والثاني بالعلم بعمل المانع وثالثا على فرض التباين يكون ما ذكرنا متعينا لانحصار الجمع به فيما التساوي والتساقط يبقى حكم العقل سليما
عن المعارض ويؤيده قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله وقوله تعالى واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وما رواه الكليني في
الصحيح عن ابن بزيع وغيره رفعوه قال قال ابو عبد الله ع ملعون من ترأس ملعون من هم بها ملعون من حدث بها نفسه ولعله كان للتجري واتيان المنهي عنه كما لا
اثم ما يقدر عليه والمانع منعه ويعد في العرف مخالفا وشقيا ولذا لا يكون اثما بان في صورة ارتكاب العمل بل الاجماع قائم على عدم التعدد كما عرفت ولا يكون
كبيرة حتما بل فيما كان الفعل صغيرة فالعزم صغيرة بالاصل والاجماع وعدم مزية المقدمة على ذي المقدمة اجماعا وضرورة وكذا فيما كان الفعل كبيرة العزم
صغيرة للاصل وظهور الاجماع نعم نية الكفر كفر ظاهرا لان نية الرجوع عن التصديق بالله ورسوله منافي للاقرار بهما فكفر الا ان يعزم انكاره ظاهرا ولم
يعتقد بالامر الثامن في تشخيص معاني بعض الالفاظ الواردة في الاخبار والايات منها الباس هل يستلزم الحرمة ونفيه نفيها اولا فيه اقوال فقيل بانه العذاب
ونسب الى الخراساني القول بانه حقيقة فيه وفي شدة الحرب نسب الى الاصفهاني في مناهجه انه حقيقة في الشدة والمكروه وغلب استعماله في الشدة في الحرب
والعذاب وعن الجوهري والطريحي في قوله تعالى ولا تبتئس اي لا تحزن والمبتئس الكاره والحزين وهو يناسب الكراهة وعن الاصفهاني انه الشدة والمكروه كما مر فالاوفق
بالقاعدة في اللغة من اخذ المثبت من الطرفين وطرح نفيه من الطرفين كونه في اللغة حقيقة فيما يستلزم الحرمة من العذاب والشدة في الحرب وما يستلزم الكراهة
من المكاره والحزن اما على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي اي الوضع للجامع وهو المرجوحية المطلقة او المنقصة والمفسدة المطلقة سواء بلغ حد الحرمة
او الكراهة فرجح في الاثبات لا يستفاد الا المرجوحية في الجملة والزايد اعني الحرمة مدفوع بالاصل واما في النفي فان قلنا بالاشتراك المعنوي كما هو الظاهر

فيلزم نفي الحرمة والكراهة معا وان قلنا باللفظ فصريح في نفي الحرمة واما نفي الكراهة فمجملة فكذلك لان الامر في العرف لاصالة عدم النقل وتبادر المجاز
بينها وعدم صحة سلبه عن المرجوحية والمنقصة المطلقة وتبادر نفي الحرمة والكراهة في سياق النفي وفي لسان المتشرعة ايضا كك لعدم منافاته لما ذكرنا
عرفا ومنها الاصلاح والصلاح ضد الفساد والفساد هو الخارج عن حد الاعتدال المستلزم للمنقصة فيه سواء بلغ حد الحرمة او الكراهة والصلاح ح ما لا منقصة
فيه سواء كان مباحا او مستحبا او واجبا وبعينه نفي هذه الثلثة مجملا بين الحرمة والكراهة فهو اعم من الكراهة والحرمة في السلب وقال بعض الاواخر جعله
بعض صريحا في الكراهة وبعض اعم منها ومن الحرمة وهو الاظهر لغة لكن في العرف ظاهر في الكراهة للتبادر وحينئذ الظهور المعتنى به ممنوع ومثله لا ينبغي
وهو الاظهر منها في الكراهة كما لا يخفى بقي الكلام في ان النهي هل يدل على الفساد كما ان الامر يدل على الصحة ام لا وسيجي تحقيقه في النهي في العبادات والمعاملات

**اصل** في اجتماع الامر والنهي اختلفوا فيه فذهب بعض الامامية الى عدم الجواز والظ كون القائل به اكثر القدماء وذهب بعض منهم الى الجواز كالفضل بن شاذان
من قدمائنا وظاهر السيد في الذريعة وجملة من فحول المتاخرين كمولينا المحقق الاردبيلي ره والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين والفاضل الجواد
وسلطان العلماء والمحقق القمي وامثالهم رضوان الله عليهم وهو الظ من الكليني حيث نقل كلام فضل بن شاذان وقال ان ذلك كان من مسلمات الشيعة فما
المخالف فيه كان من العامة واما الاشاعرة فنسب الى اكثرهم القول بالجواز وكيف كان الحق الجواز وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تحرير محل النزاع
ويقع الكلام فيه في امور الاول في متعلق الامر والنهي وهو اما ان يكون متحدا في الخارج او متعددا والاول سواء كان متحدا في الذهن كقوله اكرم زيدا
ولا تكرمه او متغايرا في الجملة كقوله اكرم انسانا ولا تكرم ناطقا اما ان لا تكون الجهة فيهما مذكورة كما ذكرنا او تكون مذكورة في احدهما دون الاخر تعليليا
او تقييديا كقوله اكرم زيدا العالم ولا تكرمه او تكون مذكورة فيهما وعلى الاخير فاما ان تكون الجهة متحدة كقوله اكرم زيدا العالم ولا تكرمه لعلمه او تكون مختلفة
كقوله اكرم زيدا للعلم ولا تكرمه لفسقه وعلى الاخير فاما ان تكون الجهتان تعليليتين بان تكون علة لتعلق الحكم وكان الموضوع في التكليفين نفس الذات
من حيث هي او تكونا تقييديتين بان تكون الجهة قيدا للموضوع وكان الموضوع نفس الذات مع الجهة ويصير الحاصل اكرم زيدا من حيث العلم ولا تكرمه
من حيث الفسق او تكون في احدهما تعليليا وفي الاخر تقييديا وهذه سبعة اقسام اربعة منها لا يجوز باتفاق الامامية والاشاعرة وثلثة منها جائزة باتفاق
الكل اما الاربعة فهي صورة عدم ذكر الجهة وصورة الذكر في احدهما دون الاخر تعليليا وصورة الذكر فيهما مختلفا ايضا تعليليا اما عدم الجواز فللزوم
التناقض لان المفروض كون زيد موضوعا من حيث هو في التكليفين سواء لم تكن الجهة مذكورة او كانت مذكورة في احدهما او فيهما متحدة او
مختلفة مع كونها تعليلية ويلزم منه اتصاف الشئ الواحد بالصفتين المتضادتين ومرجع الثالث على فرض التعليل واضح وكذا على فرض التقييد لانه
يرجع الى وجوب اكرام زيد من حيث العلم وحرمة اكرامه من حيث العلم والجمع بين المتناقضين محال في حد ذاته سواء اراد المكلف اتيانه ام لا وهذا لا
يجوز حتى على مذهب الاشاعرة لانهم يقولون بالجواز فيما كان محالا باعتبار عدم الارادة نظرا الى عدم كون العبد في الارادة مختارا عندهم كتكليف
الكفار المعصرين بالصلوة ووجهه انه لما اقتضى الدليل لهم هذا المذهب السخيف اعني كون الارادة جبرية ولم يكن العقل حجة عندهم فلو قالوا بعدم
التكليف هنا بمقتضى الايات النافية للتكليف بما لا يطاق يلزمهم نفي التكليف والعقاب بالمرة عن الكفار وغير الكفار التاركين للامر والنهي
وكان هذا مخالفا للضرورة فالجئوا الى تسليم التخصيص في الادلة والعمل بها في غير هذا فيما يقول به الامامية ايضا بمحاليته وعدم جواز التكليف به مما
يكون محالا في حد ذاته مع قطع النظر عن ارادة المكلف سواء كان عاديا او عقليا كالقيام للعاجز والوضوء لفاقد الماء او غيرهما فالنزاع بين الفرقتين
يكون فيما يرجع الى الصغرى بان كان عدم الاتيان باعتبار عدم الارادة فيقول الامامية بان المكلف مختار فيها ويكون مكلفا ويقول الاشاعرة
بانه غير مختار فيه لكن يجوز التكليف به والا لزم نفي العقاب بالمرة والضرورة تنفيه فسلموا التكليف هنا باعتبار الضرورة ونفوه فيما كان محاليته
اتفاقيا بمقتضى الادلة النافية والمقام من هذا القبيل فما نسب بعض الامامية الى الاشاعرة الجواز هنا ليس بوجه واما الثلثة فهي صورة كون
الجهتين فيهما مختلفتين تقييديتين او في احدهما تقييدية وفي الاخرى تعليلية او في احدهما مذكورة تقييدية وبدونها في الاخر والسر في الجواز تعدد
الموضوعين وامكان الامتثال اما في صورة التقييديين فلامكان امتثال الامر في اكرام زيد لا من حيث هو ولا من حيث الفسق بل من حيث العلم و
تركه من حيث الفسق فلو اكرم من حيث الفسق يكون له عقابان لترك المامور به ولفعل المنهي عنه ولو اكرمه من حيث هو يكون له عقاب لترك الامر لكون
الموضوع من حيث العلم ولم يات به وعقاب من حيث التشريع وهو اتيانه من حيث هو لعدم كونه مامورا به ولو اكرمه من حيث العلم يكون له ثوابان احدهما
لامتثال الامر والاخر لامتثال النهي واما في صورة كون احدهما تقييدية والاخرى تعليلية فلكون الموضوع في احدهما نفس الذات وفي الاخرى مع الجهة
كالفسق ويمكن الامتثال باكرام زيد من حيث هو ويتركه من حيث الفسق او بالعكس وكذا الامر فيما كانت الجهة مذكورة في احدهما تقييدية وبدونها في الاخر
هذا على فرض الاتحاد واما على الثاني اعني صورة كون المتعلق فيهما متعددا في الخارج فاما ان يكون التغاير كليا في الخارج بمعنى عدم اجتماعهما ولو في مورد
او يكون في الجملة وعلى الاول يجوز مطلقا على مذهب الامامية وكذا المعتزلة فيما كانا متغايرين في الذهن من حيث الفصل والجنس معا كقوله اتم الصلوة
في المسجد ولا تقعد في الدار واما فيما كانا في الذهن متغايرين من حيث الفصل دون الجنس كقوله اسجد لله ولا تسجد للقمر فنسب المعتزلة نفي الجواز
فيه بناء على قولهم من كون الصفات في الطبايع الجنسية ومعه لا يجوز لان السجدة مثلا لو كانت متصفة بالحسن فلا معنى للنهي عنها ولو في بعض
فصولها ولو كانت متصفة بالقبح فلا معنى للامر بها وانكار الجواز فيه بديهي الفساد لمنع كون الصفات في الطبايع الجنسية لجواز كونها في الجنس
مع الفصل كالسجدة لله او للقمر والصدق النافع والكذب الضار كما هو الظ من الامر والنهي في الاول وعلى فرض التسليم لا تكون الصفات علة تامة
بل هي مقتضيات لتعلق الحكم ولا بد في تحققه من رفع المانع وقد يكون الفصل متصفا بالقبح الاقوى فيتوجه النهي من حيث هذا الفصل وقد

(حاشية: مختلفا تعليلا وصورة التنافي فيهما)

يكون

يكون متصفا بالحسن فيؤكد ويتعلق الامر من حيث هذا الجنس والفصل كيف ولو كانت الصفات في الطبايع الجنسية مع كونها علة تامة لامتنع
النسخ لان الطبيعة لو كانت متصفة بالحسن مع كونها علة تامة فلا معنى للنهي عنه في زمان اخر وكذا العكس ولا امتنع اختلاف الاحكام باختلاف
الفصول والازمان والاختلاف ضروري بقي الكلام في صورة كون التغاير في الجملة بمعنى اجتماعهما ولو في مورد سواء كان الانفكاك من الجهتين او من
جهة الامر واما من جهة النهي فلا يجوز ضرورة لانحصار فرد الامر بالمحرم كقوله صل في الدار المغصوبة ولا تغصب ولا يمكن الامتثال ونكليف بما لا
يطاق وعلى اي منهما ان يكون العموم استغراقيا كاكرم العلماء ولا تكرم الفساق في الاول ولا تكرم زيدا الفاسق في الثاني ويكون بدليا كقوله
اكرم العالم ولا تكرم الفاسق في الاول ولا تكرم زيدا الفاسق في الثاني والاول لا نزاع في عدم جوازه للزوم التكليف بما لا يطاق لكون كل فرد في
العموم الاستغراقي مرادا بالاستقلال ويلزم منه ما ذكرنا لان مرجعه الى وجوب اكرام زيد العالم عينا وحرمة اكرامه عينا واما الثاني اعني البدلي فاما ان
يكون الاجتماع في المورد من باب الاتفاق بمعنى عدم كون المورد مفهوما للكليين كقوله صل ولا تنظر الى الاجنبية وجمعهما المكلف في مورد ولا ريب ان
النظر منه فرد لاحد الكليين دون الاخر ولا ربط له بالصلوة جزءا او شرطا او منافيا وكذا العكس او يكون من باب الوجود وكون الفرد فردا للكليين
كصل ولا تغصب حيث ان الكون فرد للغصب وجزء للصلوة او من لوازمها كما سيجيء توضيحه لا اشكال في الجواز في الاول واما الثاني فاما ان يكون فرد
الامر منحصرا بالحرام او على الاول فاما ان يكون الانحصار من جانب المكلف كالدخول في الغصب عمدا مع ضيق الوقت او يكون من جانب الغير والاول
لا نزاع منه هنا بل يكون داخلا في مسئلة الامتناع بالاختيار كما سيجيء ذكره في اخر المبحث والثاني ايضا لا يجوز لامتناع التكليف بما لا يطاق بقي الكلام
في صورة عدم الانحصار كما لو كان في سعة الوقت ويمكنه التخلص واتيان الصلوة واداء في مكان المباح لكنه اتى بها في الغصب مع سعة الوقت الثاني في ان النزاع
هل يكون كبرويا بعد تسليم كون متعلق الامر والنهي الافراد او الطبايع او يكون صغرويا بمعنى ان المجوز يقول به على الثاني والمنكر ينكره على الاول او يكون
في الصغرى والكبرى معا والظاهر من استدلال البعض هو الاول اما بالنسبة الى الثاني اعني على فرض الطبايع فهو ان بعض المجوزين يستدلون بان المتعلق هو
الطبايع وانما جمعهما المكلف بسوء اختياره في فرد وهو وان كان محرما لكنه واجب توصلي يحصل به الطبيعة المطلوبة ويستدل بعض المنكرين باقتضاء
كون المبغوض محصلا للمطلوب بان الامر بذي المقدمة امر بمقدماتها ولا بد من كونها هي المباح ومع لو اتى بها في الفرد المحرم لا يكون صحيحة لعدم امر فيها
واما بالنسبة الى الاول فهو ان بعض المنكرين يقولون ان المتعلق هو الافراد واتصاف الشيء الواحد الحسن والقبح معا ممتنع والامتثال به غير ممكن ويقول
المجوز بانه لا منع في كونه حسنا من جهة وقبيحا من جهة اخرى ويمكن الامتثال الجواز باتيان الامر في فرد اخر وانما اتى به المكلف في الفرد المحرم لسوء اختياره ولا يكون
هذا من جانب الامر وكذا الظاهر من استدلال بعضهم هو الثاني وهو ان المجوز يستدل بما ذكرنا في الاول اعني على فرض كون المتعلق الطبيعة والمنكر ينكره
بان المتعلق هو الافراد ولا يمكن الامتثال ويمتنع اتصاف الشيء الواحد بالحسن والقبح معا فعلى هذا يكون النزاع في كل من الصورتين ولا يكون واحد منهما
اتفاقيا الثالث في ان النزاع هل يكون في الاوامر التعبدية الصرفة او الاعم منها ومن التوصلية وعلى الثاني فهل يكون النزاع في امكان اجتماع الاطاعة و
العصيان في شيء واحد اولا بل يكون النزاع في امكان سقوط الامر في الفرد المحرم او العدم والحق في الاول الاعم لان النزاع لو كان منحصرا في التعبديات فلا معنى
لمثال المجوزين بخياطة الثوب بانه في العرف يكون مطيعا وعاصيا لكونها من التوصليات مع عدم انكار المنكر له بانها من التوصليات وفي الثاني هو
الاول لوجهين الاول تصريح كلام المجوز بانه مطيع وعاص وكلام المنكر انكاره بعدم كونه مطيعا وعاصيا معا الثاني ان جعل النزاع هنا في السقوط والعدم
ينافي اتفاقهم على سقوط الاوامر التوصلية لو اتى بها في الفرد المحرم كغسل الثوب والبدن وامثالهما بالماء المغصوب الرابع في ان الامر والنهي متصور على اقسام
فهل يكون كلها محل النزاع او بعضها والحق الاخير وتوضيحه يقتضي بيان اقسامهما اما الامر فاما ان يكون واجبا او مستحبا وعلى اي منهما اما ان يكون
عينيا او تخييريا وعلى اي منها اما ان يكون نفسيا او مقدميا عقليا وقد يتصور منه اقسام اخر يظهر حكمها مما ذكرنا كالفوري والتراخي والمضيق والموسع
والعيني والكفائي فانهما ايضا يظهر حكمهما من العيني والتخييري والنهي ايضا متصور بما ذكرناها من الصور وبعد الضرب يصير الحاصل مائة واربعة و اربعون
اما من الجهة الاولى وغيره فالظاهر من مثلهم اعني صل ولا تغصب هو في الالزاميين ونحن نفرض الكلام فيه وان كان الكل في الجواز والعدم مشتركا للتضاد بين
الاحكام لكن يظهر حكم الكل من الالزاميين واما من الجهة العيني والتخييري فلا نزاع في العينيين فيما اما كان متعلق الامر والنهي الفرد او الافراد عينا فلعدم
امكان الامتثال بالامر والنهي اعني ايجاد الفرد عينا وتركه عينا للتناقض وعدم امكان الامتثالين بالفعل والترك معا واما فيما كان المتعلق الطبيعتين المقيدي
فيرجع الى الامر بالافراد مقيدة عينا وكذا النهي عنه عينا غير ممكن لما مر وقال البعض لا نزاع في التخييريين لو فرض في العرف والعادة كقوله اكل بعض العنب والبطيخ او
الرمان ولا تاكل كله وسره عدم الاجتماع فيما لم ينحصر التكليفين بالفرد وكان الايجاد تدريجيا لامكان ايجاد المامور به وهو الفرد لا بعينه باختياره في فرد وترك
المنهي عنه وهو الفرد لا بعينه باختياره واما انحصارهما بالفرد سواء كان من تقصير المكلف كما في الواجب التعبدي لو اتى بجميع الافراد الا بواحد لا بقصد الامر و في غيره
القربة وح الفرد الواحد الباقي يكون فردا للامر ويجب عليه اتيانه بقصد القربة لعدم امتثال الامر بما فعل ومع ذلك مورد للنهي ايضا لعدم تركه منه وانحصر الترك
بهذا الفرد لكنه داخل في مسئلة الامتناع بالاختيار وخارج عن محل النزاع او كان الانحصار من اسباب خارجية و المكلف كما لو سهى واتى بكل الافراد الا
واحدا لا بقصد الامر بكامه وخارج ايضا لانه اجتماع امرين وتكليف بما لا يطاق وح لو لم يات اصلا يكون مخالفا للامر ولو اتى بالكل مخالفا للنهي ولو اتى بالكل
الا واحدا مع كون الامر من التوصليات فيكون الفرد الباقي فردا للنهي وكذا لو كان من التعبديات مع قصد القربة واما لو كان من التعبديات ولم يقصد
القربة فينحصر الامر والنهي في الفرد الباقي كما ذكرنا واما على فرض كون ارتكاب الكل دفعيا فيدخل في محل النزاع بقي الكلام في صورة كون النهي تخييريا والامر
عينيا قال البعض انه لا يجوز للزوم التناقض لكون لازم الاول جواز تركه هذا ولازم الثاني عدم جوازه وفيه ان صورة العكس ايضا كذلك لكون لازم الامر

جواز فعل هذا ولا لزم النهي عدم جوازه وهو نا قض ح بمنع المانع للتناقض ويقول المجوز بانه لا ضير فيه لتعدد الجهتين وامكان الامتثال في الاول

بامتثال النهي في الترك في غير هذا وفي الثاني بامتثال الامر في غير هذا والحق ان النزاع يجري في الصورتين قطعا فلو جاز فيهما معا والا فلا فيهما

معا ولكنهم لما مثلوا بالامر التعييني والنهي اي في كون له صل ولا تغصب ففرض الكلام فيه ويظهر منه حكم الآخر وكذا صورتا التخيير بين لو تصور النزاع

فيه كما مر في الدرء وامام الجهة النفسية والمقدمية من حيث الجواز والعدم لا فرق لاتحاد المناط واما من حيث الوقوع فيختلف باختلاف المذاهب لان

على مذهب من قال بكون المتعلق الافراد يكون الكلام في النفسيين وعلى مذهب من قال بكون المتعلق هو الطبايع مع كون الامر بذي المقدمة امرا بمقدمته

شرعا فيكون النزاع في الواجب المقدمي لا شرعي التخييري وعلى مذهب من قال بعدم كون الامر بذي المقدمة امرا بمقدمته يكون النزاع في الواجب المقدمي العقلي

التبعي التخييري ونحن نفرض الكلام على ايّ ما كان الخامس قد عرفت انه لا اشكال في الجواز فيما كان متعلق الوجوب والحرمة شيئين متنافيين غير مجتمعين

بوجه من الوجوه كقوله اكرم زيدا ولا تضرب وا الكلام في صورة التنافي في الجملة وكذا التناسب بكونه المنهي عنه جزء للمامور به او شرطا له او ما نعا او وصفا

لازما للمامور به ويتعلق به النهي اما بالنسبة الى نفس متعلق الوجوب والحرمة كقوله اغتسل ولا ترتمس فان الارتماس وصف لازم للغسل ومقوم للنوع واما

بالنسبة الى متعلق المتعلق كقوله اشتر اللون ولا تشتر الابيض او وصفا مفارقا متحد الوجود معه غير مقوم له كقوله صل ولا تغصب فان الكون

والتصرف قد يكون في ملكه وقد يكون في ملك غيره مع الاذن او بدونه وبالاخير صار مورد النهي لا رتبان اذن صاحب المال وعدمه لا يكون مقوما

للكون وللتصرف وح هل يكون النزاع في غيره منه في الوصف المفارق مع الاتفاق على عدم الجواز في الوصف اللازم او يكون النزاع في الاعم ولم يكن في

كلامهم ما يعين احد الامرين ونحن نتكلم في احد المطلبين الى منهما السادس لا ريب في ان النزاع لا يكون في الجواز والعدم بحسب اللغة اي صحة استعمال الامر والنهي

وضعا للاتفاق على جوازه من هذه الجهة ولصريح استدلالاتهم في غيره كالامتناع والعدم وكذا لا يكون النزاع في الجواز الشرعي كالاباحة والتحريم ولا الوضعي

كالصحة والفساد لانه لا معنى لان يقال هل يكون الاجتماع مباحا اولا او يصح شرعا اي يكون مطابقا للامر لا لانه فرع الامر ولا يكون امرا بالاجتماع بداهة

ولصريح استدلالاتهم في غيره كالامتناع لعدم بقي الكلام في امرين احدهما الجواز العقلي اعني الامكان والامتناع الثاني الجواز اللفظي من حيث تخصيص

الارادة بانه لو صدر الامر والنهي المطلقان هل يفهم كون احدهما مخصصا للاخر وعدم اجتماع ارادتهما عرفا او لا يفهم التخصيص في العرف فيجتمع الارادتين

ويتبقيان على اطلاقهما ولا بد من بيان الفرق بين المبحثين وهو يتصور على اقسام منها كون هذا في الجواز العقلي سواء كانت النسبة عموما مطلقا او من وجه

والاتي في الجواز اللفظي كما قلنا مطلقا ومنها العكس ومنها كون هذا في الجواز العقلي في العام من وجه والاتي كذلك لكن في العام المطلق او مطلقا ويظهر مما ذكرنا

سائر الاقسام والحق كون هذا في الجواز الفعلي اعني جواز اجتماع الاطاعة والعصيان في الشيء الواحد لصريح استدلالاتهم فيه من الامكان والامتناع

والاتي في الجواز اللفظي لصريح عنوانهم انه اذا هل يدل على الفساد ام لا واستدلالاتهم من لزوم حمل المطلق على المقيد في قوله صل ولا تصل في الدار

المغصوب واما من حيث العموم فالحق انه لا اعم من العام المطلق ومن وجه لصريح امثلتهم من صل ولا تصل في الدار المغصوب وصل ولا تنظر الى الاجنبية

وظاهر هذا المبحث في العام من وجه لا تماثيلهم به كصل ولا تغصب والحق كون هذا ايضا للاعم والسر في المثالين في الاتي اختلافهم العرف من التخصيص

والعدم في العام المطلق ومن وجه فالايراد المثال بكل منهما حتى يلاحظ حال كل منهم بالتخصيص والعدم والسر في المثال الواحد هنا عدم اختلاف

حكم العقل فلو كان حاكما بالجواز حاكم في المطلق ومن وجه معا ولو كان حاكما بالامتناع فكذلك واما السر في ايراد العام من وجه هنا دون المطلق لعله

لا ظهريته في تفهيم الامكان فتدبر ومما يدل على الفرق ان المبحث الاتي يكون الكلام فيما يقتضي الصحة وهو اعم من الامر والارشاد كما في بعض المعاملات

لقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وهذا المحض بالامر والنهي وكذا النهي في المبحث الاتي مختص في النهي التحريمي بخلاف هذا المبحث فان الدليل فيه مشترك الورود

في كل حكمين متضادين وكذا المنهي عنه في المبحث الاتي في العموم المطلق اعم من كونه معقولا للمامور به او لا كصل ولا تصل مع النظر الى الاجنبية بخلاف هذا المبحث

فالاكتفاء بعنوان واحد اعني النهي في الباب كما صدر عن الفاضلين في المعارج ويب والشهيد الثاني في التمهيد والبهائي ليس على وجهه المقام الثاني

في الاقوال قول بالجواز مطلقا سواء كان المتعلق هو الطبايع او الافراد وقول بالعدم مطلقا وقول بالجواز على الاول دون الثاني وليس قول بالعكس

**المقام الثالث** في الثمرة اما بين المانع العقلي والمجوز العقلي فقالوا ان لازم الاول فساد العبادة في المحرم ولازم الثاني صحتها وكلاهما فاسد اما

الثاني فلان الجواز العقلي لا يستلزم الوقوع لجواز ان يكون العقل حاكما بالجواز لكن العرف يفهم تخصيص الامر بالنهي كما في قوله صل ولا تصل في الدار

المغصوب ويلزم المجوز القول بفساد العبادة لجواز الاجتماع من سقوط الامر في المنهي عنه لا الصحة بمعنى مطابقة الامر كغسل الثوب بماء المغصوب فالحق عدم الملازمة

فيه واما الثاني فلان المانع يلزمه الحكم باحدهما يحتاج الى الترجيح وقد يكون الترجيح مع الامر كما لو كان قطعيا والنهي ظنيا ويلزم المانع ح القول بالغ

النهي والحكم بصحة العبادة بان قال النفس حرام الا في الصلوة بل رجح بعض المتاخرين القائل بعدم جواز الاجتماع الامر والحكم بالصحة وح تكون الثمرة

العقاب والعدم مع اتفاقهما على الصحة ويكون في جانب النهي كعكس المذكور وح تكون الثمرة الصحة والفساد مع الاتفاق على الاثم وكذلك في الظنيين

قد يكون الترجيح مع الامر وقد يكون مع النهي وامّا المتكافئين فالترجيح مع النهي من حيث هو لكون دلالته من باب عموم الطبيعة ودلالة الامر من باب

اطلاق الطبيعة والاول اقوى لكونه مخصصا يجب التقييد الامر ولا يكون من باب الوجه الاعتباري اعني تقديم المفسدة على المنفعة لمنع الكلية

اولا ولان في كل منهما مفسدة ومنفعة ثانيا ولا من باب الاجماع على تقديم النهي على الامر حيث دار الامر بينهما كالعبادة في ايام الاستظهار لمنع الكلية

ايضا لترجيحهم جانب الامر في بعض المقامات كوجوب الصوم في اليوم المشتبه بين اخر رمضان واول الشوال ومما نرى من بناء الشارع غالبا هو تقديم الموافق

للاصل ولو فرض عدم الترجيح من جانب النهي ايضا من حيث الدلالة لا يكون المرجع الى الاصل واصالة الاشتغال تقتضي فساد العبادة ويلزمه الحكم بكونه

الحكم الوضعي منان على فرض جواز الاجتماع هل يدل النهي فيه على الفساد سع

قوله

فرداللنهي كان كل من قال بعدم كونه فرداللامر من المانعين قال بكونه فرداللنهي واصالة البرائة تقتضي عدم العقاب يلزم الحكم بكونه فرداللامر
عكس ما ذكر وح يحصل التعارض بين الاصلين بواسطة الاجماع المركب فبناء على جواز الخرق في امثال المقام في الاحكام يكون المدرك اصلا فقاهتيا
كما حقق في محله فيلزم الحكم بعدم كونه فردا للامر ولا للنهي تكون الثمرة الصحة والفساد والعقاب والعدم معا والبناء على عدم جواز الخرق فاللازم
ترجيح قاعدة الاشتغال ويلزم الحكم بالفساد ويكون هو الثمرة لا يقال الترجيح هنا مع اصالة البرائة لاعتضادها باشتهار العدالة فيما صلى العادل في
المكان المشكوك لاندراج تحت الامر او النهي لانا نقول هذا الاشتهار معارض باشتهار العتق فيما تاب الفاسق في المكان المشكوك الغصبية باجزاء
الصيغة لا لاختصار التشابه ان لعدم كونه تصرفا واما اجزاء الصيغة فتصرف سواء قلنا بكون المكان هو سطح الباطن الحاوي المماس لظاهر المحوي او البعد
المجرد الموجود او الموهوم الا ان يقال اضعاف النهي في هذا التصرف ممنوع ومع هذا هو نادر والاول اكثر وهو من جملة المرجحات فتدبر وبما ذكرنا
ظهر ان الثمرة قد تكون هي الصحة والفساد وقد تكون هي العقاب والعدم وقد تكون هما معا وقد تكون شيئا اخر وهو ان القطعيين من الامر والنهي على مذهب
المجوز ممكن دون المانع لامتناع تعارض القطعيين فتدبر واما الثمرة بين المانع اللفظي والمجوز على الاطلاق فقد تكون هي الصحة والفساد وهو فيما كان
الترجيح مع النهي وقد لا تكون بينهما ثمرة كما لو كانا قطعيين او كان الترجيح مع الامر اما الاول فلان المانع اللفظي يلزم التسليم ويكون كالمجوز المطلق
واما الثاني فلانه مقتضى للصحة ولزم على المانع اللفظي الحكم بنفي الفساد اللازم من النهي بعد طرحه وسرايته الحرمة ح يلزم القول بالصحة مع الحرمة
كالمجوز المطلق واما الثمرة بين المانع اللفظي والمانع العقلي هو ان القطعيين ممكن على مذهب المانع اللفظي دون المانع العقلي وتظهر الثمرة بين سائر الاحتمالات
مما ذكرنا **المقام الرابع** في اصل المطلب ويقع الكلام فيه في مقامات **الاول** في الوصف الخارجي عما يكون مقوما للنوع مع كون النسبة
بين المامور به والمنهي عنه عموما من وجه فنقول مثاله الصلوة في المكان المغصوب فان اعتبار كونها في الغصب وصف خارج عن حقيقة هذا الذات
وليس مقوما لها اصلا ومحط البحث هو الكون الموجود فيه والحق انه يجوز ان يكون الكون مامورا به ومنهيا عنه ونذكر ادلة المانعين ونجيب عنها
ونوضح الجواب في ضمنها ثم نذكر وجه اجماع الاول المانع اما ان يكون مانعا على فرض جعل متعلق الامر الافراد واما ان يكون مانعا وان كان المتعلق هو
الطبايع فيقع الكلام فيه في مطلبين الاول بالنسبة الى المانع الاول وله وجوه الاول ان متعلق الامر هو الافراد على ما هو المحقق على قول من قال
بعدم وجود الكلي الطبيعي او بعدم اتصافه بالصحة وهكذا الافراد هو الاكوان الخاصة من الفعل الخاص الصادر من المكلف وكذا القعود والطمانينة والقراءة
وهكذا وهذه الاكوان الخاصة تصرفات في ملك الغير مع عدم رضاء صاحبه واجزاء الصلوة ولا يكون المراد بالمكان الذي هو لازم الجسم لانه خارج عن
الصلوة ولا كلام فيه وح تقريره ان الافراد المامور بها اما ان تكون منحصرة في المحرمات عينا او تخييرا او في غيرها كذلك او لهما معا كذلك والكل فاسد الا الثاني
على وجه التخيير اما الاول فلانحصار المامور به في الفرد المحرم لانه هو بعينه هذه الاكوان الخاصة المامور بها فتفرع عدم الجواز فيه اجماعا وضرورة واما
الاخير فلان الفرد المحرم لو كان مامورا به يلزم اتصاف الفرد الواحد بالصفتين المتضادتين وهو محال اما الثاني على وجه العينية فلعدم امكان اتيان
جميع افراد الصلوة بتمامه على وجه التخيير ومعه لا يكون الامر شاملا للفرد المحرم فلو اتى لم يكن صحيحا لا بمعنى موافقة الامر لعدم الامر ولا بمعنى موافقة
المطلوب للزوم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين وهو معنى عدم الجواز والجواب عنه من وجهين الاول النقض بوقوعه في الشريعة وهو
من وجوه الاول النقض بالصلوة في الامكنة المكروهة وتقريره بنحو ما قرره ويلزم كون الامر متعلقا بالافراد غير الصلوة في الاكوان الغير المكروهة
تخيير لانه لو عمها والمكروهة يلزم كون الفرد المكروه متصفا بالمنقصة لاجل الكراهة والمصلحة لاجل الامر وهو محال ينحصر بغيرها وح لو اتى فيها لا بد
من القول بعدم كونه مامورا والحكم بعدم الكراهة والاجماع متحقق على الصحة والكراهة معا لا يقال المراد بالكراهة في العبادات هو اقلية الثواب ومعه تكون
مصلحة فقط لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول المراد باقلية الثواب اما ان يكون بالنسبة الى جميع الاغيار غير ما سوى نفسه او بالنسبة الى الغير في
الجملة او بالنسبة الى المعين والكل فاسد اما الاول فللزوم كون كل المكروهات في مرتبة واحدة لان الصلوة في الحمام مكروهة لكونها اقل ثوابا بالنسبة
الى غيرها ومن الغير الصلوة في مواطن الابل فاما ان تكون مساوية لها في المرتبة او ناقصة عنها او زايدة عليها والاول هو المطلوب وعلى الثاني يكون الاول
بالنسبة اليه اكثر ثوابا فلا يكون الاول مكروها لعدم كونه اقل ثوابا بالنسبة الى جميع الاغيار ومنها الصلوة في مواطن الابل وعلى الثالث يلزم عدم
كون الثاني مكروها لكونه اكثر ثوابا بالنسبة الى الاول والاجماع قائم على كراهة كل منهما مع تفاوت المكروهات في الشدة والضعف واما الثاني فللزوم
اختصاص المستحب بالواحد وهو المرتبة الفوقانية الذي لا يكون فوقه اكثر ثوابا منه لانه لو كان فكان هذا مكروها لكونه اقل ثوابا منه وذلك لان الصلوة
في الحمام ح مكروهة لكونها اقل ثوابا بالنسبة الى الدار وهو مكروه بالنسبة الى مسجد الجامع وهكذا المسجد الجامع ما اتفق له اكثر ثوابا منه كما مر واما الثالث
فلانه بالنسبة الى المعين ان كان المعين هو الطبيعة فهو كذلك بانه خلاف مفروضه لان مفروضه عدم تعلق الحكم بالطبايع وعدم اتصافها بالصفة
وثانيا بانه مثبت لمطلوبنا ويكون هو الجواب عن استدلاله لانا نقول ح طبيعة الصلوة متصفة بالحسن والفرد متصف بالمفسدة ولا ضير فيه وان
كان المعين هو الفرد المعين كالصلوة في الدار فهو تحكم لان الصلوة في الحمام كما انه اقل ثوابا بالنسبة الى الدار فكذا الدار بالنسبة الى المسجد ولتسمية الاول
بالمكروه دون الثاني تحكم الثاني انه يلزم عدم صحة تقسيم الصلوة باعتبار الكون بالمستحب والمكروه والمباح لان الافراد اما ان تكون فيها تفاوت ام
لا وعلى الاول ينحصر بالمكروهات والمستحبات وعلى الثاني لا يتحقق المكروه والمستحب الثالث ان حمل النهي الذي هو الكاشف عن المفسدة على ارادة
اقلية الثواب المصلحة مجاز لا يصار اليه بدون القرينة الرابع انه لا يتم في المكروهات التي لا بدل لها كالصوم في العاشورا لان الاقلية موقوفة على فرد اخر
بدل له كان اكثر ثوابا منه وكان طلب الترك لاجل فعل ما هو اكثر ثوابا منه فلا معنى لحمله على اقلية الثواب مع عدم المنقصة فيما لا بدل له لعدم وجه لطلب الترك

لعدم بدل يفعل عند تركه مبدله ومعه لامعنى لترك المعصومين ع كيف بدوام تركهم وامرهم بالافطار ولو في اخر اليوم مع ان الحمل على اقل الثواب مستلزم
لتفاوت المراتب بالاقل والاكثر وهو وان كان من اصل الواجب فلا تفاوت فيه وان كان من خصوصيات الكون فيلزم تسليم التعدد وقبول شيئين
احدهما نفس الواجب لا يتفاوت الوجوب والثاني خصوصيات الكون التي بينهما تفاوت وبوجب الحكم المتعدد وهو مطلوبنا والجواب عنه سواء حملوا
على الكراهة بمعنى المنقصة او اقل ثواب وحملها على طلب الترك مع كون الداعي اقلية الثواب بلا فرق ولا يتم اية في المكروهات التي لا بدل لها كما مر لا بق
الاشكال في المكروهات التي لا بدل لها مشترك الورود لان على فرض كون المتعلق هو الطبايع مع كون النهي التنزيهي هو طلب الترك لا لاجل المفسدة مع حسن
الامر والنهي انما يكون فيما لم يكن الامر منحصرا بفرد والنهي واما مع الانحصار كما هنا لعدم البدل له فلا يصح لكون نرجعا امرا لا يجوز كما مر لا بق ما مر انما هو في الالزامي
وهو موجب للتكليف بما لا يطاق ولا يجري في غير الالزاميين كما في صوم يوم عاشورا لانا نقول بعد فرض انحصار الايجاد بفرد واحد لا تفاوت بين الالزامي
وغيره اما الاول فواضح واما الثاني فلانه اما ان يكون عند الامر رجحان الفعل من حيث الاستحباب زايدا على النقصان فيه من حيث الكراهة فلا معنى للنهي وبالعكس
لا معنى للامر وفي التساوي لا معنى للامر ايضا لخلو الفعل عن الفايدة والثواب فلا بد اما من نقول بعدم الامر والصحة او بعدم الكراهة مع ان الصحة والكراهة
فيه اجماعية لانا نقول الاشكال غير وارد على هذا المذهب لكون الطبيعة متصفة بالحسن والخصوصية متصفة بالقبح وادعاء الاجماع على الصحة في المقام
ان كان المراد به هو الصحة بمعنى موافقة الامر فالاجماع ممنوع وان كان بمعنى موافقة المحبوب فهو مسلم ولا يرد الاشكال على هذا المذهب لجواز اجتماع الصفتين
المتضادتين بالجهتين كما قلنا لكنه وارد على حمل الكراهة على طلب الترك لا قلية الثواب على الفرضين سواء قلنا بكون الصحة هي موافقة المحبوب او الامر لان
اقل الثواب معناه المحبوبية فقط ولا معنى لطلب تركه فيما لا بدل له كما اوضحناه فان قلت بعد فرض الانحصار بالفرد وعدم البدل لا معنى لمحبوبية الطبيعة
المطلقة لانه يصح فيما يمكن ايجادها فيه وفي بدله وبعد فرض عدم البدل لا يمكن ايجادها من حيث هي في ضمن فرد اخر بل يختص بيوم عاشورا مثلا وح
لا تبقى الطبيعة المطلقة لا بق فرد غير العاشورا بدل له لانا نقول محبوبية غير العاشورا كان مستقلة لنفسها مع انه لا بد من دليل دال على محبوبية الطبيعة
المطلقة وهي اما ان يثبت بالعقل او بالعموم كقوله الصوم جنة من النار او بالنهي التنزيهي من باب انه دال على الرخصة وبالاجماع على كون العبادة لا
بدل لها من رجحان يثبت المحبوبية او الاتفاق على الصحة وكلها فاسدة اما الاول فلعدم استقلاله واما الثاني فلتخصيص الامر الكاشف لها بالنهي التنزيهي
اعني قوله لا تصم يوم عاشورا مثلا واما الثالث فيمنع دلالته على جواز الصوم بقصد انه صوم لان معنى الكراهة جواز الفعل مع المنقصة فيه وعدم
العقاب عليه واين هذا بالمحبوبية واما الرابع فلمخالفة المرتضى ره ظاهرا حيث قال بمنع الصلوة في الاوقات المكروهة الظاهرة في الحرمة قلنا الانحصار
بالفرد وعدم البدل لا يرفع محبوبية الطبيعة المطلقة الثابتة بالفرض ولو بقوله الصوم جنة من النار وقبل ورود لا تصم يوم عاشورا وهو لا يرفعه لانه نهي
عن الصوم المقيد لا المطلق فهو باق على المحبوبية المطلقة او بالاجماع لا بق لو كانت باقية لجاز الامر به لانا نقول صدور الامر موقوف على رفع المانع
ولكن محبوبية الطبيعة لا يتوقف على رفع قبح الخصوصية ومثله ما لو قال المولى الطبخ حسن واختص هذا الفرد وفيه منقصة زايدة على الحسن او بالعكس او
مساوية له وفرق بين الامر والارشاد وهذا ارشاد للحسن والمنقصة فيه لا طلب لا يصح منه طلب الفعل والترك معا في الفرد المنحصر ولو في غير الالزامي فيكون
الصحة بمعنى موافقة المحبوب وان كان مع المنقصة المرجوحة او الراجحة او المساوية فله ثواب في الاول دون الثاني والثالث على فرض الموازنة في الحسنات والسيئات
لا بق ان تمت الصحة بمعنى موافقة المحبوب يلزم صحة النافلة في المكان المغصوب وصحة صلوة الحايض بهذا المعنى ويكون عن محل الفرض خارجا الا ان الكلام
في الجواز والعدم هو في الصحة بمعنى موافقة الامر لانا نقول نسلمه في الاول ولا دليل على منعه وفي الثاني لا يرد لو كان هو من باب النهي عنه لنفسه
كما هو الحق ونسلمه على غيره ولا ضير فيه وفي الثالث بانا نسند لا لانه ينفي الجواز المطلق ولو بمعنى موافقة المحبوب لا بق قال بلزوم اتصاف الشيء الواحد
بالصفتين المتضادتين كما لا يخفى لا بق النقص بالعبادات المكروهة غير مضر لنا الا ان النهي التنزيهي يرجع غالبا الى الامر الخارج فيكون النهي عن الصلوة
في الحمام راجعا الى النهي عن الكون في معرض الرشاش بخلاف النواهي التحريمية فانها ترجع الى نفس العبادة كصلوة الحايض لانا نقول اولا يمنع الاستقراء
سيما فيما كانت النسبة بين النهي التحريمي والامر عموما من وجه في النهي التنزيهي عموما مطلقا كقوله صل ولا تصل في الحمام وثانيا بان ظاهر اللفظ يقتضي
في الاول تعلقه بامر خارج وفي الثاني بنفس العبادة وهو عكس ما ذكره الخصم وظاهر اللفظ مقدم على الاستقراء وثالثا بان المنهي عنه اما ان يكون
نفس الكون في معرض الرشاش فيلزم كراهة الكون في الحمام ولو مع عدم الصلوة وهو بديهي الفساد واما ان يكون هو الصلوة في معرض الرشاش
فيرد النقض واما ان يكون هو الصلوة لكونه في معرض الرشاش ونقول مثله فيما نحن فيه اعني في النهي التحريمي بكون المنهي عنه هو الصلوة لاجل الغصب فلو
كانت الحيثيتان تقييديتين فلا فرق في المقامين في الجواز ولو كانتا تعليليتين فكذلك في العدم ورابعا سلمنا تعلق النهي هنا بالامر الخارجي لكن
نقول الكون في الحمام لو وقع فيه الصلوة يلزم اتصافه بالصفتين المتضادتين لو كان هو ايضا موردا للامر بعين ما مر في الاستدلال لا بق المراد بالكراهة
هنا هي المرجوحية الغيرية لان فعلها في الدار لما كان مستلزما لترك الراجح اعني الصلوة في المسجد فيكون ما يستلزم ترك الراجح مرجوحا من هذه
الجهة وان كان من حيث الذات راجحا لانا نقول مع انه لا فرق بينه وبين اقل الثواب يجري بعينه في النهي التحريمي لان الكون فيه من حيث كونه مقدمة
للصلوة واجب ومن حيث الذات حرام الثاني النقض بالصلوة في المكان المباح بعين ما مر بان متعلق الامر هو الافراد وهذا الفرد لو كان موردا
لهما يلزم اتصافه بالصفة المحسنة حتى كان موردا للامر وعدم اتصافه بها حتى كان مباحا وهو اتصاف الواحد بالمتضادين والجواب الجواب الثالث النقض
بالصلوة في الامكنة المستحبة لان هذا الفرد لو كان موردا لهما يلزم اتصافه بالصفة البالغة حد الوجوب والاستحباب ويلزم منه اتصافه بالمتضادين و
الجواب الجواب لا بق المراد بالاستحباب هو ما يكون راجحا بالنسبة الى غيره واكثر ثوابا بالنسبة اليه لانا نقول المراد بالاكثرية اما ان يكون بالنسبة الى

جميع

يكون حملها على اقلية الثواب صح

جميع الاغيار او الغير في الجملة او المعين وعلى الاول يلزم كون كل المستحبات في مرتبة واحدة وعلى الثاني يلزم انحصار المكروهات في مرتبة واحدة وعلى الثالث يلزم خلاف الغرض او التحكم كما مر في الكراهة بتغيير ما مع ان التفاوت اما ان يكون حاصلا من الامر الالزامي الساري في الافراد او يكون من الخصوصيات والاول باطل لكونه واحدا مساويا في الكل والثاني هو المط بكون الطبيعة واجبة بنسبتها الى الافراد مساوية باللزوم المقدمي والاباحة والاستحباب والكراهة حاصلة من الخصوصيات كالدار والمسجد وهكذا ومثله المستحبات النفسية مع كونها واجبة غيرية وكذلك الامر في الغسل الجنابة الكافية عن غسل الجمعة مثلا فانه من حيث الاول لا يجوز ومن حيث الثاني يجوز مع انه شيء واحد في الحس الثاني النقض بوقوعه في العرف لان المولى لو امر عبده بالتكلم الموجب لفرح الفلاني ونهى عن التكلم الموجب لغضب الفلاني فتكلم العبد بكلام يوجب فرح الاول وغضب الثاني يكون من جهة الاولى ممتثلا باتيان الشيء المحبوب ومن الثانية مخالفا للنهي عرفا ولا ريب في وقوع هذا كثيرا ولو كان ما ذكره في الاستدلال تماما لكان ذلك اما محبوبا او مبغوضا والتالي باطل عرفا لكونه محبوبا ومبغوضا ومثله لو امر عبده بقراءة القران ونهاه عن القراءة في المكان المخصوص او الغصب فقرء العبد في المكان المنهي عنه لا ريب في حصول المحبوب عنه ومخالفته لما نهى عنه فمطيع من الاول وعاص من الثاني وكذا لو امر بخياطة ثوبه ونهاه عن الكون في المكان المغصوب وخاط العبد ثوبه في المكان المغصوب يعد في العرف مطيعا وعاصيا لا يقال انه من التوصليات ولا مانع من اجتماعه مع الحرام لانا نقول الكلام انما هو في الاطاعة والعصيان لا بمعنى سقوط الامر ومعه لا فرق في التوصليات والتعبديات لان الاطاعة موقوفة على الاتيان بقصد الاطاعة ويلزم منه اجتماع المحبوبية والمبغوضية في الكون المفروض لا يقال المغصوب في الخياطة تحققها كيفية التحقق والكون لا يكون من مقوماتها بخلاف الصلوة لانا نقول نمنع كون المراد ذلك بل مراده نفس تاثير الفاعل من ادخال الابرة واخراجه ولا ريب في كون الكون فيه كالكون في الصلوة مع انا نفرض مثالا اخر وهو ان المولى لو امر عبده بمشي خمسين خطوة ونهاه عن المكان الغصبي فمشى فيه لا ريب في كونه مطيعا وعاصيا والجواب هو الجواب عن الثالث النقض بجواز التصريح به عقلا وعرفا فان المولى لو قال العبد خط ولا تكن في المكان المغصوب ولو اوقعت الخياطة فيه واطعتني ونثيبك وخالفتني من جهة النهي وفي الغصب نعاقبك لم يحصل التنافي عقلا وعرفا والحل ان المتعلق هو الطبايع كما مر فالمأمور به هو الاكوان المطلقة من طبيعة القيام والانحناء والجلوس في القراءة وهكذا وهذه الاكوان الخاصة الصادرة من المكلف فرد لها ومقدمة لحصولها او يجوز ان تكون المقدمة مبغوضة بالذات بناء على كون المنهي عنه هو الافراد ومحبوبة بالعرض من حيث كونها موجبة لايجاد الطبيعة المحبوبة او مبغوضة بالعرض ايض بناء على كون النهي متعلقا بطبيعة الغصب ففي الحقيقة هذا الكون الخاص مجمع للكونين المطلقين وموجب لحصول الطبيعتين طبيعة الاكوان المطلقة المامور بها وطبيعة الغصب المنهي عنه وطبيعة القيام مثلا لبس فيه القيام في ملك الغير مع عدم الاذن من صاحبه واختيار المكلف ايجاده في القيام الخاص اختيار لايجاد الكلي في فرده الواقع في مكان الغير والفرد مستلزم لحصول الكلي قهرا وان نهاه كسائر المقدمات الخارجية فجاز كون الفرد مبغوضا بالذات او لاقترانه بالمبغوض ومحبوبا بالعرض لكونه موجبا لايجاد المحبوب سلمنا كون المتعلق هو الافراد اعني الاكوان لكنها واجبات تخييرية عقلية والواجب حينئذ هو احد لا بعينه فالواجب هو احد الاكوان لا بعينه وهذه الاكوان الخاصة الصادرة من المكلف فرد لها ولا ضير في مبغوضيته ذاتا او بالعرض من جهة طبيعة الغصب ومحبوبا بالعرض من جهة حصول المحبوب اعني احد لا بعينه سلمنا كون المتعلق في الواجب التخييري العقلي هو الخصوصيات كما هو الحق في التخييرات الشرعية لكن لا بشرط بل بشرط عدم اتيان غيرها من خصوصية اخرى وح لا ضير في كونه مبغوضا بالذات لا بشرط شيء ومحبوبا بشرط عدم اتيان غيره مع انه يمكن ان يق ان الاكوان الخاصة من القيام الخاص وهكذا تصرفات وقعت في مكان الغير بسوء اختيار المكلف ولا ربط لها على الامر ولا يكون الغيرية وعدم اذنه من مقوماتها لهذه التصرفات لانها مع فرض وحدتها لا تتغير بكون المكان للفاعل او لغيره مع رضائه او مع عدمه وهكذا فلا ربط بالغيرية في اصل التصرف الخاص حتى يدخل في الفرد فالمأمور به هو الفرد وهو القيام الخاص الصادر من المكلف لا من حيث كونه في ملك الغير حتى اشكل على فرض تعلق الامر بالفرد لكون حيثية ملكية للغير خارجا عن الفردية مقارنا لها موجودين بوجود واحد فلو جهتان احديهما التصرف الخاص الصادر من المكلف من المقومات والمشخصات وليس المكان منها كما مر و ثانيهما وقوع هذا التصرف الخاص في مكان الغير وبالاول فرد للامر وبالثاني فرد للنهي سلمنا كون وقوعها في مكان الغير من مقومات الفرد ومشخصاته وكون الفرد مركبا من القيام مثلا ووقوعه في مكان الغير لكن التركيب لم يكن حقيقيا كالسكنجبين بل مجمع للامرين وباعتبار الاول مامور به وبالثاني منهي عنه سلمنا كون التركيب حقيقيا كالسكنجبين وكان القيام الخاص جزء للفرد ووقوعه في مكان الخاص للغير جزء اخر لكن الجزء ذاته من حيث هو شيء ومن حيثية الجزئية شيء اخر كالخل فان له لحاظ من حيث هو ولحاظ من حيث توقف السكنجبين عليه وجاز ان يكون بالاول مبغوضا بالذات وبالثاني محبوبا من حيث الجزئية وتوقف حصول السكنجبين عليه بل وان كان الجزء من العبادات كالركوع فانه يجوز ان يكون مبغوضا من حيث هو ومحبوبا من حيث الجزئية مع نية القربة فيه وتوقف حصول الصلوة عليه وجواز هذا بديهي لا شبهة فيه نفي الوصف المفارق اعني الغصب بالاولوية وبما ذكرنا ظهر الجواب عن النقوض التي ذكرناه الدليل الثاني للمانع ان متعلق الامر الافراد وح لو كان فرد المحرم موردا للامر يكون مقتضيا لجواز الفعل ومقتضى كونه منهيا عنه هو عدم جواز الفعل وهو تناقض والجواب عنه اولا بالنقض بما ذكرنا فنقول متعلق الامر الافراد والفرد المكروه لو كان موردا للامر فمقتضاه جواز الفعل على وجه التخيير بينه وبين غيره مساويا ومقتضى الكراهة هو مرجوحية الفعل ويلزم منه كون فعله مرجوحا وغير مرجوح وهو تناقض وهكذا في المكان المستحب والمباح كما مر وثانيا بالحل وهو ان الطبيعة متعلقة للامر والفرد مقدمة والرخصة في فعل الشيء من حيث المقدمية لهذه الطبيعة لا ينافي عدم الرخصة في فعله ذاتا او من حيث كونه مقدمة لطبيعة اخرى سلمنا كون المتعلق الافراد لكن الكون الخاص جزء للصلوة والرخصة في الجزء مقدمي وعرضي ولا ينافي عدم الرخصة من حيث الذات مع ان المكان خارج ولازم والرخصة في الشيء لا يستلزم الرخصة في لازمه الذي له بدل مباح من الامكنة المباحة الثالث ان متعلق الامر الافراد والفرد المحرم لو كان موردا للامر ينفي الغرض لان الغرض من النهي الترك وتجويز الفعل مناف له والجواب عنه اولا بالنقض

من جهة الامر والخياطة صح

بما ذكرنا فنقول متعلق الامر الافراد وح لو كان فرد المكروه مورد اللامر يلزم نقض الغرض من النهي الذي هو الترك لاجل المفسدة وتجويز الفعل
منافٍ له وثانيا بالحل وهو ان الغرض من النهي هو العقاب على الفعل من جهة النهي والغرض من الامر هو الثواب من جهة الامر فهو الثواب من جهة الامر وبعد
جمع المكلف بسوء اختياره يتحقق الاثرين على مقتضى الجهتين ولا يكون نقضا للغرض الرابع ان متعلق الامر الافراد ولو كان فرد المحرم موردا للامر يلزم
عدم امكان الامتثال بالتكليفين فيرجع الى الجمع بين الفعل والترك والتكليف بهذا القسم قبيح من الحكيم والجواب عنه اولا النقض بما ذكرنا فنقول متعلق
الصلوة الافراد ولو كان فرد المكروه موردا للامر لا يمكن الامتثال لان الامتثال بالنهي الذي هو تركه وبالامر هو فعله ولا يمكن الجمع وثانيا بالحل
وهو ان المطلوب نفس الطبيعة ويمكن للمكلف اتيانها في الفرد الغير المحرم ولكنه اتى بها في الفرد المحرم والقبيح لا يكون من جهة الامر بل بسوء اختيار العبد سلمنا
كون المتعلق هو الافراد وكون الخاص جزء لكنه واجب مقدمي على وجه التخيير والتمكن للمكلف حاصل باتيانه في الفرد الاخر وانما اختار هذا الفرد بسوء
اختياره ولا قبح فيه من جانب الامر الخامس ان متعلق الامر هو الافراد وهو يقتضي حصول الاطاعة من المكلف وحصول الاطاعة ونية التقرب في الفرد المحرم
محال لكونه مبغوضا وكيف يحصل الاطاعة مع كون المأتي به حين الاتيان مبغوضا والجواب عنه اولا بالنقض بما ذكرنا وثانيا بالحل وهو ان المحبوب نفس الطبيعة
الموجودة في الفرد والاطاعة والنية تتعلق بها لا بنفس الفرد والفرد مبغوض ولا ضير فيه سلمنا كون المتعلق هو الفرد لكن الكون الخاص لم يتعلق به القصد
لكونه جزء والمطلوب نفس الصلوة المركب منه ومن غيره والنية والاطاعة يتعلق به اصلا والجزء بالاجزاء عرضا ولا ضير في كون الشيء محصلا للمحبوب اعني
المركب وان كان مبغوضا بالذات السادس ان على فرض الجواز يلزم عدم الجواز لانه لو جاز لجاز الدخول في الصلوة في المكان المغصوب وبعد الدخول
يكون الاتمام واجبا لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وحراما لكونه غصبا والامتناع بالاختيار ينافي الاختيار لقبح التكليف بما لا يطاق ومعه لا بد
من الحكم بارتفاع احد التكليفين وهو معنى عدم الجواز والجواب عنه اولا بانه لا ينتج في المعاملات ولا في المستحبات بناء على القول بجواز قطعها وثانيا
بانه لا يتم في المفروض على القول بانه لا ينافي الاختيار صدقا واثرا او الثاني وثالثا بان على فرض تسليم كونه منافيا للاختيار اثرا وصدقا لكن مفروض
الكلام هو فيما تمكن المكلف من انفكاك احد التكليفين من الاخر وهو يكون قبل الدخول في الصلوة لا بعد الدخول لانه لا يبقى ثمرة فيه لانا نقول
الثمرة موجودة لانا ان قلنا بعدم الجواز نعد يكون الترجيح مع النهي ويلزم القول بالعقاب وعدم الصحة ولو قلنا بالجواز ودخل فيه يرجح الاتمام
بل يلزم القول برفع النهي ومقتضاه الصحة وعدم العقاب فقد يكون الامر بالعكس فتدبر **المطلب الثاني** بالنسبة الى المانع ولو على فرض كون المتعلق
هو الطبايع ولها ايضا وجوه الاول ما نسب الى المحقق البهبهاني ره وهو ان الامر بالطبيعة امر بافراده مقدمة والامر المقدمي يكون مخصصا بغير المحرم والا
يلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين وبعد الاختصاص يكون الامر بالطبيعة ايضا مخصصا بغير المحرم ويكون المفاد حصول وجوده في الافراد
المباحة وح لو اتى به في الفرد المحرم لم يكن صحيحا لا بالنسبة الى الامر المقدمي ولا بالنسبة الى الامر بذي المقدمة لعدم الامر وهو المطلوب والجواب عنه اولا
بالنقض بما ذكرنا سابقا من الصلوة في المكان المكروه والمستحب والمباح الى اخر ما ذكرنا فنقول الامر المقدمي يقتضي وجوبه واتصافه بالمحبوبية والاباحة يقتضي
عدم الاتصاف بها وهو تناقض والجواب الجواب مع انه لا يمكن القول برفع الوجوب او الاباحة اما الاول فللزوم عدم وجوب المقدمة ولو عقلا وهو بديهي
الفساد واما الثاني فللزوم خلو الواقعة عن الحكم الذاتي المتأصل لكون وجوب المقدمة تبعيا لا اصليا وهو خلاف الاجماع للاجماع على عدم خلو
الواقعة عن الحكم الذاتي المتأصل فان قلنا الوجوب عرضي والاباحة ذاتي فلا منافاة قلت فيما نحن فيه ان الوجوب عرضي والحرمة ذاتي او عرضي بالنسبة الى
طبيعة اخرى وثالثا بان الطبيعة من حيث هي اما ان تكون متصفة بالحسن التام المقتضي للوجوب ام لا وعلى الاول فلا يصح القول بكون الامر بالطبيعة
مقيدا بما قيد به الامر المقدمي وعلى الثاني فلا معنى لفرض كون المتعلق هو الطبيعة لا بشرط شيء لكون المتعلق ح هي مقيدا وهو فرد منها لا نفسها ورابعا
كون وجوب الامر المقدمي مخصصا بغير الحرام لا يستلزم نفي الحكم الوضعي عنها اعني عدم تحقق الطبيعة بتحقق المقدمة لا بقاء الحكم الوضعي مستقلا بدون
التكليفي ولا زم له وبعد ارتفاع الثاني يرتفع الاول لانا نقول ارتفاع الوجوب الشرعي من دلالة لفظ الامر عليه لا يستلزم ارتفاع جهة المقدمية
العقلية اعني اللابدية بل هو قهري لا يرتفع وتحققها موجب لتحقق ذيها اعني الطبيعة من حيث هي الثاني ان الامر بالطبيعة امر بمقدمة شرعية
القول بجواز الاجتماع وشموله للمحرم مستلزم لجواز الفعل والعدم وهو تناقض مستلزم لنقض الغرض وعدم امكان الامتثال وعدم امكان حصول
الاطاعة في المحرم كما مر فيختص بغيره ومعه يكون الامر بالطبيعة مخصصا بغير المحرم ومقيدا به فلو اتى به في الفرد المحرم لم يكن صحيحا وهو المطلوب
والجواب عنه اولا بالنقض والحل بما ذكرنا سابقا وثانيا بالنقض والحل بما ذكرنا هنا الثالث ان حسن الطبيعة منتزع من افرادها وهو موقوف
على حسن افرادها وهو في الفرد المحرم منفي ولا تكون الطبيعة بالنسبة اليه حسنا ولا مأمورا فلو اتى بها فيه لم يكن صحيحا والجواب عنه اولا بالنقض
بما ذكرنا سابقا وثانيا بالحل وهو ان حسن الطبيعة لم يكن منتزعا من خصوصية افرادها بل القدر المشترك متصف بالحسن في ضمن افرادها والا
كيف ينتزع الحسن المقتضي للوجوب من الفرد المباح او المكروه او المستحب وحسن المفهوم الكلي العقلي منتزع من حسن الطبيعة الموجودة في ضمن الافراد
مع قطع النظر عن الخصوصيات لا عن نفس الخصوصيات الرابع سلمنا كون الطبيعة متصفة بالحسن مستقلا لكن بعد تركيبه مع الفرد تتحقق الحالة
الثالثة كسائر المركبات وهو امر وحداني اما ان تكون حسنا ومأمورا به او قبيحا ومنهيا عنه والجواب عنه اولا النقض بما ذكرنا سابقا وثانيا بالحل
وهو ان تركيب الكلي مع الفرد لا يكون من قبيل سائر المركبات والا يلزم عدم جواز حمل الكلي الذي هو جزء للفرد على الفرد كما لا يجوز حمل الدبس على
السكنجبين بل المفاد انهما موجودان بوجود واحد مع بقاء الحقيقة وعدم ارتفاع الاثنينية في الحقيقة فلا يكون امرا وحدانيا الخامس سلمنا كون
الطبيعة متصفة بالحسن مستقلا والخصوصية متصفة بالقبح مستقلا لكن بعد كونهما موجودين بوجود واحد اما ان يكون الحسن ارجح او القبح ارجح

والتالي بأسرها باطل

او يستاويان

اويتساويان وعلى الاول يجب على الشارع ترجيح الحسن ويلزم الامر فقط وعلى الثاني يجب عليه ترجيح القبح ويلزم النهي فقط وعلى الثالث يجب عليه الحكم بالتخيير
والجواب عنه ان ما ذكره حق لو كان الغرض منحصرا في بطلان التكليف بما لا يطاق واما مع عدم الانحصار كما في المقام فلا منع عقلا في الحكم بكل من الموضوعين على مقتضى صفته ولا شرعا هذا هو الكلام في الوصف المفارق مع كون النسبة بين الامر والنهي عموما من وجه وبما ذكرنا ظهر ان الحق هو الجواز مطلقا لما ذكرنا من وقوعه في العرف وجوازه التصريح به عقلا وما ذكره في الحل من كون المتعلق نفس الطبيعة سلمنا كون المتعلق هو الفرد لكن الكون على فرض الجزئية محبوب عرضا ولا ينافي المبغوضية الذاتية او العرضية من جهة الغصب سلمنا عدم الدليل على الجواز لكن لم يكن دليل على الامتناع واطلاق اللفظين يقتضي الجواز ويجب اتباعه حتى يثبت التقييد **المقام الثاني** في الوصف المفارق مع كون النسبة بين الامر والنهي عموما مطلقا كقوله صل ولا تصل في الدار الغصبية والحق انه يحتمل اثنا احتمالات الاول كون النهي عن ايجاد الطبيعة في ضمن هذا الفرد لاجل قبح الفردية والخصوصية ذاتا والثاني كذلك لاجل قبح الطبيعة اعني الكون المطلق والثالث كذلك لاجل قبح المركب وعلى الاول يجوز ان تكون الطبيعة من حيث هي مامورا بها لاجل حسن الطبيعة من حيث هي وعلى الثاني لا يجوز والا لزم اجتماع الصفتين المتضادتين في شيء واحد وعلى الثالث ايضا يجوز لانه لا منافاة بين كون الطبيعة من حيث هي وبالذات محبوبة ومن حيث الجزئية وتركيبه مع الخصوصيات الفردية وبالعرض مبغوضة والظاهر من هذا التركيب هو القسم الاول وكيف كان نقول انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل لوقوعه في الشرع كقوله صل ولا تصل في الحمام فنقول المنهي عنه بالنهي التنزيهي اما ان يكون هو ايجاد نفس الطبيعة في الخصوصية لاجل منقصة الفردية او لاجل منقصة المركب وعلى الثاني لا يجوز الحكم بالصحة والكراهة للزوم التناقض بقي الاول والثالث وهو المطلوب ونقول مثله في المقام وقال بعض ان المامور به هو الطبيعة او الفرد فبناء على عدم كون الكون من جملة المشخصات يكون المنهي عنه هو الصلوة المقيدة بهذا الكون والمامور به هو الصلوة مع قطع النظر عن الكون وعلى فرض كونه من جملة المشخصات يكون المامور به هو الصلوة مع الكون المقيد بعدم رضاء المالك وعلى الفرض لا ضير في الاجتماع لاختلاف المتعلقين وفيه ان المنهي عنه هو ايجاد المقيد في ضمن هذا القيد وهو اما ان يكون لاجل قبح القيدية او لاجل قبح نفس المقيد او لاجل قبح المركب وعلى الثاني لا يجوز لما مر وعلى الاول والثالث يجوز فلا وجه للقول بالجواز مطلقا فتدبر **المقام الثالث** في الوصف اللازم ويقال له الوصف الداخل كالجهر في القراءة والارتماس في الغسل والظاهر كون المراد منه هو الوصف الداخل في حقيقة الشيء واتصافه به على وجه الحقيقة وبالحيثية التقييدية لانه يصح ان يقال الغسل ارتماسي وقراءة جهرية ولا يصح ان يقال غسل غصبي او قراءة غصبية وبعبارة اخرى ما كان مقوما قال بعض الحق عدم الجواز سواء كانت النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموما من وجه كقوله اغسل ولا ترتمس او مطلقا كقوله في الثاني لا تغتسل مرتمسا ووجه عدم الجواز انه بعد كون النهي كاشفا عن قبح التركيب وقبح الفصل فاما ان يكون المحبوب نفس هذا الفصل فيلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفتين المتضادتين او يكون نفس الطبيعة الجنسية فهو ايضا باطل لعدم وجودها بدون الفصل وكذا عدم حسنها او يكون هو الجنس الموجود في ضمن الفصل الاخر فلا ربط له بهذا الفصل وفيه انه يصح فيما كان الامر متعلقا بالغسل الارتماسي وهو خلاف الفرض لان الفرض انه تعلق بالغسل من حيث هو وفصله هو اللابشرطية وان كان موجودا في شرط من الارتماس او الترتيب فح لا تغتسل مرتمسا اما ان يكون لاجل قبح الارتماس او لاجل قبح طبيعة الغسل او لاجل قبح التركيب وعلى الثاني لا يجوز الاجتماع بخلاف الاول والثالث فانه يجوز كما مر في الوصف المفارق واما سائر اقسام المنهي عنه لجزئه او لشرطه باقسامه فسيجيء ذكره في المبحث الاتي والحق جواز الاجتماع فيه عقلا لما مضى من جواز كون الشيء من حيث الذات مبغوضا ومن حيث الجزئية وبالعرض محبوبا وان كان تعبديا كالركوع مثلا الا المنهي عنه لنفسه هو كون الطبيعة من حيث هي منهيا عنها وحينئذ الامر لو جاز تعلقه بها من حيث هي فالنهي اما ان يكون متعلقا بنفس هذه الطبيعة او بفرد ها او بطبيعة اخرى وعلى الاول لزم اجتماع الامرين واتصاف الطبيعة الواحدة بالصفتين المتضادتين وعلى الثاني يلزم الاول لان النهي عن الطبيعة نهي عن جميع الافراد فلو تعلق الامر ببعض منها يلزم ما ذكرنا بل يلزم الثاني ايضا لو قلنا بان النهي عن الطبيعة نهيا عن جميع افراده استقلالا كما هو الظاهر واما على الثالث فلا ربط له بهذه الطبيعة **المقام الرابع** في اجتماع الامر والنهي في شيء واحد مع اختصاص ايجاد الامر بالفرد المنهي عنه مع كون السبب نفس المكلف بسوء عمله كمن دخل الدار الغصبية عمدا فلا خلاف ولا شبهة في كونه مامورا بالخروج لكونه اقل القبيحين من البقاء والخروج لا لان الخروج من حيث هو محبوب لانه غصب وقبيح بل لانه يوجب الخروج عن الغصب والخلاف في ان الخروج منهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما كما نسب الى ابي هاشم وظاهر الفقهاء او لا يكون منهيا عنه ولا عاصيا بالخروج بل امر فقط كما نسب الى الحاجبي او عاص لكن لم يتعلق به النهي كما نسب الى الامام فخر الرازي والحق انه من مسئلة الامتناع بالاختيار وفيه اقوال ثلثة فقيل بانه مناف للاختيار فحكم بعدم النهي والمعصية كالحاجبي ومنهم من قال بانه لا ينافي الاختيار عقلا فيكون مامورا ومنهيا كما نسب الى ابي هاشم وظاهر الفقهاء وقيل بانه لا ينافي من حيث العقاب المترتب على ترك المقدمة في زمان الاختيار اعني حين الدخول عمدا مع قدرته على تركه فهو عاص من هذه الجهة كما يقول الامام الرازي لا لاقتضاء كما قال المحقق القمي ره وينافي خطاب النهي للزوم اللغوية لان ثمرة التكليف هو الثواب على الفعل واستحقاق العقاب على الترك والاول منتف هنا لفرض عدم امكان الامتثالين واما الثاني اعني استحقاق العقاب فلتحققه بارتكاب المقدمة عمدا كما حققناه في مقدمة الواجب ومثلها الدخول في الصلوة في الدار الغصبي عمدا فهل يكون مامورا بالاتمام وعدم الخروج والخروج والابطال او بهما معا وهو كالاول في وجوب الخروج في سعة الوقت لان الاتمام حق الله والخروج حق الناس والثاني مقدم ولكونه اقل القبيحين واما في ضيق الوقت فيصلي خروجا ان امكن الجمع وفيه تفصيل قال بعض وهل يترتب العقاب على الخروج في الاول وقطع الصلوة في الثالث ام لا قال بعض في الاول بالثاني وبالثاني في الاول والحق عدم الفرق مع الندامة والتوبة هو الثاني لبناء العرف على عدم المذمة معها ومع عدمها هو الاول لبناء العرف على المذمة من غير فرق **اصل** في النهي في العبادات والمعاملات اختلفوا

والمنهي عنه هو الصلوة مع كونه

في دلالته على الفساد على اقوال لتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تشخيص العبادة والمعاملة ماهية ومصداقا اما الاول فالعبادة
تطلق على معنيين الاول ما اعدت للعبادة كالصلوة وامثالها واطلاقها بهذا المعنى كثير منها في الحقيقة الشرعية من ان استعمال الفاظ العبادات في المعاني
المستحدثة هل يكون من باب الحقيقة او المجاز وقيل بالاول في العبادات وبالثاني في المعاملات ومنها في النهي من انه هل يدل على الفساد ام لا وقيل بالاول في
العبادات وبالثاني في المعاملات والمعاملة ح ما لم يكن كذلك الثاني ما يشترط في ترتب الثواب عليه قصد التقرب فهو من هذه الجهة عبادة سواء كانت
الجهة منحصرة بذلك كالصلوة وامثالها ام لا كالمعاملة بقصد الواجب والمستحب كالبيع والاجارة وامثالهما لتحصيل القوت الواجب والمستحب كقصد التوسعة
او الزيارة او ضيافة المؤمنين وامثالها ومنها النكاح كما يقال النكاح عبادة فان له جهة عبادية وهي كونه مامورا به بالامر الاستحبابي وترتب الثواب عليه
من هذه الجهة موقوف على قصد التقرب وجهة معاملية اعني كونه منشاء لحلية البضع وترتب هذا الاثر عليه لا يشترط قصد التقرب فيه والمعاملة ح
ما لا يشترط في ترتب اثره قصد التقرب سواء لم يتوقف على القصد كغسل الثوب او يتوقف على قصدها الفعل الذي يفعل كالعقود والايقاعات سواء
كانت الجهة منحصرة في ذلك كالمعاملات الزائد على قدر الواجب والمستحب كالتاجر المثلي الذي لا يحتاج الى قوته وقوت عياله ولا الى التوسعة ولا يقصد
الخير من الزيارة والضيافة وبناء المسجد وامثالها بل يفعل من البيع والاجارة وامثالهما بمحض زيادة المال ولم تكن منحصرة كما مر في النكاح والعبادة بالمعنى الاول
لا تتحمل جهة العبادية في المعاملة بقصد الواجب والمستحب لان هذه الذوات لم تعد للعبادة بل اعدت لترتب اثار المعاملية بخلاف الثاني فالاول اخص من
الثاني والمعاملة بالعكس والحق انها موضوعة للجامع اما عدم المجانية في مثل النكاح من الجهة العبادية فلعدم صحة السلب من هذه الجهة فان من اتى النكاح
بقصد انه محبوب الشارع ومامور به لا يصح سلب اتيانه العبادة عنه لا يقال يصح ان يقال ان النكاح ليس بعبادة لانا نقول موضوع العبادة فيه ليس نفس النكاح
بل مع الجهة المذكورة ولا ريب في عدم صحة سلبها عنه وهو مقدم على تبادر المعنى الاول من لفظها وللاصل فانها في اللغة عبارة عن العبودية والخضوع وهو
اعم من الاول وهل يكون حقيقة فيهما على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي الحق الثاني للاصل والجامع موجود وهو ما اى الجهة التي يتوقف ترتب الثواب
عليه على قصد التقرب جهة سواء كانت منحصرة بها ام لا وعلى الثاني سواء كانت ارتباطية كالوضوء اولا كالنكاح وسواء كان امرا او نهيا اولا بل كان محبوبا
فعله ولم يامر لاجل المانع كصوم يوم عاشورا او تركه ولم ينه عنه كذلك وما ذكرنا وضعا اعم من الصحيحة والفاسدة وهي الماهية التي يصدق في العرف انها عبادة
وان كان ترتب الثواب عليها موقوفا لاجتماعها ما ثبت تقييدها به جزء او شرطا وامثالهما والمعاملة ح خلافها وح النسبة بينهما عموم من وجه
لافتراق العبادة فيما اعدت للعبادة وافتراق المعاملة في المعاملات الزائدة على القدر الواجب والمستحب واجتماعهما فيها بقصد الواجب والمستحب واما
الثاني اعني تشخيص المصداق فنقول ان المامور به قد يعلم انه كان عبادة صرفة بمعنى انه امر لاجل الانقياد والاطاعة كالصلوة وامثالها وقد يعلم انه كان
معاملة صرفة بمعنى انه امر لاجل ما ذكر بل لاجل ترتب الاثر وحصول الغرض عند حصوله سواء توقف على القصد ام لا كما مر وسواء كان الغير والغرض مامورا
ام لا كالنكاح المكروه يعلم وقد انه كان عبادة ومعاملة معا مستقلا بمعنى ان فيه جهتان استقلاليتان كالنكاح واداء الدين وقد يعلم كذلك لكن
ارتباطيا اعني كون جهة التوصل موقوفة على حصول جهة التعبد كالوضوء وقد يكون محل الشك وفي صورة الشك هل يكون الاصل في الاوامر العبادة
فيلحق المشكوك بها ويشترط فيه ما يشترط فيها من النية والمباشرة النفسية وكون ايجادها على وجه الاباحة لا الحرام كاتيان الصلوة في المكان الغصبي
او في الحرير او في اجزاء ما لا يؤكل لحمه بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي او المعاملة فلا يشترط فيه ما ذكرنا حتى يرد الدليل على الاشتراط والكلام في
هذا الاصل يقع من جهات ثلثة الاولى في الاصل الفقاهتي والاعتباري الثانية في الاصل اللفظي بمعنى ظاهر المستفاد من الامر الثالثة في القاعدة
الناشية من الدليل الشرعي اما الاولى فالحق ان الاصل الاعتباري يقتضي الحاقه بالعبادات بمعنى كون سقوط الامر موقوفا على ما يشترط فيها من النية
وامثالها وذلك لان التكليف يقيني ومعها يحصل القطع بالامتثال وبدونها او احدها يحصل الشك في الامتثال لقاعدة الاحتياط والاستصحاب
يقتضي الحكم بالشرطية مط سواء لم يعلم الغرض من الامر اصلا مع الشك في كونه عبادة صرفة او معاملة كذلك او علم الغرض من الامر وكانت المصلحة معلومة
مع الشك في ان حصول هذه المصلحة هل يكون مشروطا بما مر ام لا وسواء علم بكونه واجبا نفسيا او مقدميا او مشكوكا نعم في الثاني يجري قاعدة الاحتياط
والاستصحاب في جانب ذي المقدمة ايض ومقتضى ذلك لو علم بكونه مامورا به او علم جهة التعبدية والتوصلية مع الشك في الارتباطية والاستقلالية
فيحكم بالاول لما ذكر ولاصالة البرائة لان على الاول يكون الواجب شيئا واحدا وعلى الثاني يكون شيئان والاصل برائة الذمة من الزايد ثم قد يعلم جهة التعبد
والشك يحصل في جهة التوصل فهل يحكم بكونه توصليا ايض ام لا والحق ان فيما يحتمل ان يكون هذا توصليا لو كان مامورا به فيحكم بالتوصلية ايضا
لاستصحاب ذي المقدمة وقاعدة الاحتياط وذلك كما في وجوب رد السلام في الصلوة نعلم كونه واجبا تعبديا نفسيا ويحصل الشك في التوصلية للصلوة
التي هي مامور بها اعني هل يكون تركه موجبا لفساد الصلوة كما يوجب العقاب ام لا فيرجع الشك الى ان الصلوة بدونه صحيح ام لا مقتضى القاعدة
هو الحكم بالاشتراط ثم لو حصل الشك في كون جهة التوصل عباديا بمعنى كون صحة الصلوة موقوفة على رد السلام مع قصد التقرب والمباشرة النفسية
فيه او لا بل معاملي لا يتوقف عليها الاصل هو الاول للقاعدتين واما الثانية اعني الخطاب اللفظي المتعلق بالمكلف كقوله توضاء للصلوة وحصل
الشك في كونه مشروطا بالنية والمباشرة النفسية ام لا فهو انه يقتضي اشتراط مباشرة من تعلق به الخطاب لكون الخطاب ظاهرا في طلبه ممن تعلق به
الخطاب سواء حصل من الغير ام لا ولانه لو حصل من الغير لم يكن كافيا وهو معنى اشتراط المباشرة سواء كان من باب الوضع العام والموضوع له
العام والخاص في استعماله وعدم ارادة مباشرته وكون المقصود حصول الفعل مط ولو من الغير مجاز لان مرجع الى انه مطلوب منه ان لم يحصل من
الغير هو مشروط واستعمال الامر فيه مجاز وهو من هذه الجهة يقتضي كونه عباديا واما من جهة اشتراط النية فيقتضي الاطلاق نفيها بل نفي

العقد

لتقدمه مط كيف بالتقرب لان مقتضاه طلب ايجاد نفس الطبيعة من حيث هي سواء كان مع القصد ام لا وذلك لاصالة الاشتراك المعنوي
ولعدم صحة السلب عنه ولانه لو صدر منه الفعل في حال النوم او الغفلة لا يصح ان يقال لم يصدر منه ولم يوجد بل يقال اوجد في حال النوم وصدر منه كذا لكن
لما كان ظاهر الخطاب الاختيار وكذا التكليف موقوفا على الاختيار سيما مع ملاحظة قوله تعالى اطيعوا الله الخ فيخرج منه الاتفاقيات والاضطراريات
لعدم كونها اختيارية ولا اطاعة واما الاختيار فلا يستلزم ايجاد الفعل من المختار مع عدم قصد ايجاده الا ان يصير عنوان الامر به وكان المقصود حصوله
كيف اتفق كازالة النجاسة وهو مجاز موقوف على القرينة وما قلنا انما هو في القصد المطلق وكلامنا في نية التقرب لا ريب في عدم دخولها في المامور
به لغة وعرفا وفي كونه لا اطلاق نافيا لها لانه يقتضي ايجاد المامور به مط سواء كان معها او بدونها وهو معنى عدم الاشتراط وهو من هذه الجهة يقتضي
كونه معامليا ففي الجهة الاولى موافق للاصل الاعتباري ومن الجهة الثانية مخالف له ومقدم عليه هذا اذا كان المورد مما يجوز القول باشتراط الاولى
دون الثانية واما مع العدم بان كل من قال باشتراط المباشرة قال باشتراط نية القربة وكل من قال بعدم اشتراط الثاني قال بعدم اشتراط الاول فيحصل
التعارض بين الظاهرين المستفادين من الخطاب بواسطة الاجماع المركب فلا بد من الحكم بارتفاع احد الظاهرين والثاني اولى لاعتضاده بالاصل الاعتباري
ولكون صرفه صرفا بتقييد بخلاف الاول فانه مجاز والاول اولى ولازمه الحكم ببقاء ظهور الاول او في الثاني لازمه الحكم ببقاء ظهور الاول المستلزم لاشتراط
المباشرة والتقييد في الظهور الثاني بكون الطبيعة مطلوبة مع النية وهو ح يقتضي كونه عباديا من جهة اشتراط المباشرة واشتراط النية هذا اذا كان
الامر نفسيا او مقدميا سواء كان الدليل الدال على ذي المقدمة لفظا مط كصل او لبيا كالاجماع اما الاول فلان توضا ح يقتضي المباشرة وثبت التقرب
بالاجماع المركب واطلاق صل يقتضي عدم اشتراط الصلوة بالوضوء والنية فيه والمباشرة النفسية فيه وتقييدها بالاول اعني الوضوء قد ثبت فبقي بالنسبة
الى الاخيرين مقتضيا لعدم الاشتراط والاطلاق لو نوى يقتضي اشتراطهما كما مر وح يحصل التعارض بين الاطلاقين والاطلاق في جانب المقدمة ارجح لكونه
اقل المورد ولاعتضاده بالاصل الاعتباري ح معه يجب التقييد في الاطلاق في جانب ذي المقدمة بكونه مطلوبا مع المقدمة اعني الوضوء مع النية و
المباشرة فيه واما الثاني اعني فيما كان الدليل في ذي المقدمة لبيا كالاجماع على وجوب الصلوة واشتراطه بالوضوء فاصل الاشتغال والاستصحاب
اقتضيا اشتراط الصلوة بالوضوء مع المباشرة ونية التقرب واطلاق توضا ايض يقتضي المباشرة وبالاجماع المركب يثبت نية القربة فيتوافقان ولا تعارض
واما اذا كان الدليل الدال على المقدمة لبيا وفي جانب ذي المقدمة لفظا مط فالاطلاق في الثاني يقتضي عدم الاشتراط وفي الاول لم يكن لفظ مطلق
يقتضي الاشتراط وان كان الاصل الاعتباري يقتضيه لكن اطلاق اللفظ مقدم لكونه اجتهاديا وح يلحق بالمقدمات المعاملية من جهة عدم اشتراط
الامرين كالستر وغسل الثوب والبدن واما اذا كان الدليل الدال عليهما لبيا فيقتضي الاصل الاعتباري من الاحتياط والاستصحاب في جانب المقدمة
وذي المقدمة الاشتراط وسليم عن المعارض لعدم اطلاق يقتضي نفيه هذا اذا كان نفسيته او وجوب مقدميته معلومة واما اذا كانت مشكوكة فلا بد
اولا من تشخيص كون الاصل مقتضيا للاول او الثاني حتى تظهر جهة العبادية او المعاملية من السابق والحق ان الاصل الاعتباري يقتضي كونه مقدميا ان
كان ما يحتمل مقدميته هذا له مامورا به وهو استقصى تكليف ذي المقدمة وقاعدة الاحتياط فيها الا ان اتيانه مع الاتيان لهذا المشكوك يوجب القطع
بالامتثال وارتفاع التكليف واما اتيانها بدونه فمشكوك الامتثال فيجب اتيان المشكوك بالقاعدتين وهو معنى المقدمية هذا اذا كان الدليل الدال
على وجوب هذا المشكوك وما يحتمل مقدميته هذا له لبيا كالاجماع لا اطلاق لفظا واما اذا كان لفظا مط فيه كتوضا او فيما يحتمل مقدميته هذا له كقوله
صل او في الامرين كتوضا وصل فيقتضي كل منهما النفسية اما الاول فلظهور الامر في كونه مطلوبا بنفسه واما الثاني فلظهوره في عدم اشتراطه بالوضوء
واما الثالث فلتوافق الاطلاقين فالاول حمله على الوجوب لغيره مجاز والثاني حمله على المقدمي الداخل من الجزء والشرط وهكذا مستلزم لتقييد امر
صل به واطلاقهما و الثالث مستلزم للمجاز والتقييد معا والاطلاقان نافيان لهما هذا بمقتضى الوضع اللغوي اما بحسب العرف فالحق كون بنائهم في الامر
من حيث هو على وجوب المباشرة بحيث لو ترك واتى غيره يكون مذموما عندهم فهو من هذه الجهة موافق للوضع اللغوي واصالة الاتحاد يقتضي ذلك
الا ان الغالب في الاوامر العرفية كون المقصود حصوله ولو من غير من له الخطاب لسقوط الامر عندهم ان حصل من غيره وكالة عنه فلا تكون المباشرة واجبا شرطيا
موجبا للفساد عندهم وامانية القربة فالامتثال غير موقوف عليها عرفا بل يحصل بايجاد المامور به باجزائه وشرائطه وان لم يقصد القربة فيه ولو تنزلنا
وسلمنا توقف الامتثال بمعنى الاطاعة موقوفة على ايجاد الشيء على الوجه الذي صدر كما سيجيء مباحا فمباحا ومعاملة فمعاملة وعبادة فعبادة ولو تنزلنا
وقلنا بوجوب قصد القربة والاطاعة فيه لكن لا يكون على وجه الشرطية وكون تركه موجبا للفساد وعدم سقوط الامر به لان الغالب في العرفيات سقوطه
ولو مع المعصية واما الثالثة اعني الاصل بمعنى القاعدة الشرعية مضافا الى ما ذكرنا فقال بعض بوجودها على كون الاصل في الاوامر العبادية وشرط القربة
فيه وتمسكوا لها بوجوه الاول قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول الخ وجه الاستدلال ان الاطاعة في العرف هو اتيان المامور به على وجه العبودية وليس
معناها الا كون الاتيان مع قصد القربة وفيه اولا ان الاطاعة عرفا هو الاقدام على طلبات الصادر من المولى على الوجه الذي صدر معامليا في المعاملات
من دون اشتراط النية فلو اتى بالمعاملات من دون نية القربة لاجل عدم وجوبها فيها من جانب المولى لا اشتراطه بعد في العرف مطيعا وعباديا في العبادات
استحبابا في المستحبات ووجوبا في الواجبات وح الاستدلال بالاية على اثبات شرطية النية مستلزم للدور لان الاستدلال بها على اشتراط النية في الاوامر
المشتبهة موقوف على صدق الاطاعة وهو موقوف على العلم بكيفية صدور الاوامر من اشتراط النية والعدم واثبات الاشتراط موقوف على الاية وهو دور
وثانيا بان الظاهر من الامر اعني اطيعوا هو الوجوب النفسي ويكون مقتضاه انه يجب نفس الاطاعة والنية في اوامر الله تعالى ولازمه العقاب على الترك لا فساد
المامور به وثالثا بانه لو لم يكن ظاهرا فيما ذكرنا لم يكن ظاهرا في الوجوب بالشرط وح يكون مجملا ولا يصح الاستدلال الثاني قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله

مخلصين له الدين وجه الاستدلال انها دلت على انحصار الداعي لصدور كل امر من الاوامر بالعبادة على وجه الاخلاص لو اتى بالمامور به لا على ما ذكر لا يسقط
الامر لعدم تحقق غايته وهو معنى اشتراط النية وكون الاصل في الاوامر العبادة واورد عليه بايرادات الاول ان ضمير الجمع راجع الى اهل الكتاب لا ملازمة بين
حكمهم وحكمنا وفيه اولا انه اذا ثبت في حقهم قبل شريعتنا يثبت في حقهم في شريعتنا بالاستصحاب حتى يثبت النسخ وفي حقنا بعدم القول بالفصل وبالاشتراك
وثانيا بان ذيل الاية وذلك دين القيمة ظاهر في عدم نسخ هذا الحكم لان القيم هو المحكم والمتبادر منه هو عدم الزوال الثاني ان الاستدلال بها موقوف
على استفادة العموم من الاية بالنسبة الى الاوامر وهو اما ان يكون من حذف المتعلق وهو ممنوع لجواز العهد وهو الاوامر المذكورة في الذيل كالصلوة وغيرها
او يكون من النفي وهو ايضا ممنوع لكون عمومه تابعا لعموم متعلقه وفيه ان الحمل على العهد موقوف على القرينة ومجرد الذكر لا يصلح للعهدية مع انه اذا
ثبت اشتراط النية في الاوامر المعهودة يثبت غيرها بالاجماع المركب لان المانع كالسيد المرتضى ره الظاهر انه يمنعه في الصلوة ايضا الثالث انه يتم في الاوامر
الالزامية النفسية لا المستحبات ولا المقدميات لكون الامر حقيقة فيها فيحمل عليها وفيه انه يتم في المستحبات والواجبات المقدمية بالاجماع المركب الرابع ان
الحمل على العموم مستلزم لتخصيص النصف او الاكثر للزوم اخراج الاوامر المعاملية وفيه ان اكثر المعاملات لا يكون من باب الامر بل يكون من باب الارشاد
كقوله تعالى احل الله البيع وامثاله فلا تكون الاية شاملة له حتى يحتاج الى الخروج الخامس انها منافية لمذهب الامامية من كون الاحكام تابعة للصفات
وكونها داعية لانها تدل على انحصار الداعي للتعبد على وجه الاخلاص وهو بالنسبة الى الاشياء مشترك الورود لا يصير سببا لتميز الاحكام وترجيح
بعضها على بعض وفيه اولا ان الظاهر كون المقام في مقام حصر الدواعي المختارة الراجعة الى العبد والصفات دواعي قهرية وثانيا بانه يجب تخصيصها
ولا يكون مضرا بمحل الاستدلال السادس ان الظاهر منها هو الاوامر العبادية لا مطلقا ومعه لا يثبت التعبد في الاوامر المشكوكة وفيه انها عامة حملها على ما
ذكره مجاز السابع انها معارضة بالاطلاقات الدالة على نفي اشتراط النية فيما يمكن القول باشتراط المباشرة دون النية والنسبة بينهما عموم من وجه
من جهتين الاولى ان الاطلاق كصل ينفي اشتراطها بالنية وغيرها والاية يثبت اشتراط النية في الصلوة وغيرها ومادة الجمع هو اشتراط النية في الصلوة
الثانية ان الاطلاق يقتضي صحة الصلوة مع النية وبدونها والاية تدل على فساد الصلوة وغيرها بدون النية ومادة الجمع هو الصلوة بدون النية حيث
ان الاطلاق تدل على صحتها والاية تدل على فسادها ولم يكن ترجيح في البين ومعه يسقط الاستدلال بالاية وفيه ان الترجيح مع الاية من وجوه الاول
كونها عاما والتقييد في الاطلاق ارجح من التخصيص في العموم الثاني ان الاية كما تكون معارضة لهذا الاطلاق تكون معارضة لساير الاطلاقات ايضا
وح اما ان يرتكب التقييد في الاطلاقات حتى يثبت التخصيص او العكس او التفصيل والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم تخصيص الاكثر في الاية وعلى
الثالث يلزم التحكم ايضا الثالث اعتضاد الاية بالشهرة والاجماعات المنقولة على اشتراط النية في الاوامر سلمنا عدم الترجيح يكون الاصل الاعتباري مع
الاصل اللفظي في صورة الملازمة بين اشتراط النية والمباشرة سليما عن المعارض بل لو فرض عدم تمامية الاية تكون الاطلاقات معارضة بالشهرة
والاجماعات المنقولة والترجيح مع الثاني وعلى فرض عدم الترجيح يكون الاصل سليما عن المعارض وبه يثبت كون الاصل في الاوامر هو التعبدية الثالث
الاخبار منها قوله لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وجه الاستدلال ان العمل لم يكن له حقيقة شرعية بل باق على معناه اللغوي والعرفي والمتبادر
من النية هو قصد التقرب بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فيها او كونها فردا ظاهرا من المعنى اللغوي والعرفي وح الحمل على الحقيقة كذب لتحققه فيها
بل بدون القصد المطلق واقرب المجازات هو الصحة لكون الحمل عليه نفيا للصحة والكمال بخلاف الحمل على الثاني فانه مستلزم لنفي الكمال فقط ولا ذكر
اقرب الى الحقيقة التي هي مستلزمة لنفي الوجود والصحة والكمال فيجب الحمل عليه بل ادعى بعض كون النفي حقيقة عرفية فيه وفيه انه اقربية اعتبارية
لا اعتبار به والمناط هو الاقربية العرفية اعني الانسباق الى الذهن فلا بعد تعذر الحقيقة وهي هنا مع نفي الكمال او الاجر والثواب لشيوعه في العرف كما يقال
لا بطيخ الا بطيخ فلان ولا مدرس الا فلان ولا مولاي الا فلان ولا طعام الا فلان ولا سلطان الا فلان وهكذا فاقربيته فيه لا ريب فيه سيما مع ملاحظة
قوله لكل امرئ ما نوى لظهوره في كون مفاد الكل واحدا وادعاء الحقيقة العرفية فيه اظهر سلمنا عدم اقربيته لكن الحمل على نفي الصحة مستلزم للمجاز الاخر
اما من تخصيص الاكثر او النصف من خروج المعاملات او حمل العمل على العبادات او حمل النية على القصد المطلق بناء على كون العقود تابعة للقصود
بخلاف حمله على ما ذكرنا فهو اولى سلمنا عدم اولويته لكن لم يكن الامر بالعكس فيجمل ويسقط الاستدلال المقام الثاني في الصحة والفساد ويقع
الكلام فيه في امور الاول في بيان معناها عند المتكلمين والفقهاء اعلم ان الصحة عند المتكلمين عبارة عن موافقة الامر وعند الفقهاء عبارة عما اسقط
القضاء والمراد به التدارك وان كان اداء والاول يحتمل امورا بعضها موافقة الامر الظاهري المعتقد او الواقعي او هما معا او في الجملة والثاني
ايضا يحتمل امورا بعضها مسقط القضاء والتدارك من الامر الواقعي او الظاهري او هما معا او في الجملة والحق في الاول هو الاول سواء كان هو الواقع
كما هو مذهب المصوبة او لا كما هو مذهب المخطئة وعلى الثاني سواء كان موافقا للامر الواقعي ام مخالفا له مع القول بكونه
مسقطا عن الاتيان ثانيا كما على مذهب من قال بكون اتيان المامور به على الوجه الظاهري مجزيا عن الواقع ام لا وفي الثاني هو الاول لانه يسقط التدارك
ثانيا اما لاجل كون المعتقد هو الواقع كما على مذهب التصويب شيئان كما على التخطئة لكن كان الاسقاط لاجل الاعتقاد بكون المعتقد مطابقا
للواقع كما في صورة عدم كشف الخلل او كشف المطابقة او لاجل كون المعتقد قائما مقام الواقع كما في صورة كشف المخالفة مع القول بكون اتيان
المامور به على الوجه الظاهري مجزيا عن الواقع او لاجل محض الامر الواقعي دون المعتقد الصحيح كالجاهل المطابق عمله للواقع فيحكم بالسقوط بناء على عدم اشتراط
العلم بالوجه ونيته كما هو الحق ويكون صحيحا عند الفقهاء دون المتكلمين فالنسبة بين المذهبين عموم من وجه لافتراقها بالمعنى عند الفقهاء في
موافقة الامر الواقعي دون الظاهري كالجاهل الذي ذكرنا فانه صحيح عند الفقهاء دون المتكلمين وافتراقها بالمعنى عند المتكلمين بعد كشف الخطاء

مع القول

مع القول بعدم الاجزاء فانه صحيح عند المتكلمين دون الفقهاء ومادة الجمع واضح واما الحمل على ما ذكرنا فلان الحمل على الواقعي على المذهبين والظاهري
او هما معا او في الجملة مستلزم لكون النزاع لفظيا وينافي بعض اقسام الثمرة المذكورة بين الفريقين وهو تحقق الصحة بعد كشف الخلل في الصلوة
مع استصحاب الطهارة عند المتكلمين دون الفقهاء كما سيجيء والمراد بالواقعي عند الفقهاء اعم من الواقعي الاختياري والاضطراري المسقط من التدارك
وذلك لعدم صحة سلبها عن المسقط من التدارك وذلك لعدم صحة سلبها عن المسقط مطلقا وصحة سلبها من غير المسقط مطلقا والمراد بالظاهري عند المتكلمين
اعم من الظاهري الشرعي كالصلوة مع الاعتقاد بعدم نجاسة ثوبه في اخر الوقت مع عدم كونه كذلك في الواقع والظاهري العقلي كالصلوة مع ترك الركن
سهوا لان تكليفه في حال السهو ليس الا ذلك لقبح التكليف بما لا يطاق عقلا ونقلا وذلك لاطلاق كلماتهم واما وجه التعميم عند المتكلمين فلانهم لم يكن كلهم مصوبة
ولا مخطئة مع القول بالاجزاء بعد كشف الخطاء واما وجه التعميم عند الفقهاء فلانهم لم يكن كلهم مخطئة مع القول بعدم الاجزاء وبما ذكرنا من التعميم ظهر
فساد من توهم كون لازم المتكلمين التصويب ولازم الفقهاء التخطئة وكذا فساد من توهم كون لازم المتكلمين الاجزاء ولازم الفقهاء عدمه اذا عرفت ذلك
فاعلم ان اسقاط القضاء له ثلثة احتمالات الاول ما لا يجب معه القضاء وح يكون الفساد ما يجب معه القضاء الثاني ما يكون منشأ لاسقاط القضاء
الثالث ما من شانه ان يسقط القضاء والاول فاسد لانتقاض الصحة بصلوة العيد الفاسدة في يوم العيد لانه لا يجب معه القضاء للاجماع على عدم وجوب
قضاء له فيخرج من تعريف الفساد ويدخل في تعريف الصحة والثاني ايضا فاسد لان قوله ما يكون منشأ لاسقاط القضاء اما ان يكون المراد به اسقاط
لزوم القضاء او استحبابه او هما معا او في الجملة والاول ينتقض بالنوافل المرتبة الصحيحة لانه مسقط لاستحباب القضاء لا لزومه والثاني ينتقض بالصلوة
الواجبة الصحيحة فانه مسقط للزوم لا الاستحباب والثالث ينتقض بهما معا وعلى الرابع ينتقض بصلوة العيد الصحيحة في يوم العيد لان الاسقاط موقوف على
ثبوته وليس القضاء موجودا فيه فالحق هو الاحتمال الاخير ولا بد هنا من تنبيهات الاول ان النزاع بين الفريقين ظاهر بل بملاحظة الثمرة صريح في كونه
لبيا بمعنى انفاقهم على كون الصحة هو ترتب الاثر عند حصوله وسببا اختلفوا في السبب فقال المتكلمون انه حاصل عند العمل بالمعتقد وقال الفقهاء انه حاصل
عند مطابقة العمل للامر الواقعي ويحتمل ان يكون في معنى اللفظ وقال البعض ان النزاع في المعنى بعيد عن شان المتكلمين وفيه ان تشخيص حقيقة اللفظ
يقع منهم غالبا فلا بعد وكيف كان نذكر حقيقة الحال على الفرضين الثاني ان المراد بالعبادة هنا هي الذات المعد للعبادة والمعاملة خلافه لانها
يتوقف اثره على النية حتى يشمل مثل النكاح من جهة وذلك للاجماع على عدم التدارك فيه فلا ثمرة له على المذهبين ولظهور امثلتهم الثالث المراد بالقضاء
لا يكون هو المعنى الاصطلاحي بل المراد به هو التدارك ثانيا سواء كان في الوقت او في خارج الوقت لان الفاسد قد يكون مسقطا للقضاء دون
الاعادة كالصلوة مع النجاسة ولان بعد كشف الخلل مع عدم الاجزاء يجب اتيانه ثانيا اداء وقضاء بل الاول اولى لان القضاء مستلزم لاتيان الاداء
اجماعا دون العكس الرابع ان المراد بالصحة اعم من كونه موافقا للامر او موافقا للمحبوب وذلك لعدم صحة سلبها من النوافل في الاوقات المكروهة فيما
لا يكون له بدل كالصوم في يوم عاشوراء لعدم امر فيه ولكنه محبوب لانه لا يصح سلب الصحة عند الفريقين ولا يخفى ان النزاع بينهم انما هو في العبادات
واما في المعاملات فالظاهر اتفاقهم على كونه ما يكون موافقا للامر الواقعي فمن نكح ابنته جهلا ثم انكشف لا معنى للقول بالصحة عند المتكلمين الامر الثاني
في الثمرة بين المذهبين وتظهر الثمرة مما مر في الاجزاء وجعلوا بينهما ثمرات اخرى منها من نذر اعطاء الدرهم بمن صلى صلوة صحيحة واعطاه بمن صلى صلوة مستصحب
الطهارة ثم انكشف خلافه فعلى مذهب المتكلمين تكون ذمته بريئة دون الفقهاء وفيه ان براءة الذمة على الاول ايضا مشكل لانصراف الصحة الى الفرد الشايع
وهو المطابقة للظاهر والواقع معا ومنها ان الاصل لزوم القضاء فيما انكشف الخلل على مذهب الفقهاء وخلافه على مذهب المتكلمين والحق انه متفرع
على مسئلة التخطئة والتصويب لان لازم الثاني الاجزاء حتى يرد الدليل على لزوم الاتيان ولازم الاول بالعكس الامر الثالث في اصل المطلب والحق
مع الفقهاء في كلا المقامين اما في كون معناه ذلك فللتبادر لان المتبادر من قوله فلان صلى صلوة صحيحة انه صلى ما يستجمع جميع الشرائط والاجزاء
والاركان ولصحة سلب الصحة عن الصلوة مع انتفاء شرطها او ركنه غفلة او سهوا او خطاء او جهلا مع اعتقاده بصحته او بحكم الشارع كاستصحاب
الطهارة للشك عند من يعلم عدمها في الواقع عند المصلي بعد كشف عدمها عنده ولان في المعاملات هي المطابقة للامر الواقعي كما مر فلو كان في
العبادة هي الموافقة للامر الظاهري يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع الساري في الموردين كما لا يخفى واما بطلان التصويب وحقيقة التخطئة فلما
حقق في محله واما في عدم كون اتيان المامور به على وجه الظاهري في بعض المقامات مجزيا فلما سيجيء وهل يكون استعمالها في المعنى المذكور من باب النقل
من المعنى اللغوي الى ذلك الفرد او يكون من باب استعمال الكلي في الفرد بقرينة كون الكلام من الفقهاء والحق الثاني وذلك لوجوه الاول الاصل بانه
الصحة في اللغة يعبر عنه بالفارسية درستي ولم نر ان احدهما في غير المجعولات وهو بقاء الشيء على صفاته الذاتية كما يقال العنب صحيح وثانيهما في المجعولات
وهي المطابقة للمجعول سواء كان الجاعل شارعا او المولى او الاب وغيرها كما يقال ان امر مولاه صحيحا يعني انه بنحو ما قرره واستعمالها في المقام انما
يكون من الثاني اعني المطابقة لما قرر الشارع مجعولا كان كما في مسجد ثابت للشارع اعني للهيئة المستجمعة للاركان والاجزاء والشرائط عبادة كانت او معاملة
من العقود والايقاعات او غير مجعول كالماء مطهر بقرينة كون الكلام من الفقهاء والاصل بقاء الوضع وعدم النقل الثاني عدم صحة سلب الصحة عن الفرد
الاخر في لسان الفقهاء ولا المتشرعة الثالث ان المتبادر من لفظ الصحة هو المعنى اللغوي اعني درستي وبقرينة كلام الفقهاء ينتقل الى الفرد ولو على
فرض النقل انما هو عند الفقهاء لا المتشرعة لان تبادر مطابقة الامر الواقعي وعدم صحة السلب انما هو عند الفقهاء لا المتشرعة حتى العرف لان المتبادر
عنده هو المعنى اللغوي اعني درستي تنبيه بعد ظهور الخلل هل الفساد من الاصل او من حال الظهور والحق الاول لان بعد ظهور الخلل يصح ان يقال انه كان
فاسدا ثم قبل ظهور الخلل هل يحكم بالصحة مجازا او مراعيا او لا يحكم بالصحة الحق الثاني لان صدق الصحة موقوف على الاعتقاد بحصول الموضوع له لا تحققه

في نفس الامر والمفروض حصول الاول واما كونه مراعيا فلان مع الظن مع احتمال الخلاف لا يقولون انه صحيح في الواقع بل يقولون صحيح ان لم ينكشف الخلل نعم مع القطع بالمطابقة يكون التصديق منجزا لكن ان انكشف الخلل يظهر كون التصديق والاستيمان خطاء والثمرة تظهر في النذر لو نذر اعطاء درهم لمن صلى صلوة صحيحة فلو قلنا بعدم الحكم بالصحة لا يجوز الاعطاء حتى يحصل القطع بعدم الخلل ولو قلنا الحكم منجز فيجوز الاعطاء ولا يجوز الاسترداد بعد ظهور الخلل ولو قلنا انها مراعيا فيجوز الاعطاء وبعد ظهور الخلل ان قلنا بكون اتيان المأمور به الظاهري مجزيا عن الواقع فلا يجوز الاسترداد والا فيجوز الا

الرابع في تأسيس الاصل في الصحة والفساد في صورة الشك قال بعض لا ربط له بالمسئلة لان الكلام في هذا البحث فيما كان المقتضي للصحة موجودا وبعد وجوده يكون الاصل صحته لان المقتضي لها اما اطلاق او عموم والاصل فيه العموم وعدم التقييد حتى يثبت التقييد والفساد ولو فرض جعل النزاع في الاعم من وجود المقتضي للصحة وعدمه مع فرض عدم المقتضي للصحة اصلا كان الدليل مجملا كالاجماع فالاصل هو الفساد لان عدم الدليل على الصحة يكفي الحكم بالفساد وكيف كان الكلام فيه يقع في مقامين الاول في الحكم التكليفي اعني الاباحة والتحريم فلو شك في كون الشيء عبادة او معاملة هل يكون الاصل تحريم اتيانه حتى يثبت اباحته او بالعكس يظهر من بعض العلماء التفصيل بالاول في الاول وبالثاني في الثاني مستدلا بان العبادات توقيفية موقوفة على الاذن دون المعاملات والحق ان هذا التفصيل فاسد لان المراد من الاصل ان كان هو الاصل الاولي اللفظي فالحق التحريم فيهما معا للاشتراك في التوقيفية وقبح التصرف فيه من حيث جعله عبادة من الله او معاملة منه موجبة لترتب الاثر حتى يثبت الاذن وان كان هو الاصل الثانوي اللفظي فالحق الاباحة في بعض الصور فيهما فيما كان محتمل المنفعة خالية عن امارات المفسدة لثبوت الاذن فيه شرعا وعقلا والتحريم في بعض الصور فيهما معا للتشريع توضيحه ان الشك في كل من العبادة والمعاملة قد يكون في النوع وقد يكون في الفرد اما الاول ففي العبادة كالشك في صلوة الغفيلة من انها وردت من الشارع وجوبها او لا فعلى مذهب البرائة كما هو الحق في الشبهة الوجوبية النفسية من حيث العقاب العدم على مذهب الجميع حتى الاخباريين اما ان يفعلها بقصد انه فعل من الافعال او بقصد انه واجب ظاهرا او واجب واقعا او للاحتياط لاحتمال وجوبه اما الاول فلا باس به لاصالة الاباحة والثاني تشريع لعدم وجوبه ظاهرا لاصالة البرائة وكذا الثالث لفرض عدم ثبوته في الواقع واما الرابع فحسن عقلا لاحتمال محبوبيته من دون مبغوضيته عند المولى وكلما كان كذلك فاتيانه حسن وكذا شرعا للاجماع ويظهر في قولهم الاظهر او الاقوى والحق كذا لكن الاحوط كذا واما الشك في نوع المعاملة فكالشك في بيع المعاطاة من انه موجب للانتقال ام لا ولا معنى للاحتياط فيه الا بالحكم بالانتقال ولا بعدمه وكذا البرائة لعدم وجوبه اجماعا وضرورة بل الاجماع مع فرض عدم الدليل على صحته بالرجوع الى الحالة السابقة ان كان اعني اصالة بقاء مال الكل من البايع والمشتري على ماله واتيانه بقصد انه فعل من الافعال لا باس به وبقصد انه معاملة موجبة للانتقال واقعا او ظاهرا تشريع حرام ولا احتياط فيه لعدم احتمال محبوبيته في محله حتى يتصور حسن الاحتياط فيه فالعبادة والمعاملة في الشك في النوع مشتركان في الاباحة بفرض اتيانه بقصد انه فعل من الافعال وفي التشريع والحرمة بفرض اتيانه بقصد انه عبادة او معاملة من جانب الشارع ظاهرا او واقعا نعم مفترقان في الاتيان بقصد الاحتياط لانه في العبادة جايز دون المعاملة كما عرفت وبهذا الفرق لا يصح ان يقال ان الاصل في العبادات التحريم وفي المعاملات الاباحة ولو صح لتعين القول بالعكس لان حسن الاحتياط في العبادات يوجب فعله بخلاف المعاملات واما الثاني اعني الشك في الفرد ففي العبادات كالشك في جزئية السورة في الصلوة مثلا فعلى فرض لزوم الاحتياط على فرض عدم الدليل كما هو الحق ومثلها الشك في الركنية والشرطية والمانعية يكون اتيانها مع السورة بقصد انه فعل من الافعال مباحا وبقصد انه عبادة واجبة ظاهرا لاصالة الاحتياط متعينا وبقصد انه واجب واقعا تشريعا حراما لعدم ثبوته وبقصد الاحتياط والقربة على فرض اشتراط العلم بالوجه ونيته مباحا واما على فرض البرائة يكون اتيانها مع السورة بقصد انه فعل مباحا وبقصد انه واجب ظاهرا او واقعا تشريعا حراما اما الاول فلكون اصالة البرائة نافية لوجوبها ظاهرا في الصلوة واما الثاني فلعدم ثبوته وبقصد الاحتياط حسن عقلا واجماعا كما مر ومنه يعلم اتيانها بدون السورة على فرض البرائة واما الشك في الفرد في المعاملات بعد ثبوت نوعها كالشك في شرطية القبض في المجلس في بيع الصرف فيحصل الشك في انه بدون القبض صحيح ام لا بعد العلم بصحته مع القبض فعلى فرض لزوم الاحتياط في صورة الشك في الشرطية وامثالها اما ان ياتي بالمشكوك في اصل المعاملة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون اتيانه بقصد انه فعل من الافعال من دون قصد الانتقال او بقصد انه معاملة ظاهرية او واقعية والاول مباح لاصالة البرائة من العقاب والثاني ايضا مباح ومعاملة صحيحة لاصالة الاحتياط والمفروض عدم كون ادخاله مضرا والثالث تشريع حرام لعدم ثبوت واقعه وعلى الثاني فلو كان اتيانه بقصد انه فعل من الافعال فمباح لاصالة البرائة ولو كان اتيانه بقصد انه معاملة صحيحة في الواقع او في الظاهر فتشريع اما الاول فلعدم ثبوته واما الثاني فلكون دليل الاحتياط نافيا لها في الظاهر واما على فرض اصالة البرائة فاما ان يدخل المشكوك في اصل المعاملة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون ايجاد المعاملة بقصد انه فعل من الافعال او بقصد ان ادخاله في المعاملة واجب ظاهرا او واقعا او من باب احتمال التوقف وحسن الاحتياط والاول مباح وقطعا المامور والثاني تشريع جزما لكون اصالة البرائة نافيا لوجوب ادخاله والثالث ايضا تشريع لعدم ثبوته والرابع مستحسن للاجماع على حسن الاحتياط وان كان مراده بالاصل هو الاطلاقات الخاصة كقوله اغسلوا وجوهكم واقيموا الصلوة ونحو الايات الخ فلا فرق في العبادات والمعاملات في صحة التمسك بها على فرض وجود شرطيه لنفي المشكوك فيهما لم يكن مستحدثا وفي المستحدث على مذهب الاعمي دون الصحيحي الا ان يقال بالصحيح في العبادات ونفي المستحدث في المعاملات والقول بالاعم فيهما مع القول بلزوم الاحتياط في الشك في المدخلية مع عدم الدليل فهذا التفصيل نادر ومع ذلك باطل مع انه لا يصح بهذا الفرق ان يقال ان الاصل التحريم في العبادات عند العلماء والاباحة في المعاملات فالفرق بالمراد بالاصل بما مضى باطل نعم ان كان المراد باصالة الحرمة في العبادات والاباحة في المعاملات هو العمومات فهو صحيح سواء

بالصحة

كان

كان الشك في النوع او الفرد توضيح ان في العبادات لم يرد علم يقتضي باجزاء ايجاد ماهية الشيء باي نحو شاء بقصد العبادة الا قوله ع الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وهو ليس بعمومه باقيا لانه ان كان في الواجبات فقيدت وعينت بامور مخصوصة وبكيفيات مخصوصة من حيث العدد وغيره من اليومية والايات وغيرها فحرم تغييرها بزيادة ونقصان العدم جواز خمس ركعات فصاعدا مثلا ولا ركعة واحدة لعدم جوازها وكذا حرمة اتيانها بعد حصولها مرة وكذا في المستحبات لعدم جواز صلوة المستحب كيف شاء من ركعة واحدة او ثلث ركعة او اربعة فصاعدا الى صلوة الف ركعة وهكذا لانها ايضا قد قيدت بشيء ركعة وكذا الكيفيات الخاصة من الوضوء وغيره وهكذا ومنه لم يثبت عموم اباحتها حتى يبقى الاصل فيها الاباحة بل الامر بالعكس لان الاصل تحريمها الا ما ثبت كثيفيتين بكيفيات خاصة واما الصوم جنة من النار بل ثبت حسن الصوم واستحبابه مطلقا الا ما خرج كيوم العيد لكن فيه عموم في الصوم لا في كل عبادة بخلاف المعاملات فانها وردت فيها عمومات كقوله تع اوفوا بالعقود واحل الله البيع ولا تاكلوا اموالكم لكونها دالة على صحة كل عقد بيع وتجارة وجوازه مط كما سيجيء في الشك في الصحة سواء كان الشك في النوع كبيع المعاطاة او في الفرد كبيع الصرف بدون القبض او صلح الربوي بناء على اختصاص الربا بالبيع الا ما ثبت حرمته كبيع الربوي وامثاله فاذا نقول يكون الاصل من حيث هذه العمومات في المعاملات الصحة والجواز الا ما ثبت حرمته وفساده وفي العبادات الحرمة الا ما ثبت جوازه وصحته في الشك في النوع والشك في الفرد فيما صدق الموضوع اعني العقد او البيع او التجارة عن تراض عرفا بدون المشكوك لكن الثمرة انما هو في الشك في النوع مط وفي صورة الشك في الفرد على بعض الفروض وهو على القول بلزوم الاحتياط في الشك في الداخلية فيما كان الدليل لبيا كالاجماع او مط مع انتفاء احد شرطية والقول بالصحيح فيها دون القول به في لفظ العقد او البيع او التجارة عن تراض او وجود المعارض المساوي وح على هذه المذاهب تكون صحته بدون المشكوك مشكوكة مع عدم الدليل على نفيه واصالة الاحتياط تقتضي لزوم ادخاله وفساده بدونه كذا حرمته وح ان كان في المعاملات فيتمسك بهذه العمومات لنفي المشكوكات ويكون الاصل اباحة اتيانه مع المشكوك وعدمه وهو مقدم على اصالة الاحتياط لكونه اجتهاديا وان كان في العبادات فلم يكن عموم يصح التمسك به لنفي المشكوك ويبقى اصالة الاحتياط مقتضيا للزوم ادخال المشكوك ظاهرا وحرمة اتيان العبادة بدون المشكوك سليما عن المعارض ولهذا يصح ان يقال الاصل في العبادات التحريم حتى يثبت جوازها وفي المعاملات الاباحة حتى يثبت حرمتها وتمام الامر في صورة الشك في الماهية كالتكتف ولا بد في الجملة وغيرهما المقام الثاني في الحكم الوضعي اعني الصحة والفساد والكلام فيه يقع في مطلبين الاول في الشبهة الموضوعية والكلام فيه يقع في مقامين الاول بالنسبة الى فعل الغير كما لو ذبح المسلم حيوانا وشك في تحقق الشرائط منه وعدمه وكما لو صلى المسلم وان كان فاسقا للميت صلوة او غسله او غسل ثوبا نجسا او عقد عقدا كالبيع والاجارة والصلح والنكاح والطلاق وهكذا كل ما جرى عليه فعل المسلم وشك في انه مع الشرائط فصحيح او فعله بدونه ففاسد فمع الشك هل الاصل الحكم بالصحة وترتب اثار الصحة عليه في الظ حتى يثبت الفساد ففي الميت التكاليف ساقط عن الباقين وفي غسل الثوب يجوز لبس في المشروط بالطهارة وفي العقود يجوز ترتب اثار ملكية العين والمنفعة والبضع وفي الايقاعات مثل الطلاق يجوز بعد انقضاء العدة عقدها للغير او الاصل هو الحكم بالفساد او لا اصل في البين والحق انه يتصور على اقسام الاول العلم بكونه عالما بالحكم اجتهادا او تقليدا صحيحا الثاني الشك في كونه عالما بالحكم او جاهلا الثالث العلم بكونه جاهلا بالحكم وعلى الاول فاما ان يحصل العلم بكونه موافقا للمذهب في المسئلة والشرائط والاركان والاجزاء وهكذا او يحصل الشك في المخالفة والموافقة في المذهب او يحصل العلم بمخالفته له في المذهب اما الاول فيحكم بالصحة عند الفاعل والناظر سواء كان الشك في حصول التعمد في الترك او السهو فيه او الخطاء وسواء كان الفاعل فاسقا او مجهولا او عادلا وذلك لوجوه الاول الاجماع من العلماء عملا وقولا لان كلهم يقولون بان الاصل في افعال المسلمين الصحة والقدر المتيقن منه هذه الصورة اعني العلم بكونه عالما بالحكم الشرعي مع العلم بالموافقة في المذهب مخالفة بعض الاخباريين ان كان غير مضر الثاني الدليل العقلي وهو انه لو لم يحمل هذه الصورة على الصحة لم تكن سائر الصور محمولا عليها بالاولوية ويلزم منه العسر والحرج الموجب للاختلال وذلك لاقتضاء العلم الشرعي من العدلين او الوجدان بالرؤية والسماع باجتماع افعالهم الشرائط في كل افعال المسلمين ولزوم التوقف وعدم ترتب الاثار عند الشك وعدم العلم فلا يجوز اشتراء اللحم والخبز والماء والطبخ والحطب والثوب وهكذا كل الماكولات والمشروبات والملبوسات والظروف والفروش وكذا لا يجوز ترتب اثار الصحة على عقودهم وايقاعاتهم ولا يجوز الحكم بسقوط التكليف باتيان بعضهم كصلوة الميت وغسله وكفنه وتطهيره وهكذا وهو مستلزم لسد امور المسلمين واختلال النظم امورهم الثالث السيرة القطعية من البدو الى الختم الرابع الاخبار الدالة على حجية سوق المسلم لانه فيما كان في سوق المسلم مع الشك في انه صدر من المسلم او لا ففيما يعلم بصدوره من فعل المسلم يحكم بالصحة بالاولوية والاجماع المركب منها ما رواه الشيخ عن اسحق بن عمار عن العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت له فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليه المسلمون فلا باس ومنها ما رواه الشيخ عن اسمعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن ع عن الجلود والفراء اشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل اسئل عن ذكوته اذا كان البايع مسلما غير عارف قال عليكم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركون يبيعون ذلك واذا رايتم المسلمون يصلون فيه فلا تسئلوا عنه الخامس فعل المعصومين وتقريرهم ع لانا نعلم علما بديهيا بانهم يعاشرون الناس ويشترون ويبيعون معهم من غير العلم بكون الامور المذكورة مستجمعة للشرائط على ما قرر في الشرع وكذا يرون الناس على ذلك ولم يمنعهم السادس الغلبة لان الغالب عدم حصول التعمد والخطاء والسهو واما الثاني اعني صورة الشك في الموافقة في المذهب والمخالفة فمحمول على الصحة ايضا لان الغالب في افعال المسلمين الجهل بحالهم في الموافقة والمخالفة فلو لم يحمل على الصحة للزم العسر والحرج وسيرة المسلمين ايضا على ذلك من دون السؤال عن الفاعل من الموافقة والمخالفة وكذا اجماع العلماء واطلاق كلامهم وتقرير الائمة وفعلهم واما الثالث اعني صورة العلم بالمخالفة فهو على قسمين قسم يعلم كون الفاعل في جانب الاعلى والناظر في الادنى بان كان الفاعل قايلا بجزئية السورة ووجوبها والناظر في الادنى بان كان الفاعل قايلا بجزئية السورة ووجوبها والناظر قايلا

باستحبابها او كان الفاعل قايلا بنجاسة ماء القليل بالنجاسة ولزوم الغسل بالماء مرتين عن نجاسة البول وحرمة صلح الربوي وهكذا والناظر قايلا
بعدم نجاسة ماء القليل ولزوم الغسل عن البول مرة وعدم حرمة غير بيع الربوي وهذا القسم ايض يحمل على الصحة للاشتراك مع الاول في العلم والصدق من المسلم
والشك في انه قصد فيه عمدا او سهوا او غفلة او خطاء فيما ذكرنا من الادلة تشمل هذا القسم قطعا لكون الحكم بالصحة في الثاني اعنى صورة الشك الموافقة
والمخالفة مستلزما للحكم بالصحة هنا بالاولوية والاجماع المركب ثم يكون الفاعل في جانب الادنى عكس ما ذكرنا وهذا اما ان يحصل له العلم بمراعاته الاعلى
واحتياطه في العمل او الايام الاورع لاقتداء الناس بهم مع علمه بكون السورة عند بعض الماموين واجبة او ماء القليل نجسا بالملاقات عندهم او لا يحصل العلم له
بمراعاته الاعلى اما الاول فعند الشك في انه في هذا الفعل احتاط او ترك سهوا او خطاء يحمل على الصحة لاشتراك الادلة واما الثاني ففي صورة العلم بتحقق الادنى
منه فظاهر وفي صورة الشك في تحقق الاعلى منه او الادنى فالاصل التوقف للناظر ولازمه الرجوع الى الاصل وهو الفساد في التطهير لا يحكم به لاستصحاب
النجاسة وفي اللحم لا يجوز اكله لاصالة الحرمة حتى يثبت الحلية وفي الاقتداء الاصل عدم الجواز حتى يثبت الجواز وفي الطلاق لا يجوز له نكاح لغيره وهكذا واما
القسم الثاني اعنى صورة الشك في كون الفاعل عالما بالحكم او جاهلا به لكونه مقلدا لابيه وامه وامثالهما والحق فيه الحكم بالصحة ايض سيما فيما كان الناظر
في الادنى سيما مع العلم بكون صدور الفعل من الفاعل بنحو الاعلى لما ذكرنا سيما الدليل العقلي لكون الغالب في افعال المسلمين في غالب المواضع من المعاملات
والعبادات كان اعنى الشك في كونه مقلدا بالوجه الصحيح لا فلو لم يحمل هذا الوجه على الصحة فيلزم العسر والحرج الشديد لا فيما علم بجهالته بان كان الناظر
في الاعلى وعلم صدور الفعل من الفاعل بنحو الاعلى فيكون فاسدا عند الناظر لكن يحمل على الصحة عند الفاعل ولا يكون محكوما بالمعصية بمجرد ذلك لجواز
كونه غافلا مع عدم وجوبه عنده او وجوبه مع كون تركه عنه سهوا نعم فيما حصل العلم ولو عادة بوجوبه عنده او حرمته مع مخالفته عمدا فيحكم بكونه عاصيا
فاسقا ان كانت كبيرة كما لو شرب الخمر في مجلس الشرب لكونه متمرضا وعدمه واما الثالث اعنى صورة العلم بكونه جاهلا بالحكم فان حصل العلم بكون الفعل
الصادر منه مطابقا للواقع موافقا للمذهب الناظر العالم بالحكم من حيث الاعلى والادنى ومخالفا لمذهب الناظر لكن كان الناظر في الادنى والفاعل
فعل بنحو الاعلى فصحيح للناظر في الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة والتطهير والتذكية وغيرها من الامور المعاملية من العقود والايقاعات والنكاح
واما في العبادات بناء على ما حققنا في الجاهل في العبادات والمعاملات بعدم اشتراط العلم بالوجه ولا نيته ويحكم الناظر بصحته للفاعل لا عنده
الفاعل لان صحته عند الفاعل موقوف على اعتقاده بالصحة اجتهادا او تقليدا المنزل بعدم اشتراط العلم بالوجه في الصحة ولا نيته وان حصل العلم بكون الفعل
الصادر منه مخالفا للواقع بان كان الناظر في الاعلى والفاعل فعل الادنى فلا وجه للصحة عند الناظر بل فاسد عنده واما عند الفاعل فيرجع الى بناء علمه
على تقليد من يرى صحته او فساده واما صورة الشك في ان الجاهل بالحكم من الاعلى والادنى فعله على وجه الاعلى او الادنى مع العلم بكون الناظر في الاعلى
والحكم بالصحة في غاية الاشكال بل الظاهر عدم الحمل ورجوع الناظر الى الاصل الاصل ففي مستصحب النجاسة لو غسله الفاعل الجاهل مع شك الناظر في انه
غسله بالماء دفعة او دفعتين مع كون مذهبه دفعتين فلا يجوز للناظر الصلوة في هذا الثوب لا يجوز له استعماله مع الرطوبة المقام الثاني بالنسبة الى فعل نفسه
اعنى الشك في صحة الفعل الصادر منه وفساده كما لو صلى صلوة او توضاء او غسل ثوبا او باع بيعا وحصل الشك بعده في انه فعله على وجه الصحة ام لا وهذا
ايض ينقسم الى اقسام لانه اما ان يحصل له العلم بكونه قبل الفعل عالما بالحكم مع الشك في صدوره منه صحيحا او لا من ترك جزء وامثاله منه عمدا او سهوا
او خطاء فهذا محمول على الصحة قطعا او يحصل له العلم بكونه جاهلا قبل الفعل وهو اما ان يحصل له العلم بصدور الفعل منه بنحو الاعلى او يحصل العلم بصدوره
بنحو الادنى او بكونه مشكوكا اما الاول فيحكم بالصحة سواء كان قول المجتهد الواجب العمل ويجوز العمل الاعلى او الادنى واما الثاني فان كان قول المجتهد
الواجب العمل ويجوز العمل الادنى واخذه فيحكم بالصحة وان كان هو الاعلى فيحكم بالفساد واما الثالث اعنى صورة الشك في صدور الفعل منه بنحو الاعلى او الادنى
في زمان الجهل فان كان قول من يجوز تقليده في زمانه الادنى واخذه بعده فيحكم بصحة ما فعل ايض وان كان قوله الاعلى فاشكال والاصل الفساد ومنه يظهر
صورة الشك في كونه جاهلا او عالما قبل العمل لانه ان علم صدور العمل منه الاحتياط والاعلى فصحيح وان علم صدور العمل منه بنحو الادنى مع كونه قول من يجوز تقليده
مع اختياره له بعده فصحيح ايض وان كان قوله الاعلى واخذه بعده ففاسد وان كان كيفية صدور العمل منه مشكوكة مع كون قول من يجوز تقليده الادنى
واخذه فصحيح ايض وان كان هو الاعلى واخذه فالاصل الفساد **المطلب الثاني** في الصحة والفساد في الشبهة الحكمية من حيث الاصل الاولي فيقع الكلام
فيه في مقامين الاول في العبادات والشك فيه يتصور على قسمين الاول الشك في الفردية بعد القطع بورود الامر بالشيء كالشك في ان السورة جزء للصلوة
ام لا مع انه صورة صحيح هو كونه له قطعا واما بدونها السورة فمشكوك فهل الاصل فيه الصحة او الفساد والحق الفساد على مذهب القايل بلزوم الاحتياط كما هو
الحق وعلى مذهب القايل بالبرائة الصحة حتى يثبت الشرطية او الجزئية او غيرهما هذا مقتضى الاصل الاولي العقلي الفقاهتي واما الاصل الثانوي الناشي
من الاطلاقات ففي غير المستحدث مع وجود الاطلاق وشرطيته وفيه مع القول بالاعم ووجود الاطلاق وشرطيته الاصل عدم التقييد وصحة المامور به
الاحتمال مع المشكوك وبدونه واما مع عدم الاطلاق او عدم احد شرطيه او مع القول بالصحيح على فرض القول بلزوم الاحتياط فالاصل هو الفساد ولزوم
اتيان المامور به مع المشكوك واما الشك في النسخ فالحق الفساد مطلقا لاتفاق الكل حتى الاخباريين بالبرائة في الشبهة الوجوبية النفسية فلا امر ظاهرا
وكذا لو اتفق العدم معلومية الامر فيه ولا عموما ايض يقتضي الصحة في العبادات الثاني في المعاملات ففي الشك في النسخ الاصل الاولي هو الفساد الاستصحاب
ملك كل من البايع المشتري على ملكهما او كونه قابل بالاحتياط هنا لانه لا معنى له واما في صورة الشك في الفرد فيختلف بمذهب البرائة والاحتياط واما من حيث
الاصل الثانوي الناشي من الاطلاق فاختلاف بحسب المذهب كما ذكرنا في العبادات من الصحيح والاعم ووجود الاطلاق وشرطيه عدمه واما الاصل
من حيث العموم ما في العبادات لم يرد عموم يقتضي صحة ايجاد الشيء بقصد العبادة باي نحو شاء الا في قوله عم الصلوة خير موضوع وقد عرفت عدم تماميته

في تأسيس

في تأسيس الاصل في الاباحة او التحريم وكذا الصحة والفساد واما في المعاملات فقال بعض الاجلة مطلقا سواء كان الشك في السنخ او في الفرد معتقدا بوجود
دليل عام يقتضي الصحة في المقامين وهو امور الاول قوله تعالى اوفوا بالعقود وجه الاستدلال ان الامر يفيد الوجوب والوفاء بعد تحقق العقد المراد به الاثار المترتبة
على العقد المراد به الاثار المترتبة على العقد بداهة والمال اما ان يكون منتقلا من البايع الى المشتري بعد تحقق العقد او يكون باقيا على ملكه وعلى الثاني
لا معنى لوجوب الوفاء به للعقل القاطع بكونه مختارا في ماله وملكه والاول هو المطلوب واورد عليه اولا بالنقض بقوله اوفوا بالنذور بان الامر يدل
على ما ذكر في الاستدلال على انتقال المال المنذور من الناذر الى المنذور له ويلزمه جواز تصرف المنذور له في المال المنذور قبل اعطاء الناذر وللاجماع
والعقل على جواز تصرف المالك في ملكه من دون توقفه على شيء منه اذن الناذر والثاني باطل بالاجماع على عدم جواز تصرفه بدون اذن الناذر وقبل اعطائه
فكذا المقدم لا يقال لو تم الاجماع لكان المورد خارجا بالاجماع لانا نقول الدلالة لا تكون من باب المطابقة ولا من باب التضمن ولا من باب الالتزام اللفظي لعدم
الانتقال عرفا بل انما هو من باب الالتزام العقلي ولو تم لما امكن الانفكاك وهو موجود ويكشف عن عدم الالتزام عقلا وثانيا بان الخطاب مختص بالموجودين
في مجلس الخطاب ح اما ان يكون الخطاب المراد من لم يصدر منهم العقد وما يصدر كالاولاد والنساء في اول البلوغ يأكلون ويشربون ويلبسون من اباهم من
دون قصدهم للمعاملة ثم ماتوا او يكون المراد به من وقع منه العقد او يقع ومعا او يكون المراد الاعم من الاول والثاني والاول باطل لان حمل الخطاب على التنجيز
مستلزم لايجاب العقد معتقدا والثاني باطل بالاجماع والضرورة فكذا المقدم وحمله على التعليق فاسد لكونه لغوا لان الاشتراط مع العلم بانتفاء الشرط عن
جميع المكلفين لغو كما مر والثالث ايضا فاسد لما مر فتعين الثاني ومعه اما ان يكون المراد بالعقود العقود السابقة او اللاحقة او هما معا او ما يصدق عليه الاسم سواء
كان وقع او يقع اولا وعلى الاول والثاني والثالث لا يصح الاستدلال لعدم العلم بكون العقود المشكوكة الصادرة منا هو ما وقع من المشافهين او يقع
على الاخير يصح الاستدلال لكنه مستلزم للتجوز لان الاول حمل الخطاب بالنسبة الى العقد الذي لم يقع وما يقع توطينيا والاخر حمله على التعليق وكون وجوب
الوفاء بالعقود مشروطا وهذا لا يكون اولى من حمل العقود على العقود الصحيحة او حمل العموم على العموم العهدي اعني اللاحقة او السابقة ومعه لا يصح الاستدلال
وثالثا بانه لم يثبت كون العقد في زمان الشارع موضوعا لذلك والمعنى اللغوي اعني مقابل الحل لم يكن مرادا قطعا فلا بد من الحمل الى
اقرب المجازات وهو الصحة لا الاعم من العهود والنذور وغيرها مع ان الحمل على العموم مستلزم لتخصيص الاكثر لكون الفاسدة اغلب بل الحمل على العقود يستلزم
ذلك ايضا فالحمل الى الصحة اولى منه وعلى فرض التنزل لم يكن ما ذكره اولى وح يكون مجملا ولا يصح الاستدلال ورابعا بانه لا يصح الاستدلال الا على مذهب الاعمي وهو
ممنوع مع ان فيه ايضا تامل لورود التقييدات الكثيرة في كل عقد الموجبة لوهن ارادة الاطلاق في كل عقد من العموم وخامسا بانها معارضة بالتفاسير الواردة
في المقام منها ان المراد هو عهود الرسول مع المؤمنين في امامة علي ع حيث صرح به في عشرة مواضع ومنها ان المراد هو عهود المؤمنين بينهم من تحمل كل جناية الآن
في زمان الجاهلية وبعد اختيارهم الاسلام نزلت الاية تنبيها على انها الان ينتفع بالاسلام ومنها ان المراد هو عهود الله مع المؤمنين في الاطاعة واجيب عن الاول
بان كل من قال هنا بوجوب الوفاء قال لاجل كونه صحيحا وعن الثاني فاولا بان الظاهر عند العرف هو كل ما يصدق وان كان مستلزما للخلاف فالظاهر من وجهين مع ان
التعليق في امثاله ظاهر ومعه لا يكون شاملا للعقود الغير الصادرة حتى يحتاج الى حمله على التوطين بالنسبة اليه مع ان التوطين حقيقة كما مر وثانيا بان الحمل
على الصحيح المعهود مستلزم لعدم صحة الاستدلال بها لوجوب الوفاء بالعقد في مقام الشك وهو باطل لاجماع الاستدلال للعلماء قديما وحديثا بها وعن الثالث بان
الحقيقة المتشرعة لم تثبت مع كونه متداولا في زمان الشارع وكلما كان كذلك فحقيقة الشرعية فيه ثابتة ولو لم تثبت فهو اقرب المجازات عرفا لكثرة استعمال
الشارع فيه سلمنا ما ذكره لكنه لا يلزم منه تخصيص الاكثر لان ايجاد العهد والنذر والعقد بعد تحقق صدق اللفظ يمكن ايجاده في ضمن اي شيء من الامور الخارجية
ومع عدمه والاطلاق يقتضي صحة كلها وما يكون منها شرطا لصحتها وجودا وعدما انما هو امور محصورة والباقي باق على عدم التقييد ولا ريب انه اكثر مراتب
وعن الرابع بان الحق هو الوضع للاعم والتقييدات الواردة في العقود قليل كما مر ولا ضير فيه سلمنا اكثرية لكن الى الواحد يجوز ولو اللفظ ظاهر في الاطلاق حتى يثبت
الصرف ولم يثبت وعن الخامس فاولا بان التفاسير لم يثبت اعتبارها وثانيا بانه يجوز ان يكون تفسيرا للبطون وثالثا بانها معارضة ببعض تفاسير
الاخر الدالة على ان المراد بها العقود وهو الاقوى لاعتضاده بعمل الاصحاب لانهم يتمسكون لصحة العقود ولزومها بها سلمنا عدم حجيته لم يكن الامر بالعكس ويكون
ظاهر الاية سليما عن المعارض فتدبر الثاني قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وجه الاستدلال ان الصغرى على القول بالاعم كما هو الحق متحقق في صورة الشك
في الشرطية او الجزئية وكلية الكبرى ايضا متحقق بوجهين الاول الاستثناء الربوا الثاني ان الحكم الوضعي قد تعلق بطبيعة البيع وهي لما كانت سارية في الافراد يكون
الحكم ايضا ساريا بالعرض فيكون عاما سريانيا وعلى فرض المتعلق بالافراد يثبت العموم بقاعدة الحكمة لبطلان المعين عند الله وعند العبد وعند الاول فقط
او عند الثاني فقط بقي العموم والفرد الغير المعين مستلزم للتخيير بين البيوع في الصحة وهو مخالف للاجماع ومثبت للمطلوب ايضا لانه اذا ثبت التخيير يثبت
الاستقلال بالاجماع المركب بقي العموم وهو المطلوب وح لو كان المراد بالحلية هو الحكم الوضعي اعني كونه موجبا للانتقال دون الربوي فهو المطلوب ولو
كان المراد به الحكم التكليفي اعني الاباحة فاما ان يكون المقصود اباحة محض التكلم بالايجاب والقبول من دون القصد الى الانتقال وتصرف كل في مال الاخر
بعد حصول البيع في غير الربوي لاجل البيع دائرا مداره لا الاذن الجديد وحرمته في الربوي او يكون المقصود ان المعاوضة بالبيع لتصرف كل في مال الاخر بسبب
البيع حلال بقي الاذن بعدها لا الا الربوي والاول بديهي الفساد بملاحظة سياق الاية ولزوم اللغوية على انه لا معنى ح لحرمة الربوا وكذا الثاني لان اباحة
تصرف كل في مال الاخر من غير الانتقال دائر مدار اذن صاحبه وجودا وعدما ولا يحتاج الى ذكر البيع وذكره في الاية لغو بل اللازم ذكر الاذن مثل احل الله
الاشياء باذن صاحبه بقي الثالث والرابع وايهما كان يثبت المطلوب وفي منع الاستدلال اما ان يكون باعتبار منع الصغرى اعني كونه بيعا بناء على القول بالصحيح
او منع كلية الكبرى لعدم عموم فيها او منع دلالة الحلية على الصحة لجواز ارادة الاباحة من دون الانتقال والجواب عن الكل فظاهر مما سبق واذا تم اصالة

الصحة في البيع في الشك في النسخ وفي الفرد يثبت في غيره من سائر العقود بظهور الاجماع المركب الثالث قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون
تجارة عن تراض وجه الاستدلال من وجوه الاول ان المراد بالباطل اما ان يكون عدم الاذن او الظلم او الاسباب الفاسدة من عقود الفاسدة وغيرها وعلى اي
منها يتم الاستدلال سواء جعل الاستثناء من الباطل او من الاموال وعلى الاخير سواء كان مع اخذ قيد البطلان في المستثنى او لا وان كان جعل الاستثناء
من الباطل خلاف الظاهر لعدم تطابق الضمير والمرجع الا انه يتم الاستدلال بها وكيف كان الاستثناء ان رجع الى الباطل فلا معنى له الا بفرض كون المراد
منه عدم الاذن لانه لا معنى لاستثناء الظلم او الاسباب الفاسدة فيما كان تجارة عن تراض للتناقض لانه ان كان صحيحا فلا معنى للظلم والاسباب الفاسدة
وان كان ظلما فلا معنى للصحة واما بمعنى عدم الاذن يكون معناه الا عدم اذن كان بعد حصول التجارة عن تراض كان عدم الاذن قبلها وحينها لا يوجبان
الاباحة اجماعا فتعين الثالث ولو لم تكن صحيحة فلا معنى للاباحة مع عدم الاذن بعدها واما الرجوع الى الاموال مع اخذ القيد في الاستثناء لا يصح بمعنى
الظلم والاسباب الفاسدة لانه يكون معناه الا الاموال التي بينكم بالظلم وباسباب الفاسدة الحاصلة عن التجارة عن تراض وهو تناقض واما بمعنى عدم
الاذن صحيح لانه يكون معناه الا الاموال التي بينكم بغير الاذن حاصلة قبله عن تجارة عن تراض وهو لو لم يكن موجبا للصحة فلا معنى للاباحة مع عدم الاذن
واما الرجوع الى الاموال بدون اخذ القيد يكون المعنى ان الاموال التي بينكم بالظلم حرام وبالتجارة عن تراض حلال وباسباب الفاسدة حرام وبتجارة عن
تراض حلال وبغير الاذن حرام وبتجارة عن تراض حلال حيث علق الحلية على التجارة عن تراض فكانت دالة على كونها موجبة للصحة والانتقال لا لو كان
محض الاباحة لعلقت على اذن صاحب المال ولا يحتاج الى ذكر التجارة وذكرها كان لغوا ويح الاستثناء ان رجع الى الباطل فلا يصح الا بمعنى عدم الاذن ومعه
دلت على الصحة الا انه خلاف الظاهر من عدم تطابق الضمير والمرجع ان رجع الى الاموال مع اخذ القيد في المستثنى فلا يصح ايضا الا بمعنى عدم الاذن كما مر ومعه
على الصحة الا انه خلاف الظاهر من الرجوع الى الاقرب ان رجع الى الاموال مع الغاء القيد فتدل على الصحة الى كل من الثلثة الا انه خلاف الظاهر لكونه استثناء منقطعا
مع كونه ابعد لكنه لا يضرنا لانه باي احتمال اخذت دلت على الصحة كما مر ويتم الاستدلال الثاني ان المتبادر من الاية ان ما حصل عن تجارة عن تراض مباح ولا يكون
باطلا وضد البطلان هو الصحة وهو المطلوب وان كان الاستثناء منقطعا الثالث ان المتبادر من الاية ان التجارة عن تراض لو حصل فهو سبب لاباحة التصرف
بعده سواء بقي التراضي ام لا الرابع ان المقصود اما ان يكون محض الاباحة او الصحة والثاني هو المطلوب وحملها على الاول اعني الاباحة مع الرضاية تكون مما
يستقل به العقل ولا يكون محتاجا الى البيان على انه يلزم لغوية ذكر التجارة لعدم مدخليته في حصول الاباحة الخامس الاستصحاب لان الاية قد دلت على
حصول الاباحة بحصول التجارة ثم لو ارتفع الرضاية بعد يحصل الشك في بقاء الاباحة والعقد والاصل البقاء ولازمه الصحة وفي هذا الوجه نظر لمعارضته
باستصحاب عدم الانتقال والثاني مقدم لكونه موضوعيا هذا هو الكلام في الصحة واما اللزوم بعد تحقق الصحة فقد يعلم عدمه وذلك كالعقود الصحيحة
التي فيها خيار للبايع او المشتري او لهما معا قبل انقضاء زمان الخيار وقد يعلم اللزوم كالعقود الصحيحة بالنسبة الى ما يكون موجبا للخيار جزما وقد يكون مشكوكا
كالعقود الصحيحة بالنسبة الى ما يحتمل ان يكون موجبا للخيار ولم يثبت فهل الاصل اللزوم حتى يثبت كون الشيء موجبا للخيار او الاصل عدمه حتى يثبت عدم
الخيار والحق الاول وذلك للاية الاولى لاطلاق الثانية والثالثة لانهما دالان على حصول الاباحة والانتقال بالبيع والتجارة مطلقا سواء عرض بعدهما شيء
ام لا اخرج ما خرج بقي المشكوك تحت الاطلاق وللاستصحاب كما مر ولكن فيه نظر كما مر **المقام الثالث** في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في امور الاول في
ان النزاع في كون النهي مقتضيا للفساد لا هل يكون فيما يقتضي الصحة او في الاعم والحق الاول وذلك لظهور عباراتهم من انه لو تعلق النهي بالعبادة
او المعاملة هل يكون مقتضيا للفساد ام لا في ذلك لان ظاهره انه لو لم يقتض الفساد لوقعت صحيحة وقيل ولانه فيما لم يكن مقتضيا للصحة فالفساد ثابت
بالاصل ولا ثمرة لكون النهي دالا ام لا وان امكن فرض الكلام في انه هل يدل على الفساد من حيث هو على قياس الامر كما مر في انه هل يدل على الصحة من حيث هو
ام لا وحينئذ الثمرة موجودة لان الاصل لا يقتضي الصحة وح لو دل النهي على الفساد يقدم على الاصل وعلى فرض كون الاصل مقتضيا للفساد يكون
مؤكدا له على فرض الدلالة الا ان يقال ان المراد بالمقتضي للصحة عام شامل للاصل وربما يقال ان الفساد والصحة من باب الملكة والعدم وضدان لا يتخلف
عن ضد الاخر فيكون الفساد عبارة عن فساد ما من شانه الصحة غير ما يقيضها دفعا للبطلان التناقض ولا يجتمعان فعلا وقوله فساد ما من شانه الصحة هو
الامر الفرضي في العبادات لا يقال لو كان كذلك لكان الكلام في ان الامر هل يقتضي الصحة والاجزاء ام لا مختص بما كان فيه مقتضيا للفساد كالنهي
لانا نقول لنسلم لكن المقتضي للفساد اعم من النهي والاصل وامثالها وكيف كان نفرض الكلام في اصل المطلب في كلا الفرضين اعني من حيث هو ومن حيث
فرض ثبوت ما يقتضي الصحة فتدبر ثم ان المقتضي للصحة قد يكون هو الاصل وقد يكون هو دليلا اجتهاديا من غير الامر كما في بعض المعاملات او الامر
وجوبيا كان او ندبيا خاصا كان او عاما كما في العقود وامثالها والظاهر شمول النزاع للكل لكن المراد بالنهي هو ما دل على التحريم لا الكراهة لضرورة عدم منافاتها
للصحة مطلقا عقلا وعرفا وشرعا الثاني في ان المراد بالعبادة هنا هو المعنى الاعم اعني ما يشترط في ترتب اثره النية وذلك لتصريح بعضهم ولاشتراك الادلة
وذلك لانه لو دل فانما هو لفهم العرف تخصيص الاثر بان يكون جهته مختصة بالعبادة او كان لجهة اخرى معاملية والمراد بالمعاملة ايضا المعنى الاعم
لاشتراك الادلة الثالث في ان المراد بالصحة والفساد في قولهم النهي هل يدل على الفساد او الصحة كما عن ابي حنيفة هل يكون هو الفساد والصحة عند المتكلم
او عند الفقهاء والحق ان المراد بالفساد هو عدم كونه مامورا به مع انه لا فرق على مذهبنا من عدم الاجزاء لانه لو كان المراد هو عدم موافقة الامر الظاهري
فاللازم لزوم الاعادة وكذا لو كان المراد عدم موافقة الامر الواقعي والمراد بالصحة هو الصحيح في مسئلة الصحيح والاعم كما سيظهر وجهه في استدلال ابي حنيفة
الرابع في ان النزاع هل يكون في دلالته على الفساد في خال العلم او الاعم او في الجملة والحق هو الاخير والمنكر ينفيه مطلقا والمثبتون مختلفون فبعضهم يثبتون
الاول وبعضهم الثاني الخامس في ان النزاع هل يكون في النهي الاصلي او الاعم منه ومن التبعي وعلى الاول هل يكون مختصا بالنفسي او الاعم منه ومن



التوصلي

التوصلي والظ كون الكل محلا للنزاع وذلك لان بعضهم يقولون بكون الامر بالشئ مقتضيا عن الضد فلو كان من العبادات يكون فاسدا وبعضهم يقولون بانه نهي تبعي وهو لا يدل على الفساد وكيف كان ننقل الكلام في اصل المطلب في كل منها وهل يكون النزاع في النهي اللفظي والاعم منه ومن اللبي اعني ما ثبت تحريمه بالاجماع او الضرورة والدليل العقلي والحق هو الاعم وذلك لاشتراك الدليل اعني فهم العرف تخصيص الامر السادس ان المنهي عنه ينقسم على اقسام فهل يكون كلها محلا للنزاع او لا توضيح المطلب يقتضي بيان اقسامه وهو ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادة والمعاملة اما ان يكون متعلقا بنفس تلك العبادة او المعاملة لنفسها او لجزئها او لشرطها او لوصفها اللازم او لوصف الخارج او لشئ مفارق متحد الوجود معها وما سوى الاول ينقسم الى هذه الاقسام لان المنهي عنه لجزئه اما ان يكون لنفس الجزء او لجزء الجزء او لشرطه الى اخر الاحتمالات وهكذا في سائر الاقسام والمراد بالمنهي عنه لنفسه هو ان يكون نفس الماهية من حيث هي مجردة عن جميع الوجوه واللواحق متعلقة للنهي ولو لم يكن كذلك بل كانت الماهية المقيدة بوصف او حال وامثاله فيكون من سائر الاقسام واما التعريف الرسمي فهو ان النسبة بين الامر والنهي من المطلق او من وجه ان كانت بين المامور به والمنهي عنه فهو من المنهي عنه لغيره كقوله صل ولا تصل في المكان المغصوب وكقوله الصلوة واجبة لا الصلوة الكائنة في حال الحيض وان كان بين المامور كقوله الصلوة واجبة على المكلفين لا الحائض فانها منهية عن الصلوة لكن الاول غير تام لانتقاضه بقوله يجب الصلوة مع القراءة الجهرية على كل مكلف لا النساء وكيف كان قد تكون علة تعلق النهي بنفس الطبيعة قبح نفس الطبيعة وقد تكون هو قبح امر خارج من وصف او حال وامثالهما بالحيثية التعليلية فلو كان المنهي عنه لنفسه منحصرا بالاول فمع اختصاص البحث على كونه مقتضيا للصحة فلا يوجد له مصداق اصلا ولا يمكن عقلا لان المنهي عنه اما ان يكون لاجل قبح الطبيعة والامر المتعلق اما ان يكون متعلقا بها او بفردها او بطبيعة الاخرى وعلى الاول يلزم اجتماع الامرين واجتماع الصفتين المتضادتين في الشئ الواحد على الثاني يلزم اجتماع الامرين وعلى الثالث خارج عن محل الفرض لانه لم يقتض الصحة في محل النهي فلا بد مع تعميم البحث مما يقتضي الصحة لا فنا لكثير كالقمار والزنا والامساك في ثلثة ايام ولو جعلنا المنهي عنه لنفسه اعم بانه هو ما تعلق النهي بنفس الطبيعة سواء كان لقبح نفس الطبيعة او لقبح امر خارج من وصف او حال وهكذا كما هو الحق فمثل ذلك الظهور اتفاقهم في كون الصلوة للحائض من المنهي عنه لنفسه على مذهب الامامية بكون الحيض قيدا للمكلف والهيئة او النسبة الحكمية كما يجي لكون علة تعلق النهي بالطبيعة ح قبح وصف الحيض لا على فرض جعله قيدا للصلوة اعني النساء منهيات عن الصلوة الكائنة في حال الحيض لكون المنهي عنه الطبيعة المقيدة ويكون ح منهي عنه لغيره والفرق ح بين هذا القسم وبين المنهي عنه لوصفه او لجزئه الخ انما هو بالحيثية التعليلية في الاول وهو واضح والتقييدية في غيره بمعنى كون المنهي عنه العبادة مع الجزء او الشرط الخ او ايجاد فرد الشرط المخصوص او الجزء كذلك فيها وهكذا سائرها في قبح اصل التركيب منشاء لعدم حسن الطبيعة بهذا الوجه ومثال المنهي عنه لنفسه في العبادات كالنهي عن صلوة الحائض على مذهب الامامية وذهب ابو حنيفة الى انه من منهي عنه لوصفه فيقول ان الحيض قيد للصلوة فتكون القضية النساء منهيات عن الصلوة الكائنة في حال الحيض ويقولون الامامية بان القيد قيد للمكلف وتكون القضية الحائض منهية عن الصلوة او قيد الماهية وتكون القضية النساء منهيات في حال الحيض عن الصلوة او قيد للنسبة الحكمية وتكون القضية النساء منهيات عن الصلوة ما دام كونها حائضة وعلى هذه الثلثة يكون من المنهي عنه لنفسه لتعلق النهي بطبيعة الصلوة من حيث هي والحق ان الالفاظ الواردة مختلفة لكن الظ عدم ورود القضية في الحائض من قبيل الاول بل هو انما ورد من قبيل غيره كقوله دعي الصلوة ايام حيضها وامثاله فيكون من المنهي عنه لنفسه فتدبر وقال البعض في تاييد ما قال ابو حنيفة ان الهيئة ترد على المواد بعد تقييدها بالقيود فقولك زيد اعلم من عمرو في الطب يكون المفاد ان علم زيد في الطب اكثر لانه لو وردت عليها قبل التقييد وكانت القيود قيودا للهيئة يلزم رجوع العقل عما فهمه اولا لان مفاده ح ان علم زيد اكثر من عمرو في الطب وجه ما ذكرنا ان افعل التفضيل يقتضي اولا كون زيد اكثر في العلم من حيث هو من عمرو مطلقا وبعد ذكر القيد اعني في الطب يقيده في العلم المخصوص وهو من الرجوع عما فهمه اولا وهو باطل لا صالة عدم التقييد وعدم ان المصدر انما يفيد الطبيعة من حيث هي من غير اشعار بالوحدة او الكثرة ما لم يفرقه من الكلام ولا يرد عليه على فرض كونه قيدا للمادة لان هذا القيد يقيد المادة ايض والاصل عدمه بل ظاهر اطلاق الطبيعة كفاية فرد من المعلوم مجملا والحمل على العموم انما هو من باب حكمة المتعلق وهو ما لم يظهر فرد او صنف وبعد ذكر القيد يظهر الصنف ويبين فرد المجمل الناشي من ظهور الاطلاق ولا يلزم منه الصرف اصلا مع انه يلزم ذلك ايض في المقام لو جعل الوصف قيدا للهيئة واما لو جعله قيدا للمكلف فلا يلزم اصلا على ان هذا الاصل وجعله قيدا للمادة انما يعمل به لو لم يكن ظاهر اللفظ خلافه وقد عرفت كون الظ من دعي الصلوة في الحيض كونه قيدا للهيئة وربما يقال ان القيدان كان مناسبا للمادة فقيد للمادة وذلك كالطب بالنسبة الى العلم وان لم يكن كذلك مع عدم كونه مقيدا وراء كالحيض فقيد للهيئة والحق انه لا كلية بل الظ فيما كان الموضوع مشتقا او موصوفا بوصف كالحائض منهية الخ كون الحيضية قيدا للموضوع وفي كذلك لو كان القيد حالا عنه او تميزا له والثمرة في المقام ان الحائض ان كان من المنهي عنه لنفسه فلا يمكن القول بالصحة اصلا لما مر من لزوم اجتماع الامر او الخروج عن محل الفرض ولو على القول بكون النهي مقتضيا للصحة لان الظ لا يقاوم العقل القاطع بعدم جواز الامر بالطبيعة المنهية لا يقال يجوز ان نحكم بارتفاع النهي وجواز الامر فيكون صحيحا لانا نقول المفروض كونه منهيا عنه لنفسه وهو خلاف الفرض ولو كان من المنهي عنه لوصفه فيمكن القول بالصحة لو اتت بالعبادة في هذه الحالة بشروط اربعة الاول وجود ما يقتضي الصحة كصوم الحائض الثاني عدم الدليل القطعي كالاجماع على الفساد الثالث عدم اختصاص الامر في الفرد الحرام كصلوة الحائض للاجماع على عدم قضائها فتنحصر بايام الحيض فينحصر الامر بالمنهي عنه واما الصوم فليس كذلك لثبوت القضاء وح على القول بكون القضاء بالامر الاول وكون الخصوصية من باب تكرار فضل الافراد يكون له فردان احدهما في الحيض اداء والثاني في حال عدم قضاء والاول منهي لاختيار المكلف لسوء فعله ايجاده في المنهي عنه الرابع القول بجواز الاجتماع وح على القول بجواز الاجتماع يكون الصوم في الحيض مامورا به وصحيحا ومنهي عنه وعلى القول بعدم الجواز لا الا ان يفرض كون ما يقتضي الصحة اقوى وهو نادر وعلى فرضه تكون الثمرة ح من الثواب

١

والعقاب كما مر وجعل بعض من منهى عنه لنفسه امساك ثلثة ايام لكنه فاسد لانه ان جعل المبحث اعم سواء كان فيه ما يقتضى الصحة ام لا فلا وجه لهذا المثال بل
كثير وان جعله مختصا بالاول كما هو الظاهر فاما ان يكون الامر المقتضى لها متعلقا بالصوم من الفجر الى الغروب فلا يكون مقتضيا للصحة فى امساك ثلثة ايام واما
ان يكون متعلقا بنفس الصوم من حيث هو فاولا ممنوع وثانيا بانه يكون النهى عن امساك ثلثة ايام من باب النهى عنه لوصفه لان المنهى عنه لم يكن نفس
الصوم من حيث هو بل يكون هو المقيد بالثلثة هذا فى المنهى عنه لنفسه فى العبادات واما المثال للمنهى عنه لساير الاقسام فى العبادات ففى المنهى عنه
لنفس الجزء قد يكون لانتفاء الجزء كقوله لا تصل مع ترك القراءة وقد يكون لوجود نفس الجزء بان يكون الجزء كليا له افراد متعددة وورد النهى عن فرد
منها كالسورة فانها جزء للصلوة ولها افراد متعددة وورد النهى عن سورة العزيمة واما لو كان الجزء خاصا وورد النهى به فلا يمكن القول بالاجتماع عقلا
لاختصاص المامور به بالفرد المنهى عنه وهكذا الكلام فى الشرط وغيره من ساير الاقسام وهذا اعنى المنهى عنه لجزئه قد يكون من باب العموم المطلق اما بطريق
التقييد كقوله لا تقرء سورة العزيمة فى الصلوة بعد قوله اقرء السورة او بطريق الاستقلال كقوله قراءة العزيمة فى سورة الصلوة حرام او من باب العموم
من وجه كقوله لا تقرء سورة العزيمة وفى المنهى عنه لجزء الجزء قد يكون لانتفائه كقوله لا تصل مع عدم البسملة فى الحمد وقد يكون لوجوده بنحو
العموم المطلق تقييدا كقوله لا تقرء سورة العزيمة مع اية السجدة فى الصلوة او الاستقلال كقوله لا تقرء اية السجدة فى سورة الصلوة او من باب
العموم من وجه كقوله لا تقرء اية السجدة وفى المنهى عنه لشرط الجزء قد يكون لانتفائه كقوله لا تقرء السورة مع عدم الستر وقد يكون لوجوده من باب العموم
المطلق تقييدا كقوله لا تركع فى الصلوة مع ستر المغصوب او استقلاليا كقوله لا تستتر بالمغصوب فى الركوع او من باب العموم من وجه كقوله لا تستتر
بالمغصوب وفى المنهى عنه لوصف اللازم للجزء قد يكون هو ايضا لانتفائه كقوله لا تقرء السورة فى الصلوة مع عدم الجهر وقد يكون لوجوده من باب العموم
المطلق تقييدا كقوله لا تصل مع الجهر فى قراءة الحمد او استقلاليا كقوله لا تجهر فى قراءة الحمد او من باب العموم من وجه كقوله لا تجهر وفى المنهى عنه لوصف
مفارق متحد الوجود اما ان يكون من باب العموم المطلق تقييديا كقوله لا تركع فى الصلوة فى المكان المغصوب او استقلاليا كقوله لا تغصب فى ركوع
الصلوة او من باب العموم من وجه كقوله لا تغصب وفى المنهى عنه لوصف مفارق غير متحد الوجود كقوله لا تنظر الى الاجنبية فى السورة مثلا وهكذا غير هذا
فى المنهى عنه لجزئه واما المنهى عنه لشرطه اما ان يكون لانتفاء الشرط العبادى او المعاملى كقوله لا تصل مع عدم الطهارة او مع عدم الستر او يكون لوجود
الشرط الى اخر الاحتمالات ففى الوصف المفارق من باب العموم المطلق تقييديا كقوله لا تصل مع ستر المغصوب او استقلاليا كقوله لا تستتر بالمغصوب فى الصلوة
او من باب العموم من وجه كقوله لا تستتر بالمغصوب وفى المنهى عنه لوصف اللازم قد يكون لانتفائه كقوله لا تصل مع عدم الجهر وقد يكون لوجوده من باب
العموم المطلق تقييديا كقوله لا تغتسل مرتمسا او استقلاليا كقوله لا ترتمس فى الغسل لا تجهر فى الصلوة او من باب العموم من وجه كقوله لا تجهر ولا ترتمس
والمنهى عنه لوصف الخارج كقوله لا تصل فى المكان المغصوب فان وصف كونها دار الغير وكونها غصبيا لا دخل له فى الصلوة ولا يكون مقوما لها كما مر
واما المنهى عنه لوصفه المفارق غير متحد الوجود كقوله لا تصل مع النظر الى الاجنبية او لا تنظر اليها هذا هو المثال لبعض اقسام العبادات ومثل الباقى
المثال لاقسام المعاملات ففى المنهى عنه لنفسه كطلاق الثلث السعين ان لم يكن جاهزا النفسه لغيره وكنكاح الخامسة لمن له اربعة كاملة وغير تامل لان النكاح هو
التزويج بالصيغة المخصوصة سواء كانت لنفسه او لغيره وهذا لا يجوز لنفسه لا لغيره وقد يكون بالدوام وقد يكون بالمتعة وهذا لا يجوز بالاول وكذا
قد يكون نحوا ما من حيث الخاصية لا من حيث هو فيكون من المنهى عنه لوصفه فتدبر واما المنهى عنه لجزئه فقال بعض كبيع الغاصب مع جهل المشترى ان
قلنا يكون البيع هو الايجاب والقبول الناقلين للملك كما قيل لكن ليس لنفس الجزء بل يكون لاجل الوصف المفارق له واما المنهى عنه لشرطه فاما ان يكون لانتفاء
الشرط كبيع الابق وهو جمع المحققين وبيع الفارسية بحيث يشكها وذو وجهين ان القدرة على التسليم شرط وهو غير موجود فيه او لوجود الشرط لاجل وصف
اللازم كالنهى عن البيع بغير الحديد فى غير الضرورة فان الاولى شرط له والحديدية وصف لازم لها وكالنهى عن بيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه
الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان تعيين الثمن والمثمن شرط فى صحة البيع وتعيين المبيع بما وقع الحصاة عليه منهى عنه فيكون من باب
الوصف اللازم للشرط واما المنهى عنه لوصف اللازم فكالنهى عن ذبح الذبائح قلنا يكون المنهى عنه هو الذبح على النهج المقرر عند اهل الكتاب ان قلنا
يكون المنهى هو ذبيحة الذمى اى ذبح تان فقال البعض انه يكون من المنهى عنه لنفسه واما المنهى عنه لجزء الجزء فكالنهى عن بيع الربوى فان الزيادة جزء فى الثمن
او المثمن واما المنهى عنه لوصفه الخارج فكالنهى عن ذبح مال الغير فان اعتبار وصف كونه للغير وصف خارج لا يكون مقوما لهذا المثال المخصوص ولا للطبيعة
وكبيع العنب ليجعل خمرا فان الفعل غير الثمن والمثمن واما المنهى عنه لامر مفارق متحد الوجود معه فكالنهى عن البيع وقت النداء لاجل كونه موجبا لتفويت
الجمعة فالبيع وتفويت الجمعة شيئان متحدان فى الوجود واما المنهى عنه لامر مفارق غير متحد الوجود معه فكالنهى عن النظر الى الاجنبية فى حال البيع اذا عرفت
ذلك فاعلم ان المنهى عنه لنفسه فى العبادات خارج عن محل النزاع للاجماع والدليل العقلى على الفساد مطلقا وكذا لفظ النهى يدل عليه قطعا لانه يدل على عدم
كون الطبيعة مطلوبة ومامورا بها وهو معنى الفساد فى العبادات واما باقى الاقسام فيها فان كان النهى لانتفاء ما له مدخلية فى الصحة عبادة كانت
او معاملة سواء كان جزءا او شرطا الخ ففساده معلوم والا يلزم عدم كون الجزء جزءا وهكذا واما ما كان النهى لوجود الجزء او الشرط وهكذا فيما كان
النهى لوجود احد الامور المذكورة سواء كان بنحو العموم المطلق بقسميه او من وجه فكلها محل النزاع نعم ادعى بعض الاتفاق على فساد المنهى عنه لنفسه فى المعاملات
ايضا وليس مناطه معلوما والدليل العقلى غير تام لجواز كون الفعل مقتضيا لترتب الاثر من الوضعية كالانتقال وغيره وان كان محرما كما سيجئ وكذا لفظ
النهى لعدم المنافاة بين عدم المطلوبية والصحة فى المعاملات فهو قابل للنزاع وكلامهم فى العنوان ومتعلق النهى مختلفة فمنهم من اطلق ومنهم من قال لعينه
ومنهم من زاد عليه لجزئه او لشرطه كالبهائى ره ومنهم من زاد على ما مر لوصفه الداخل او الخارج كالقمى ره ومنهم من قال لعينه او لوصفه الخارج كالحاجبى

ومنهم

ومنهم من قال بعينه او لوصفه الخارج كالحاجبي ومنهم من اطلق في العبادة وفصل في المعاملات بين ما رجع الى نفس العقد او امر داخل فيه او لازم مفارق كالبيضاوي
في المنهاج وقال البعض الحق العموم لاشتراك الادلة وهو الحق لان عدم انفكاك بعض عن بعض لا يوجب الاجماع على الصحة او الفساد في غير المنفك وكونهما قابل للنزاع تنبيه
قد مر في اجتماع الامر والنهي الفرق بين المبحثين واما الفرق بين النهي في العبادات والمعاملات وبين المطلق والمقيد لم يظهر وهذا المبحث وان كان
اعم من العموم المطلق ومن وجه الا ان العموم المطلق في هذا المبحث فرد من المطلق والمقيد لانه عام للمثبتين والمنفيين والمختلفين سواء كان في الحكم
الوضعي من النجاسات والطهارات والانتقالات والاسباب وغيرها كقوله الارض مطهر والارض النجس لا يطهر او البيع يوجب الانتقال والربوي لا يوجب او
البول نجس وبول ما يوكل لحمه طاهر والنكاح صحيح ونكاح ام الزوجة فاسد هكذا او كانا في الحكم التكليفي من الاباحة والاستحباب والكراهة والامر والنهي الالزاميين
وغيرها من اولها الحرمة الى بخلاف هذا المبحث فانه مختص بالمختلفين بالامر والنهي الالزاميين من عموم مطلق فرد للمطلق والمقيد وعنوان الاعم يغني عن الاخص
ولا يحتاج الى عنوان العموم المطلق في هذا المبحث على ان اتفاقهم ثمة على حمل المطلق على المقيد يوجب اتفاقهم هنا على حمل صل ولا تصل في الدار الغصبي على
الصلوة في غير دار الغصبي وفساده فيه مع انهم اختلفوا فيه على اقوال وهو تناقض اما الفرق فبان حيثية الكلام هنا وحيثية الكلام ثمة مختلفة وان كان
المثال واحدا لان الكلام في المطلق والمقيد انما هو في الحكم وكلية الكبرى اعني حمل المطلق على المقيد بعد فرض التعارض بينهما وتسليم التعارض فيه اما بالعرض
لفهم اتحاد التكليف في الامرين كالمثبتين في قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ولا بد فيه اما من صرف المطلق وحمله على ارادة المقيد بكشفه عن عدم ارادة
الاطلاق او صرف المقيد او هما معا او بالذات صريحا او بديهيا كقوله الارض مطهر والارض النجس لا يطهر ونظيرها كما في المقام والكلام في هذا المبحث في اثبات الصغرى
من انه اذا ورد امر ونهي كصل ولا تصل في الدار الغصبي هل المبغوضية المستفادة من النهي مناف للصحة المستفادة من اطلاق الامر فيحصل التعارض فيدخل
في حمل المطلق على المقيد او لا فاختلفوا فمنهم من اثبت الاول ومنهم من اثبت الثاني ومنهم من اثبتهما ومنهم من نفاهما سيما في المعاملات فوقع الاختلاف في
والاقوال فيه كما سيجيء فلا منافات بينها وبين الاتفاق في المطلق والمقيد على الحمل على فرض التعارض وتسليمه وبه ظهر دفع التناقض بين حكميهم في المبحثين
والعجب من بعض الفحول حيث فرق بكون المبحث الاتي في المثبتين والمنفيين وكون المختلفين فيه استطرادا وهذا المبحث مختص بالمختلفين وهو بديهي
الفساد لاطلاق عنوانهم وصريح امثلتهم واشتراك ادلتهم في الحمل ولو كانا مختلفين ومع هذا لا يوجب كون فرد منه في عنوان على حدة وكذا عن بعض اخر حيث
فرق بان الاتية في الحمل سواء كان من باب الكشف او من باب التعارض او من باب قاعدة الاشتغال فيما تساويا وهنا في الدلالة اللفظية لان المصنف
الواحد اعني المختلفين ح داخل في المبحثين ولا معنى له في عنوانين باعتبار الدليلين هذا العنوان للدليل اللفظي اعني النهي وعنوان الاتي للدليل
الاشتغال مع ان في اثبات التعارض والدلالة على الفساد هنا صريح **المقام الرابع في الاقوال** فقول بالدلالة على الفساد مطلقا وهو عن بعض العامة لغة
وقول به كذلك شرعا نسب الى السيد والشيخ والشهيد الثاني والنووي وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقول بالعدم مطلقا وهو عن جماعة من الحنفية
والمعتزلة منهم القاضي عبد الجبار وقول بالتفصيل بالفساد في العبادات دون المعاملات كما نسب الى الفاضلين والشهيد والكاظمي والنراقي وجمع من
الفقهاء الا انهم افترقوا في العبادات في كون الدلالة لغة كما عن بعضهم او شرعا كما عن بعضهم وقول بالتفصيل ايضا بين العبادات والمعاملات بالدلالة على
الفساد لغة في الاول وشرعا في الثاني لكن بالتفصيل بين المناهي الذاتية والعرضية بالفساد شرعا في الاول دون الثاني وهو عن كثير من المتاخرين ومذهب
اكثر الاصحاب وعن بعض العامة وحكي قول اخر وهو الدلالة على الفساد في العبادات لغة وفي المعاملات شرعا الا انه خص الحكم بالمنهي عنه لعينه او لوصفه اللازم كما
وقول بدلالته على الصحة وهو عن ابي حنيفة والثمرة بين الاقوال معلومة بعد بقاء المقتضي على صحته حتى يثبت الفساد ان كان المبحث منحصرا بما يقتضي الصحة
وان كان اعم فكذلك فيما وجد المقتضي للصحة وفيما لم يوجد فالاصل الاولي هو الفساد والتفصيل على التفاصيل **المقام الخامس في الاصل** والاصل
الاولي هو الفساد واما الثانوي فهو الصحة فيما وجد المقتضي لها والمدعي لكون النهي دالا على الفساد مخالف لاصالة التوقيفية واصالة عدم التقييد في الامر
واصالة عدم الالتفات الى الحكم الوضعي اعني الفساد زائدا على الالتفات الى الحكم التكليفي اعني الحرمة **المقام السادس في اصل المطلب** والكلام
اولا في العبادات مع كون النهي اصليا نفسيا مع كون النسبة من باب العموم المطلق سواء كان من باب التقييد كلا تصل في المكان المغصوب او لا تغصب في الصلوة
والحق لا دلالة على الفساد المطلق من باب الالتزام العرفي الكاشف عن كونه في اللغة كذلك مط سواء كان النهي لعينه او لجزئه مطلقا او لشرطه او لوصفه
اللازم او المفارق المتحد الوجود كما عليه المشهور وسواء كان لانتفاء احد هذه الامور او لوجوده لان في صورة الانتفاء يثبت الفساد لانتفاء اجزائه جزءا
كان او غيره مضافا الى ان لا دلالة النهي والدليل ان النهي يدل على كون المنهي عنه مبغوضا ويلزمه عرفا وعقلا كون المنهي عنه من الجهة التي هي غير مطلوب
للشارع فلا دلالة عليه لا يكون من باب المطابقة ولا التضمن بل من باب الاستلزام العرفي والعقلي فيما كان فساده عدم المطلوبية كالعبادات فان لم
يكن فيها ما يقتضي الصحة والمطلوبية اعني الامر فالفساد ثابت بالاصل والنهي وفيما كان المقتضي للصحة موجودا مع كونه متعلقا بعين ما نهي عنه بالجهة التي هي
عنه فيحصل التعارض فيحكم بارتفاع احدهما لعدم امكان الجمع عقلا وعرفا واما فيما كان متعلقا بامر مغاير للمنهي عنه في الجملة بالجزئية او الشرطية الخ
مع كون النسبة من باب العموم المطلق كقوله صل ولا تصل في الدار الغصبي وجمع ستر المغصوب او مع الحرير او مع ما لا يوكل لحمه وان لم يكن مستلزما للفساد
عقلا لما مر في اجتماع الامر والنهي لان النهي عن الصلوة في الغصبية يحتمل ان يكون لاجل كونها مقدمة موجبة لايجاد القبيح اعني الغصب او لاجل كونه معدلة
لايجاد الصلوة وكانت هي قبيحة او لاجل قبح التركيب على الاول لا مانع من محبوبية الصلوة ذاتا وان كانت من حيث كونها مقدمة لايجاد الغصب
حراما والثاني خلاف الغرض والضرورة لعدم قبح الصلوة من حيث هي واما الثالث فيكون التركيب حراما وقبيحا من حيث هو لكون النهي حقيقة
في النفسي وهو فرد لطبيعة الصلوة من حيث هي مقدمة لها ولا منافات في كون الشيء قبيحا بالذات ومن حيث هو ومحبوبا بالعرض من حيث

الكون

كونه محصّلاً للمحبوب اعنى الصّلوة من حيث هى ولكن فى العرف يفهمون الفساد فى المطلق والمقيّد كما فى قوله اشترى اللحم ولا تشترى لحم الجاموس لانه لو
اتى بلحم الجاموس يعدّ فى العرف غير آت بالمامور به ويفهم فى العرف كون التركيب غير محبوب وغير مطلوب وكذا طبيعة اللحم المطلق من حيث وجوده فى الجاموس
غير محبوب وغير مطلوب سواء جعلت النهى من باب الكشف عن عدم مطلوبية التركيب وعدم مطلوبية الطبيعة المطلقة من حيث وجوده فيه او من باب
مبغوضية الفرد اعنى التركيب والطبيعة المطلقة من حيث وجودها فيه المستلزم لعدم محبوبيتهما فلا يكون اتيانا بالمحبوب ولا محصّلا للمحبوب على الفرضين و
لكن يرد علينا ان حمل المطلق اعنى صل على المقيد اعنى غير المغصوب اما ان يكون من باب كشف المقيّد ولا عن عدم ارادة الاطلاق وعدم محبوبيته كالمثبتين
بمنزلة قوله يشترط فيها عدم كونها فى المغصوب او يكون من باب تعارض النهى مع الامر المطلق فى النفى والاثبات ولزوم اخذ النهى لكونه اقوى فان كان من باب
الاوّل فيلزم المجاز فى لفظ النهى وعدم العقاب على الفعل المنهى عنه لانه يكشف عن عدم المحبوبية لا عن المبغوضية ويلزم ايضا الفساد مطلقا ولو سهوا
لعدم فيه ويلزم القول بالفساد فى المعاملات ايضا للاشتراك فى الكشف كقوله مثلا ولا تبع الربوى بعد قوله بع ولا وجه للمشهور من التفصيل بين
العبادات والمعاملات وان كان من باب الثانى فيلزم الفساد فى حال العمد والعقابات الثلثة لو اتى به فى المنهى عنه مع الاكتفاء به الاوّل على حمل المبغوض
الثانى على التشريع والثالث على ترك المامور به وفيه ان فهم العرف يكون على الفساد المطلق سواء جعلته من باب الكشف كالمثبتين او بمنزلة يشترط فيها كذا
او من باب التعارض اما الاوّل والثانى فواضح واما الثالث فلان عدم تعلق النهى فى حال السهو لا يكون لكونه محبوبا او غير مبغوض بل كان لقبح التكليف بما لا
يطاق فعدم المحبوبية باق على حاله ويلزم الفساد المطلق واما العقاب فان كان حرمة المنهى عنه مع قطع النظر عن هذا النهى معلوما كالغصب فالعقابات
الثلثة مسلمة ولا ضير فيه وان لم يكن معلومة ففيه ان النهى قسمان تحريمى من حيث هو وتحريمى بعد تعلق الامر بالطبيعة والاوّل ظاهر فى المبغوضية
وكذا الثانى لكن بعد الامر الكاشف عن محبوبية الطبيعة المطلقة فيفيد لبيان مراده من عدم ارادة المطلق منه ويدفع هذا الكشف وقد يقبح
المنهى عنه لكن لفظ النهى محمول على الثانى لاصالة الحقيقة حتى تظهر المجازية ومع الاجمال والشك فيرجع الى اصالة برائة الذمة عن العقاب الزائد ولا
يلزم منه الحكم بالفساد فى المعاملات ايضا لان فى العبادات يكشف النهى عن عدم ارادة الاطلاق من الامر وفى المعاملات لم يكن امر ومطلوبية بل يكون اغلبها
من باب الارشاد وترتب اثره عند سببه كقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فدلّ على سقوط الخيار بالتفريق فلو قال بعده لا تفترقا او حرم الافتراق لا يفهم
عرفا عدم سقوط الخيار بالتفريق وهو واضح نعم فيما كان ارشاده بالامر كاوفوا بالعقود مع ورود لا تف بالعقد الربوى مثلا وحمل المثبت فيحمل على الثانى وبما ذكرنا
ظهر فساد من قال بعدم الفساد فى غير العمد مستدلا بان الفساد جاء من قبل النهى وفى غير العمد لا نهى فلا فساد وايضا ظهر فساد من قال بعدم الدلالة على الفساد
لعدم التعارض لان الامر المطلق تقتضى ايجاد افراده مقدمة والنهى دل على حرمة هذا الفرد ذاتا ولا منافاة وجهة من حيث حكم العقل لا العرف
وهذا المبحث انما هو فى فهم العرف وقد عرفت ان فهم العرف على عدم ارادة الاطلاق وما ذكرنا من لزوم اخذ النهى انما هو فيما كان النهى خاصا والامر مطلقا
بنحو التقييد ومثله بنحو الاستقلال كلا تغصب فى الصّلوة كما يأتى فى العرف لا تدخل هذا فى الدّعاء او لا تدخل السبح فى الطعام فان العرف يفهمون منه ان ادخاله
فيه مضر ومفسد ويلزم الفساد هذا فيما كان الامر مطلقا والنهى خاصا وقد يكون الامر بالعكس كقوله لا تكرم العالم واكرم زيدا العالم فيجب
اخذ الامر وتقييد النهى او تخصيصه هذا مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية والسندية وقد يحصل هذا مع المطلق ويرجحه على المقيد فيجب حمل
المقيد على مجاز كافضل الافراد او كون النهى تنزيهيا وامثالهما على ان فيما قلنا اعنى النواهى النفسية يثبت الفساد بالشرع ايضا وهو استدلال العلماء
فى جميع الاعصار بالنواهى على الفساد والقدر المتيقن منه هو النواهى النفسية فى العبادات معتضدا بالاستقراء كعبادة الحايض والنفساء ولبس الحرير
وما لا يؤكل لحمه والمغصوب والتكفير فى الصّلوة والامين فى الحمد ونواهى الصوم وغيرها وكذا فى المعاملات كما يجئ وبعدم القول بالفصل لانه يجئ
اثبات الفساد فى المعاملات فى المعاصى النفسية بالشرع ويثبت فى العبادات بالاجماع المركب الاولوية ان لم نقل بشمول العلة انه لم يعص الله فى العبادات
ايضا ولا فرق بين الحرمة الثابتة باللفظ صيغة ومادة او بالاجماع وامثاله واستدل ايضا باستدلال العلماء فى جميع الاعصار قديما وحديثا على الفساد
بالنواهى من غير نكير وبان النهى نقيض الامر والامر يدل على انه يقتضى الصحة والاجزاء واثر النقيض نقيض ونقيض الصحة الفساد فالنهى يدل عليه
اجيب عن الاوّل اولا بان بلوغه حد الاجماع حتى كان حجة ممنوع وثانيا ان سلم فيكون بالشرع لا بالدلالة اللغوية وعلى فرض تسليم كونها لغوية لا يتم فى المعاملات
لوجداننا عدم الدلالة عليه فيها ومع ظهور فساد المدرك لا يكون قول العلماء حجة وفى الاولى ان المسئلة لغوية ويكفى ظهور الاجماع والاجماع المنقول
وفى الثانى بان استدلال العلماء به اعم من كون النهى دالا بالوضع حتى كان لغويا او القرينة او بوجدانهم حديثا دلّ على فساد المنهى عنه ولم يصل الينا
حتى كان شرعيا وفى الثانى اولا انه لا يتم فى المعاملات لعدم امر فيه غالبا وثانيا بان النهى لا يكون نقيضا للامر لاشتراكهما فى الطلب بل من باب التضاد
او التخالف وثالثا بان نقيض الصحة عدم الصحة لا الفساد مع انه دليل لمّى لا يكون حجة فى الاوضاع واستدل من قال بالدلالة شرعا باستدلال العلماء كما
مرّ وبانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة فى الترك يدل عليها النهى وحكمة فى الوجود يدل عليه الامر والصحة وهو باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فاولى بالامتناع لانه مفوت للمصلحة
الراجحة فى الامر وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لانه مفوت لمصلحة الراجحة فى النهى وبالنبوى من ادخل فى ديننا ما ليس منه فهو ردّ وفى الاوّل ما مرّ
من كون استدلال العلماء اعم من اللغوية والشرعية الا ان يقال بانه بالنسبة الينا اجماع منقول وحجة شرعية لنا وفى الثانى فاولا بجواز اجتماع الحكمتين
وعدم التعارض بينهما كما فى المعاملات وكما مر فى جواز اجتماع الامر والنهى فى العبادات نعم يتم فى العبادات فى اجتماع الامرين كما لو تعلق الامر بعين النهى
١ وبالعكس مع انه لو تم يوجب رفع الكاشف عن احد الحكمتين اما الامر والنهى لا يوجب نفى دلالة النهى على الفساد بوفى الثالث بانه غاير مرسل مع

ذلك

ذلك فاصل الدلالة فان المفهوم منه من دخل في الذي ما لبس منه لا يقبل منه وصحة النهي عنه لبس من الدين اول الكلام واستدل من قال بعدم الدلالة لغة
بالاصل وبان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة وفي الاول ما مر وفي العبادات من الدليل على الاستلزام العرفي والعقلي
معتضدا باستدلال العلماء وفي الثاني ان فساد العبادات عدم مطلوبيتها وسلب احكامها عدم اجزائها وعدم قبولها وهو مسلم فيها فقلنا بالفساد
واستدل من نفى الدلالة شرعا بعدم دليل شرعي عليها لا من الكتاب لا من السنة ولا من الاجماع وانتفاء الاولان ظاهر واما الاجماع فلان تمسك العلماء
لا يبلغ حد الاجماع مع انه يجوز ان يكون بالدلالة لغة نعم اجماع المنقول حجة شرعية كما مر هذا في النهي الاصلي النفسي والاختلاف فيه ظاهر الا من ابي
حنيفة في النهي عنه لوصفه كالصوم في يوم النحر فانه ارجع النهي الى الوصف لا الموصوف فحكم بان الصوم من حيث هو حسن وصحيح وقبيح من حيث كونه
في يوم النحر ولا ضير بالصوم المطلق والجواب عنه بما مر من فهم العرف تقييد الامر المطلق ومبغوضية الطبيعة بهذا الوجه مع انه لو تم فلا وجه للتخصيص
بالوصف اللازم بل جار في الكل عن النهي عنه لعينه الا من صاحب المدارك في النهي المتعلق بالامر المفارق للعبادة كالنهي عن التامين بعد الحمد
التكفير في الصلوة نعوبل على خروجه عن العبادة ومغايرته لها مع عدم دليل على استلزام النهي عن مثله الفساد والجواب عنه بجواز مغايرته لاصل التركيب
والترتب اثره حتى يدل الدليل على فهم العرف تخصيص الامر ومبغوضية الطبيعة من هذا الوجه يكشف عن مغايرته للنهي عنه واما الاصلي التوصلي كقوله
لا تصل في المكان المغصوب ولا تغصب في الصلوة وعلم من الخارج كون النهي لاجل كونه مقدمة للغصب والتخلص عنه لا من حيث طبيعة الصلوة
من حيث هي او ايجادها في الغصب من حيث تحقق الصلوة فالحق عدم الدلالة لعدم فهم العرف التخصيص في الامر لكون المنهي الغصب فح يبقى الامر
على اطلاقه ولا زمه الصحة وكذا الامر في نهي البيع عن عدم دفعه لفظا دالا على النهي وح كان النهي مستفادا من العقل من باب كون الاتيان في الغصب
موجبا للغصب ومقدمة له فيحكم بلزوم الترك من حيث المقدمية ومثله النهي في النهي عن الضد استدلال العلماء بالنواهي التبعية غير معلومة والاستقراء
مسلم في النواهي النفسية لا في التبعية وعدم القول بالفصل فاسد لعدم قبوله في المعاملات في النواهي العرضية والتبعية كما سيجيء هذا
فيما كانت النسبة من باب العموم المطلق واما فيما كانت من باب العموم من وجه فالحق انه في الامر المفارق المتحد الوجود كلا تغصب في الغير المتحد
في الوجود كلا تنظر الى الاجنبية يعبر عنها بالامر المفارق للعبادة ومثله النهي عن استماع الغناء والملاهي والحسد لا يدل على الفساد لان النهي
يقتضي كون الغصب والنظر الى الاجنبية مبغوضا وعدم كونه مطلوبا ولا فردا للمطلوب وهو لا يقتضي عدم مطلوبية نفس الصلوة او فرده لما
فان هذا الكون الخاص لم يكن نفس طبيعة الغصب لا يفهم العرف تقييد امر الصلوة به وهو ظاهر والظاهر انه اجماعي بقي الكلام في الاجزاء
والشرائط معامليا وعباديا والاوصاف اللازمة كقوله لا تقرء العزيمة ولا تجهر من حيث فهم العرف والظ وروده النهي وتقييد الامر عرفا
لقوة دلالة النهي من كون النهي عن الطبيعة نهيا عن جميع افراده مستقلا بالاصالة فيستفاد عرفا كون فرد الجهر منهيا عنه وان كان صلوة
بخلاف الامر فان دلالته على الافراد انما هو بالتبعية عقلا والظ من الاصحاب ايضا الحكم بالفساد هذا هو الكلام في العبادات واما المعاملات فالحق
عدم الدلالة على الفساد لغة وان كان النهي يفيد بالمرة من عدم المنافاة لان النهي يقتضي كون ذلك مبغوضا لا انه عرفا عدم كونه مطلوبا
ومامورا والمعاملة لا تستلزم الامر والمطلوبية لجواز كون دليلها من باب الارشاد كالبيعان بالخيار ما لم يفترقا فاذا قال بعد التفريق حرام الا
يدل على عدم سقوط الخيار بالتفريق بل لا استلزام لا ذن لاجتماعه مع الحرام كالبقاء للظهار حرام لكن ان فات فجرم عليك لان الصحة في المعاملات هو
ترتب الاثار الدنيوية كالانتقال والضمان وامثالها عند تحقق الاسباب والشارع غالبا بينها بالارشاد الاسباب كامر كقوله تعالى احل الله البيع وهكذا
فيجوز ان يكون مبغوضا وحراما بالذات لكن اذا تحقق كان منشأ لترتب الاحكام الوضعية من الاثار الذاتية والجعلية وكذا لا منافاة عرفا حتى
يوجب التعارض ولذا لو قال المولى السكنجبين رافع للصفراء ولا تاكله في وقت الامتلاء لا يفهم انه في هذا الوقت لم يكن دافعا للصفراء وكذا
لو قال الشارع البيع موجب للانتقال ولا تبع في وقت النداء او في مكان المغصوب لا يفهم عدم كونه موجبا للانتقال في وقت النداء والمكان المغصوب
وكذا لو قال غسل الثوب بالماء المغصوب حرام لكن ان غسلته يحصل التطهير وكذا لو قال الاجارة موجبة لانتقال المنفعة لكن مع الجهل بالمنفعة
حرام والايجاب والقبول يوجبان حصول النكاح الدائم لكن لا تنكح المرئة في العدة وهكذا فيما كان بيان الاسباب باب الارشاد كما ذكرنا ولو بالامر
نعم فيما كان بيان السبب مع الامر مع ارادة الامرية والوجوب منه كقوله اوفوا بالعقود وورد نهي لا تفعل البيع الربوي او حرام فيحصل المنافات لان الانتقال
انما ثبت بالامر بالوفاء فلو نهي عنه في فرده يكون منافيا له ويحمل على التعيد ان كان من باب العموم المطلق كما مر تفصيله هذا من حيث دلالة لفظ النهي
لغة وعرفا وهل تكون هنا قاعدة شرعية تقتضي التساقط او التفصيل والا الظاهر هو الثاني بان المحرمات قسمان قسم يكون معصية لله بلا واسطة
اي كان معصية في اصل المعاملة اما لاجل عدم كونه مجعولا او كان مع ثبوت الحرمة فيه لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه اللازم وقسم يكون مستلزما
لمعصية الله تعالى بالواسطة يكون مجعولا من جانب الشارع مع عدم ثبوت النهي فيه لكن كان فعله موجبا لارتكاب امر حرام عرضي وذلك كالمحرمات
التبعية والتوصلية وامثالهما مما يكون النهي متعلقا بامر مفارق متحد الوجود او غير متحد الوجود كالبيع في وقت النداء لو كان النهي لاجل تفويت الجمعة
والبيع في المكان المغصوب لكونه مقدمة لايجاد الغصب مع النظر الى الاجنبية وامثالها باقتضاء القاعدة الفساد في الاول دون الثاني اما القاعدة
بالنسبة الى الاول فماخوذة من امور الاول الاستقراء وذلك لانا نرى ان الغالب في المعاملات المنهي عنها من الاول كان فاسدا في الشريعة وذلك
كالبيع الربوي وبيع الغاصب والنكاح في العدة والدخول في الحيض والنفاس وفي طهر المواقعة والعقد على المطلقة المحتاج الى التحليل والطلاق الثلث
في مجلس واحد وتزويج بنت الاخ والاخت على عمتها وخالتها بدون اذنهما ونكاح المحارم والكافرة الغير الكتابية والمسلمة للكافر مطلقا وامثالها

كان المراد منه الارشاد لا الوجوب حقيقة ح

الثاني ان ظهور دعوى الاجماع قايلا في مقام الاستدلال على الدلالة على الفساد بحسب الشرع ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي من غير نكير ويؤيده وجدان سجيتهم وطريقتهم على ذلك الثالث الاخبار منها ما رواه الكليني في الصحيح والصدوق في الموثق بابن بكير عن زرارة عن الباقر عليه السلام سئله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابرهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد لا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله بل عصى سيده فاذا اجازه فهو له جايز وجه الاستدلال ظاهر لان قوله عليه السلام لم يعص الله المراد في اصل النكاح بمعنى انه شيء حلال كما في حديث اخر من جانب الله لا مطلق المعصية بقرينة الذيل وانما عصى سيده لان عصيان السيد مستلزم لعصيان الله لكن لا في اصل النكاح بل في عدم الاذن من السيد والعصيان في اصل النكاح انما هو للسيد لا سيده والصدر وان كان مطلقا الا انه يجب تقييده بالذيل وبما سيجيء في بعض الاخبار ويستفاد من الصدر ان كل شيء ليس معصية لله تعالى منه نكاحا وغيره لم يكن فاسدا وان استلزم معصية من جهة اخرى ويدخل فيه النواهي المقدمية من التوصلية والتبعية فيما يكون النهي متعلقا بالامر المفارق المتحد الوجود او غيره وكل شيء كان معصية لله فيه سواء كان لعينه او لجزئه او لشرطه وهكذا ففاسد وربما يقال ان المراد من الصدر انه لم يوقعه على الوجه الغير المقرر في الشرع لعدم اتيان جزئه او شرطه وهكذا وح يدل بالمفهوم انه لو اوقعه على الوجه الغير المقرر يكون فاسدا ولم يثبت كون اتيان المنهي عنه على الوجه الغير المقرر لجواز استجماعه للشرايط مع كونه منهيا عنه فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال الا في صورة الشك لكونه مردودا وفيه ان حمله على ذلك مجاز ومع ذلك مستلزم للتفكيك بارادة الحكم الوضعي مجازا من العصيان اعنى غير المقرر في الصدر والمعنى الحقيقي في الذيل بالنسبة الى السيد وقال بعض ان المراد ان هذا النكاح ليس مما لم يؤذن فيه الله تعالى بل لم ياذن فيه المولى لانه من جهة المولى كان بمعنى عدم الاذن فكذا بالنسبة الى الله والا يلزم التفكيك وفيه انه لا يكون بمجرد عدم الاذن بل ظاهر اللفظ كونه المعصية لعدم الاذن وح يكون مفهومه ان ما لم ياذن فيه الله تعالى في فعله ففاسد سواء كان بمجرد عدم الاذن او حرمته وهو المطلوب ومنها ما رواه الكليني عن زرارة بطريق فيه موسى بن بكر والصدوق عنه عن زرارة مثله مرسلا عنه عليه السلام سأله عن الرجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فان فرق بينهما فللمرأة ما اصدقها الا ان يكون اعتدى فاصدقها صداقا كثيرا وان اجاز نكاحهما فهما على نكاحهما الاول فقلت لابي جعفر عليه السلام فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر عليه السلام انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله ولرسوله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عز وجل من نكاح من عدة واشباهه ووجه الاستدلال به اظهر من السابق ومنها ايضا عن الكليني في الصحيح عن الصادق عليه السلام في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام وقل له ان لا يفعل الا باذن مولاه ووجه الاستدلال يظهر مما مر ومستمسك بعض بالاخبار الدالة على ان ما خالف كتاب الله رد الى كتاب الله ومنها ما رواه الشيخ عن ابي جعفر عليه السلام من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر فليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وفي حديث اخر لم يكن شيئا انما الطلاق ما امر الله تعالى به فمن خالف لم يكن له طلاق وعن سماعة قال سئلته عن رجل طلق امرأته ثلثا في مجلس فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله رد على عبد الله بن عمر امرأته وطلقها ثلثا في مجلس وهي حايض وابطل رسول الله ذلك الطلاق وقال صلى الله عليه وآله كل شيء خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة ومنها ان الطلاق على غير السنة باطل ومثله كثير بل متواترة معنا ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار يتضمن اصلا وهو ان كل شيء يخالف الكتاب فهو مردود الى ما يقتضيه الكتاب ولا ريب ان المعاملة المحرمة مما يخالف الكتاب فيجب ردها الى الكتاب وفيه انها تدل على ان ما خالف الكتاب يؤخذ حكمه منه اي شيء كان ولا يلزم ان يكون الحرام فاسدا بل يجوز ان يكون في الكتاب والسنة صحيحا ومنها ما رواه الكليني عن ابن مسلم في الصحيح عن احدهما عليه السلام قال ولو لم يحرم على الناس ازواج النبي صلى الله عليه وآله لقول الله عز وجل وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن والحسين بقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الخ وفيه انه منها لم يظهر كونه الاستدلال بالنواهي او التحريم على الفساد بل ظاهره الاستدلال بها لاصل التحريم من غير نظر الى الفساد وقال بعض المحققين ان الغرض الاصلي من احكام المعاملات بيان الصحة والفساد وتمييز المعاملات الصحيحة عن غيرها فان ذلك هو السبب الاصلي في الانتظام امر المعاش الداعي الى تاسيس تلك الاحكام والخطاب بالاقتضاء الوارد فيها كالايجاب والتحريم تاكيد لذلك الغرض وردع عما يوجب اختلال المعاش على الوجه الابلغ فهو من هذه الجهة انما يقصد منه المعنى المراد من الخطابات الوضعية ولو كان المراد منه المعنى الاقتضائي من دون التفات الى الحكم الوضعي لزم اهمال ما هو الاصل فيها اعني بيان الصحة والفساد فان خطابات الشرع انما وردت بصيغة الامر والنهي غالبا والتصريح فيها بالصحة والبطلان سيما في الكتاب العزيز نادر واهمال ما هو المقصود الاهم اعني الصحة والفساد في مسايل المعاملات بالكلية او في اكثر مسائلها بعيد من الحكيم المؤسس الباني للشرع وفيه اولا منع الاهمال لان الغالب فيها يكون من باب الارشاد وما يوجد فيها بلفظ الامر فهو دال على الصحة مسلمة والكلام انما هو في النهي وحمله على الحرمة لا يستلزم الاهمال لكون غالب موارده الحرمة معلومة مع ان الحمل على الوضعي الصرف مجاز يحتاج الى القرينة ويحتاج الى القرينة على ان غايته افادة الظن وصرف اللفظ عن الظاهر المفهوم الحجة به مشكل يكون فاسد لكونه في تشخيص الموضوع الصرف اعني المراد والاصل عدم حجية الظن فيه سيما الظن الناشي من الدليل اللمي العقلي الظني فانه حجية العمل به اجماعي مع ان بيان الفساد لا ينحصر بارادة الفساد من النواهي لجواز بيانه بالفاظ اخر كجعله شرطا او فاسدا وبقاعدة شرعية ماخوذة من الاستقراء وذلك هو الاجماع وظهور ادعاء العلماء والاخبار الثلثة كما ذكرنا وح يحصل التعارض بينها وبين القاعدة الشرعية المقتضية لاصالة الصحة في المعاملات الناشية من قوله اوفوا بالعقود الخ واحل الله البيع وهكذا والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه لافتراق الاول اعني التجارة عن تراض او البيع في الحلال وافتراق الثاني اعني المعصية الذاتية فيما لم يكن المقتضي للصحة موجودة كالقمار واجتماعهما في البيوع المحرمة فيما كان المقتضي للصحة موجودا والترجيح مع الثانية لاعتضادها بالاستقراء وظهور الاجماع سلمنا عدم الترجيح يبقى الاصل الاولي المقتضي

نكاحهما بينها على صح

للفساد سليما عن المعارض بقى الكلام فى القول بكون النهى دالا على الصحة كابى حنيفة واستدل بان قوله لا تصل فى المكان المغصوب يكون مفاده لا تفعل صلوة صحيحة لكون المادة حقيقة فى الصحيح والنهى تكليف لا بد ان يكون المكلف قادرا على اتيان الصلوة الصحيح لبطلان التكليف بما لا يطاق ويرجع مفاده قدرة المكلف على اتيان الصحيح ولازم النهى عدم المطلوبية وهو معنى الفساد لكن دلالة الاول يكون بالمطابقة والثانى بالالتزام ويجب صرف الثانى لا تقاوية الاول ويكون مفاد روح الحرمة مع كون الصلوة صحيحة وبذا ولا منع كون المادة موضوعة للصحيح كما مر فى مقامه من جملة الادلة هو هذا لان على فرض الصحيح يلزم المجاز فيه اما فى الهيئة بحملها على النفى والكشف عن عدم القدرة او بصرفها عن الدلالة على الفساد او فى المادة بتجريدها عن الصحة كقوله يشترط فى الصلوة كذا بخلاف فرض الاعم والاصل عدم ارتكاب المجاز وثانيا نمنع كون دلالة المادة على الصحة على وجه المطابقة لان اللفظ موضوع للهية المستجمعة ويلزمه انه لو فعله المكلف بعد تعلق الامر انه يكون صحيحا سلمنا لكن الالتزام قد يقدم عرفا كما فى المقام وثالثا بان الفساد قد يكون لاجل انتفاء جزء او شرط فى المامور به وقد يكون لاجل عدم تعلق الامر به لاجل مانع من الامر لا للمامور به وان كان المامور به مستجمعا لجميع الشرايط والاجزاء والصحة قد يراد بها كون الموضوع له مستجمعا لجميع الشرايط والاجزاء سواء كان مامورا به ام لا وقد يراد به ذلك مع كونه مامورا والمادة على فرض كونها موضوعة للصحيح كانت بالمعنى الاول والمراد بكون النهى مقتضيا للفساد هو عدم تعلق الامر به وبينهما لا منافات لان حاصله يحرم عليك الصلوة المستجمعة لجميع الشرايط والاجزاء وهو اعم من ان يكون مامورا به ولا نمر ان الصلوة المستجمعة وان كنت قادرا على اتيانها فى الدار الغصبى لكنه لم يكن مامورا به ولم يتعلق به الامر وهو معنى الفساد المراد هنا فتدبر ورابعا بان الدليل اخص من المدعى لان الكلام فى النهى اعم من ان يتعلق بما ثبت له معنى مستحدثا من جانب الشارع اولا وهذا الدليل يجرى على الاول فتدبر

## المقصد الرابع

فى العموم والخصوص لما كان بين الاصوليين والفقهاء الفاظ من العموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وهم يترتبون على كل منها اثارا مغايرا للاخر فلا بد من معرفتها منها العموم والخصوص وعنه فصول ومقدمة اما المقدمة فالعام قد يطلق ويراد به العموم المنطقى كما يقال الانسان اعم من زيد وعمرو وهكذا وهو المطلق عند الاصولى وهو بالنسبة الى الافراد مستلزم للعموم والشمول البدلى فى التكليفات والعرضى فى الوضعيات لكون الحكم عارضا للطبيعة فكلما تحققت الطبيعة فى الفرد يتحقق الحكم العارض لها كقوله البول نجس والميتة حرام فكل فرد منه نجس لتحقق طبيعة البول فيه وقد يطلق ويراد به العموم والشمول الاحتمالى كما فى المجملات ومنها قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز مع انه فى الواقع يكون واحدا منهما معينا عند المتكلم لكن لعدم تعيينه عند المخاطب يحتمل كل منهما والفرق بينه وبين الاول انه معين عند المتكلم دون الاول وقد يطلق ويراد به العموم والشمول المورد كقولهم هذا المورد عام شامل للكليين ومورد لهما كالصلوة فى الدار المغصوبة وقد يطلق ويراد به الشمول الاجزائى واللازمى كالتركيب بالنسبة الى اجزائه فيما كان التركيب اعتباريا بمحض الوضع كالجملة فيقال انه اعم من المبتداء والخبر والاعداد منها الثلثة والعشرة فيقال انها عامة للواحد الاثنين والدار فيقال الدار عام وشامل لاجزائه ولللازم من الباب والمفتاح وقد يطلق ويراد به الشمول بنحو الشيوع سواء كان صفة لاستعمال اللفظ كقولهم عم وشاع حسن بهشتى اى استعماله وان كان معناه خاصا ولفظه مط فى العرف او للمعنى بمعنى كون تحقق المفهوم الكلى فى الوجود شايعا كقولهم عم المطر وعم المرض وان كان اللفظ مط وقد يطلق ويراد به اللفظ الدال على الاحاطة وضعا كقولهم الكل عام وامثاله وقد يطلق ويراد به ما يراد منه الاحاطة بالوضع او القرينة او بالعقل كعموم الحكمة وامثاله وهو العام عند الاصولى لما سيجى اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا فى معناه الحقيقى على اقوال الاول ان لفظ العموم وما يشتق منه حقيقة فيما كان الشمول صفة للفظ ومجاز فيما كان صفة للمعنى كقولهم عم المطر وعم المرض وهو منقول عن الفاضلين والشهيد فى الذكرى والمحقق البهائى وبعض العامة حكى عن السيد انه حكاه عن الاكثر الثانى انه حقيقة فيما يعم الامرين اعنى مطلق ما يكون شايعا سواء كان هو اللفظ او المعنى وهو عن الحاجبى والعضدى والطوسى الثالث انه مشترك لفظى بين الامرين وهو عن الشيخ ره فى العدة وحكاه عن قول للاول فى كونه حقيقة فى الاول بالاتفاق الذى ادعاه فى كشف الرموز وبه والمنية ونهاية السؤل والتبادر وفى كونه مجازا فى الثانى اولوية المجاز على الاشتراك وعدم تبادره وانه لو كان حقيقة فيه ايضا لاطرد والتالى باطل لانه لا يقال عم الانسان وعم الجدار وامثالهما من المعانى الكلية الشايعة فى الوجود ويتحقق هذا حسن لو اريد بالمعنى الشايع ما يعم المعانى الذاتية والعرضية اما لو اختص بالثانى كالسواد والبياض فالاطراد متحقق لا يقال لو اختص بذلك لما صح عم المطر عرفا لانه من الفاظ الذات ولصح سلب العموم عنه ولصح استعمال الخصوص فيه والتالى باسرها باطل وللثانى اولوية الاشتراك المعنوى وصحة استعمال عم المطر وعدم صحة سلب العموم عرفا عن الشمول بنحو الشيوع مط وان كان معنا اما فى العرضيات فواضح واما فى الذاتيات كقولهم عم البطيخ والرمان والدبس والدهن والخشب والشاة والبغل والشحم واللحم والكتاب والاطباء والعلماء وكل ما لا يكون شيوعه معلوما نعم لا يصح الاستعمال فيما كان شيوعه معلوما كالانسان والجدار والانسان والظاهر ان عدم صحة الاستعمال هنا انما يكون لاجل كونه اخبارا عن امر كان وجوده وشياعه معلوما وكذا صحة التقسيم وعدم النقض والتكرار وفى الكل ان المراد ان كان بيان المعنى العرفى فهو حقيقة فى مطلق الشمول اولوية الاشتراك المعنوى ولعدم صحة سلبه عن الشمول الكلى بالنسبة الى افراده وعن شمول الاحتمالى والموردى والاجزائى واللازم العرفى كما مر فى الدار والشمول بنحو الشيوع مط لفظا كان ام معنى كما مر وعن الشمول بنحو الاحاطة وضعا او بالقرينة او بالعقل كعموم الحكمة وان كان المراد بيان المعنى اللغوى فكذلك لاصالة عدم النقل وتصريح اللغويين بانه الشمول وهو مط شامل لما كان الشمول بنحو الجزئيات كقوله لا يعذب الله العامة بعمل الخاصة اى عامة الانسان او بنحو الاجزائى كما يقال ذهب عامة النهار لكون ساعاته اجزاء له او بنحو الاحتمالى او بنحو الشيوع او بنحو الاحاطة مع انهم صرحوا بانه خلاف الخاص وهما اضافيان وربما يكون الشئ خاصا

[illegible]

من جهة وعاما من جهة كالانسان بالنسبة الى الحيوان خاص وبالنسبة الى افراده عام وزيد بالنسبة الى الانسان خاص وبالنسبة الى الازمنة والامكنة
والاحوال والاوضاع عام نعم لا يصح استعمال العموم فى شمول الاجزائى فى التراكيب الحقيقية كالسكنجبين بالنسبة الى الخل والدبس فلا يقال انه اعم من الدبس
والخل وكذا فى التراكيب العقلية كالجسم بالنسبة الى العناصر فلا يقال الجسم اعم من الهواء والنار والماء والارض وان كان المراد بيان معناه باصطلاح الا
صوليين والفقهاء فهو الشمول بجواز ارادة الاحاطة ويعبر عنه بالفارسية بهر وهمه ومجاز فى غيره لصحة سلبه عندهم عن الشمول عن الاحاطة كشمول
الجزئيات والاحتمالى والموردى والاجزائى والشيوع مط لفظا كان او معنا كعم المطر لكونه مطابقا عند الاصولى ح يكون عند الاصوليين والفقهاء من
باب النقل من الكلى اعنى الشمول المطلق الى الفرد اعنى الشمول بنحو الاحاطة لا يقال يلزم ان يكون عم المطر مجازا عند الاصولى مع ان العام من الفاظ العموم
عندهم لانا نقول لا ضير فيه لصحة سلبه عنه ولذا يصح ان يقال عم المطر ليس من العموم عند الاصولى وحكى عن العضد انه قال الاطلاق اللغوى امر يهل تما
النزاع فى واحد متعلق متعدد وذلك لا يتصور فى الاعيان الخارجية وانما يتصور فى المعانى الذهنية والاصوليين ينكرون وجودها وفيه انه
لم يكن اسهل من كثير من المباحث اللفظية مع ان الثمرات المترتبة على العام وغيره من المطلق كثيرة وانكار الوجود الذهنى مما لا وجه وان كان مما اختلف
واشتهر بين المتكلمين عدمه عندهم ونسبة انكاره الى جميع الاصوليين مم ولتحقيقه محل اخر والمجاز قبل دخول السور قد يكون جزء للشئ كالواحد
بالنسبة الى العشرة وقد يكون فردا وجزئيا له كالثلثة المخصوصة بالنسبة الى اقل الجمع وهو الثلثة المطلقة وافراد الكلى بالنسبة اليه وقد يكون
جزء لفرد الشئ كالواحد الاثنين بالنسبة الى الثلثة لكون الواحد جزء لها وهى فرد من افراد الجمع وبعد دخول السور فى الاول قد يراد فيه العموم
المجموعى وهو الاحاطة من حيث الجزئية كقوله لمجموع هذه العشرة عندى درهم وقد يراد فيه العموم الاحادى الافرادى والاستقرائى وهو الاحاطة
من حيث الاستقلال كقوله لكل جزء من اجزاء العشرة عندى درهم وفى الثانى قد يراد فيه العموم الاحادى وهو الاحاطة من حيث الفردية والاستقلال
بان يكون كل واحد منها مرادا مستقلا كقوله لكل رجل عندى درهم واكرم كل ثلثة ثلثة من العلماء وقد يراد فيه العموم المجموعى وهو الاحاطة من
حيث الجزئية اعنى من حيث الانضمام والعموم المجموعى كقوله الرجال البحر كهذا الحجر وللرجال عندى درهم وفى الثالث قد يراد فيه العموم المجموعى
وهو الاحاطة من حيث كونها اجزاء للجزئيات منضما كقوله لمجموع اجزاء افراد الجمع عندى درهم بناء على عدم ابطال الجمعية وقد يراد فيه العموم
الاحادى وهو الاحاطة من حيث الاستقلال كقوله اكرم الرجال بناء على ابطال الجمعية ووضعه للعموم الاحادى وقد يراد فيه العموم الجمعى وهو
الاحاطة فى افراد الجمع من الثلثة والاربعة وهكذا او فى افراد فرد الجمع اعنى كل ثلثة ثلثة كقوله اكرم المتقين فلا تلازم قبل دخول السور وبعده لجواز
ان يكون جزء قبل دخول السور وجزئيا بعده وبالعكس والجمع المحلى مستجمع لما ذكر كما ذكرنا من العموم المجموعى والاحادى والجمعى والفرق بين العموم المجموعى
وبين المركب ان لفظ المركب لم يدل على ارادة الاحاطة فى الاجزاء بل يدل على شئ واحد يستلزم استفادة الاجزاء تبعا بخلاف ما نحن فيه فان اللفظ
دال على الاحاطة من حيث الجزئية والثمرة بينهما ظاهرة وح هل يكون لفظ العام وما يشتق منه عند الاصوليين موضوعا للعموم الاحادى ومجازا فى
المجموعى والجمعى او يكون موضوعا للاحاطة مط والحق فيه الاخير وان كان استعمال اللفظ فى المجموعى والجمعى مجازا كالجمع المحلى باللام فانه موضوع للعموم
الاحادى ومجاز فى المجموعى والجمعى لا لان استعمال العام وما يشتق منه فيه حقيقة لا دلوليه اشتراك المعنوى التبادر وعدم صحة سلب العموم من الاحاطة
مط وعدم النقص والتكرار ثم ان الدال على ارادة الاحاطة قد يكون هو اللفظ بالوضع ككل او بالقرينة كالاستثناء او بالعقل كما فى عموم الحكمة فهل
يختص العموم عند الاصولى بما كان محل ارادة الاحاطة اللفظ بالوضع او الاعم بكونه موضوعا لما يراد منه الاحاطة مط بالوضع كان او بالقرينة او بالعقل
كما مر والحق فيه الاعم لاصالة اشتراك المعنوى وتبادر الاحاطة المطلقة وعدم صحة سلب العموم فيما ثبت ارادة الاحاطة وجميع الافراد من الشئ وان كان
بالعقل لا يقال لو كان العموم حقيقة فى الكل لكان المشتقات ايض كذلك للغلبة ويلزم صحة الحمل وهو فى الالفاظ الموضوعة موجودة كقوله هذا اللفظ
عام ولا يصح ان يقال دليل الحكمة عام لانا نقول اولا العقل حاكم بارادة العموم من قوله البول نجس فالعام ح هو البول وبعد ثبوت ارادة جميع الافراد منه
صح انه عام وكذا فى حذف المتعلق وفى نفى الاستواء لان مع عدم ظهور صنف او فرد يحكم العقل بارادة الجميع منه فعام وثانيا بان الاول ايضا غير صحيح الا
باضمار وذلك لان العموم لا يكون صفة للفظ من حيث هو بل صفة له باعتبار من الوضع او الافادة او الدلالة او الحكم كيف باللفظ المطلق الاعم من الموضوع
والمهمل فلو صح لصح فى الالفاظ الخاصة ككل وجميع ولا ريب انه لا يصح ان يقال الكل عام الا باضمار كموضوع للعموم او يفيد العموم ومع لزوم ارتكاب الاضمار
لا يجب ان يكون المضمر شيئا واحدا فى الكل كالوضع بل لا بد من اضمار مناسب لمتعلقه وهو يختلف لا يقال استعمال عموم الحكمة مجاز لعدم شمولها للافراد النادرة
لانا نقول اولا بالنقض فى بعض الفاظ العموم ككل فانه لا يكون شاملا لبعض الافراد النادرة لشيوع غيرها وثانيا بالحل وهو ان المناط فى العموم هو ارادة الاحاطة
ولو فى افراد صنف شائع من صنف اخر من الشيوع وغيره والشيوع ح قرينة مانعة له مع ان ترك الاستفصال شامل للنادرة كما حققنا فى محله ولا يكون عاما
لان العقل فى ترك الاستفصال حاكم باستواء الافراد واشتراكها فى الحكم وعدم الفرق بينها والانفصال لا يستلزم الاحاطة ولا ارادتها الا فى السؤال
لسؤاله عن شخص خاص فى قوله وقع الانسان فى بئر ولا فى جواب المعصوم لانه اجاب عما سئل ولا ارادة اشتراك الجميع فى الحكم من هذا الكلام بل العقل يحكم
بالاشتراك فى الحكم وعدم الاختلاف والانفصال ح فلا يكون عاما او يخرج منه بعض المشترك على فرض حمله على الجميع مع عدم القرينة المعينة فيما كان
فى مقام البيان لانه لا يلزم منه ارادة الجميع بنحو الاحاطة لجواز كونه بنحو الاطلاق وتمام ظهر فساد تعريف ما نسب الى الشيخ البهائى ره بانه اللفظ الموضوع
للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته لخروج ما يراد منه الاحاطة من غير وضع ولخروج احاطة اجزاء الجزئيات كما ذكرنا فى الجمع المحلى باللام ولدخول
الموضوع للاحاطة مع عدم ارادة الاحاطة منه وكذا نسب الى بعض بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد لخروج العموم المجموعى مط والاحادى

الجمع

في الجمع المحلى باللام لان لفظ ما يصلح صلاحيته لم قبل دخول السور وكل من المجموع والاحادى لا يكون قابلا للصلاحية الا اطلاق الجمع وحمله عليه لعدم صحة حمل
العلماء على كل واحد منها والجزء ومما كان الدال غير اللفظ او اللفظ بغير الوضع لان الظاهر من اللفظ المستغرق كونه بذاته مستغرقا ولدخول الموضوع للاستغراق
مع عدم استعماله فيه نعم يخرج منه المشترك على ما ذكرنا والمستغرق للحقيقة والمجاز وهو حق ا **الفصل الاول** في الفاظ العموم وفيه مطالب يعنون
كل باصل **اصل** لا ريب في وجود الفاظ تستعمل في العموم في لغة العرب لانهم اختلفوا في وجود لفظ يخصه وضعا على اقوال قول بوضعه له دون الخصوص
وقول بعكس ذلك بان كل ما يدعى صيغة للعموم فهو موضوع للخصوص وما عن شاذ ان النزاع في الالفاظ المخصوصة لا في ان العموم ليس له وضع ولفظ فان
من الالفاظ ما اتفق على انه للعموم كلفظ كل وامثاله مما انه يكذبه كلمات الفحول من العامة والخاصة في بيان تحرير محل النزاع وبيان الادلة وثالث
بالاشتراك معنا كما عن العامة معنوي او لفظا لغة ومختصا بالعموم شرعا كما عن السيد في الذريعة ورابع بالاول في الامر والنهي وبالتوقف في الاخبار
والوعد والوعيد وخامس بالتوقف مط وهو عن الاحكام والنزاع انما هو في العموم عند الاصحى من انه هل يكون في لغة العرب ما يختص بالدلالة
على الاحاطة وصيغة ام لا والثمرة بين الاقوال معلومة والاصل الاولي هو التوقف والثانوي مع عدم الاشتراك ولا يكون اصل لتعيين العموم
او الخصوص والحق هو الاول لنا عليه تحققه في العرف بالامارات العرفية وفي اللغة كذلك بالاصل وهو المطلوب اما الاول فلوجوه الاول التبادر فان المتبادر
من قوله اكرم كل عالم اناث هو كل فرد من افراد العالم لا يقال التبادر يحتمل ان يكون اطلاقيا لا انا نقول الاصل كونه وضعيا على ان الاطلاقية لا بد لها من
كثرة الاستعمال والمفروض عدمها هنا لغلبة استعمال العام في الخصوص لا يقال يتبادر الموجود والمعدوم ممنوع والاول هو الخصوص لانا نقول منع الاول
مكابرة ولذا لو وجد عالم في العدم ولم يكرمه يكون مذموما ولو قال لا تكرم العالم الذي يوجد يحصل التعارض عرفا لا يقال يتبادر كل فرد من افراد العالم
في جميع البلاد ممنوع وفي بلد التكلم هو معنى الخصوص لانا نقول منع الاول مكابرة لما سبق من المذمة والتعارض وكذا التكذيب الثاني المذمة العرفية
لو خالف واحدا منه الثالث التكذيب عرفا لو قال اكرمت كل عالم اناث ثم علم عدم اكرامه بعض افراده الرابع عدم صحة سلب ارادة الخصوص من المعنى
وعدمه السادس انه لو لم يكن موضوعا له لما كان فرق بين قوله اكرم كل عالم الاك وبين قوله اكرم بعض عالم الاك عرفا والفرق بديهي عرفا السابع الاتفاق
على الحنث لو حلف ان لا يضرب احدا ثم ضرب واحدا وليس له وجه الا دلالة اللفظ الثامن قصة ابن الزبعرى لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فقال صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وجه الاستدلال
ظاهر لانه لو لم يفهم العموم على وجه الاحاطة لما سئل مع كونه من اهل اللسان ولم ينكر النبي صلى الله عليه وآله ايضا عدم افادته العموم في الموضوع له بل انكره بعدم شموله لذوي
العقول فلا يشمل موسى الخ التاسع الحكم بفساد عقيدة من قال لا اله ولا نبي ولا خالق ولا كتاب ولا ثواب ولا عقاب العاشر الاتفاق على كون لا اله الا الله
كلمة التوحيد وقائلها محكوما بالاسلام لا يقال ذلك بالشرع لانا نقول نفرض ذلك فيما كان القائل جاهلا بالشرع ويدل عليه ايضا احتجاجات السلف من الائمة
والصحابة وعامة العلماء ويؤيده كون العموم مما يشتد الحاجة الى التعبير عنه بلفظ ولعسر عدم هذه الالفاظ اجماعا واما الثاني فلان لفظ الكل كان
موجودا في اللغة مستعملا وكذا الاحاطة ولا بد ان يعبر عنها بلفظ ما فلو كان هو الكل فهو موضوع لها فهو المطلوب لو كان حقيقة في غيرها لزم
النقل والاصل عدمه مؤيدا بغلبة الاتحاد بين العرف واللغة وظهور الاجماع وللقول بالاشتراك اللفظي لغة وجوه الاول انه لو كان موضوعا للعموم لوصل
الينا وهو اما بالعقل او النقل والاول لا يكون حجة في الاوضاع والثاني اما ان يكون بالتواتر او الاحاد والثاني غير حجة والاول لو كان لما وقع الخلاف
فيه وفيه اولا ان العموم على فرضه لا الاشتراك مسلم وح نقول لو كان موضوعا للخصوص ايضا لوصل الينا الخ وثانيا بانا العقل لا اني كالامارات حجة في الوضع عادة
المستنبطة كما مر في المباحث السابقة ومر ايضا الفرق بينه وبين اللمي وما ليس حجة هو اللمي لا الاني وثالثا ان الاحاد حجة كما مر ايضا ورابعا ان التواتر لا يستلزم عدم
الخلاف الثاني انه استعمل فيهما والاصل فيه الحقيقة وفيه انه مدركه اما الغلبة او الاصل الاعتباري او ظهور الاستعمال او ان الحقيقة اصل والمجاز طار
عليها وفساد غير الاخير قد مر في المباحث السابقة غير مرة و الجواب عن الاخير انه اصل بالمعنى اللغوي اعني ما يتوقف عليه الشيء لتوقف المجاز على الحقيقة لا المعنى
الاصطلاحي ولم يكن دليل على حمل المشكوك حين الشك على الموقوف عليه لا على الموقوف حتى الغلبة بل على العكس لان الغالب ان الحقيقة واحدة ويحدث منها
مجازات كثيرة نعم يتم هو في متحد المستعمل فيه بانضمام ندرة المجاز بلا حقيقة بفرض كونه مجازا حادثا عن غيره كان هو الموضوع له ولم يستعمل فيه اللفظ وهو
ليس محالا لكنه نادر مع ان الاصل لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة الثالث الاستفهام وهو دليل للاجمال فهو دليل للاشتراك والجواب انه لو صح تم وحسنه
لو سلم لا يستلزم الاجمال الحقيقي لاجتماعه مع البيان كما لو كان الكلام على وجه الظهور مع احتمال ارادة المجاز فيحسن لرفعه والاجمال ايضا لا يستلزم الاشتراك اللفظي كما
في الوضع العام والموضوع له الخاص والمجاز المشهور وللعموم شرعا الاجماع على حمل الالفاظ المخصوصة على العموم في صورة التجرد وفيه ان الاجماع لو تم لاثبات
الدلالة لا الوضع في الشرع فيثبت في اللغة باصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل المعتضد بالغلبة وظهور الاجماع وللقول بالوضع للخصوص وجوه
الاول انه لو كان موضوعا للعموم لوصل الخ مامر وفيه اولا انه لو كان موضوعا للخصوص لوصل الينا الخ وثانيا الحل بنحو ما مر الثاني تيقن الارادة بان المقصود
عن الوضع هو التفهيم وهو في الخصوص اتم وفيه اولا ان الغرض من الوضع هو التفهيم لما لم يكن وهو في العموم حاصل لعدم تيقنه دون الخصوص لتيقنه وثانيا
انه دليل لمي لان الكلام يرجع الى ان المخصوص لما كان متيقنا للاحظ الواضع اياه ووضع اللفظ له ولا يكون حجة وثالثا ان التيقن ممنوع لانه على فرض يكون
نفس المراد وعلى فرض يكون جزء للمراد والوضع للاول لا يستلزم الدلالة على الثاني وكذا العكس نعم هو مستلزم لتيقن الارادة في الجملة في صدق الاجمال
لا الوضع ورابعا انه على فرض حجيته لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة الثالث الاصل اعني اصالة البراءة وفيه اولا انه لم يرجع الى ان الخاص لما كان موافقا
لاصالة البراءة للاحظ الواضع اياه ووضع اللفظ له وثانيا انه معارض بالاحتياط في جانب العموم في بعض المقامات كقوله اقرء السورة في كل ركعة

وثالثا انه معارض باصالة البرائة في جانب العموم في بعض المقامات كقوله لا يجب اكرام العلماء بعد قوله اكرم زيدا العالم لرجوع الشك الى نحو اكرام زيد
العالم ورابعا انه مثبت للحكم الظاهري في مقام الجهل والاجمال واين باثبات الوضع الموجب للبيان وخامسا انه لا يقاوم ما ذكرنا الرابع الغلبة لان
استعماله في الخصوص اكثر ولذا قيل ما من عام الا وقد خص في العمومات والغالب كون الاول حقيقة والثاني مجازا وفيه اولا انه لو كان موضوعا لما يكون استعماله
فيه غالبا لتبادره لاجتماع السببين فيه الوضع وعليه الاستعمال فلا وجه لتبادر غيره اعني الخصوص منه وكذا لا وجه لصحة سلبه مع عدم صحة سلب العموم عنه وهكذا
سائر الامارات وثانيا انه يتم لو كان غالب الاستعمال في مرتبة مخصوصة من الخصوص وفي المقام ليس كذلك كما هو ظاهر الخامس انه لو كان موضوعا للعموم يلزم المجاز بلا حقيقة
لعدم استعمال غالب الفاظه في العموم كالعلماء فانه لم يستعمل فيما يراد به كل عالم وكذا الاحياء سيما بانضمام ما من عام الا وقد خص وكذا لفظ الكل وفيه اولا
ان منع الاستعمال فيه مما لا وجه له كالاحياء من حيث السخاوة ممد ومحمود وكل من عصى الله مستحق العقوبة وامثالهما وما ذكره من الانضمام فاسد لكونه
لبيان الغرض لا يكاد كل عام في كل استعمال والا يلزم تخصيص نفسه وهو تناقض ومثبت المطلوب وثانيا انه لو لزم يلزم المجاز بلا سبق استعماله في الموضوع له
لا بلا سبقه بالوضع وهو نادر لا يكون ممتنعا والغلبة لا يكون مقاومة لما ذكرنا السادس انا نقول بالوضع للخصوص وهو موافق للاصل وفيه انه ان اريد بالاصل
ان كان اصالة عدم زيادة القرينة بناء على كون استعماله في الخصوص اكثر ومع المجاز فيه يلزم التزام القرينة في اغلب الاستعمالات بخلاف ما لو كان مجازا
في العموم ففيه اولا انه مشترك الورود لانه على فرض الوضع للخصوص لم يكن لمرتبة معينة قطعا وفاقا كما يشهد به احتجاجاتهم فيكون اما على سبيل الاشتراك المعنوي
كما هو الاظهر على فرض الخصوص بوضعه لاقل مراتب الخصوص كالثلثة وكان استعماله غالبا في كل فرد ومرتبة منها بشرط لا او بشرط شيء كالاربعة فصاعدا
على سبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كالمبهمات او على سبيل الاشتراك اللفظي بين المراتب وعلى كل منها يحتاج الى القرينة في كل ما يستعمل في الخصوص
بل الاحتياج فيها على فرض الوضع للخصوص اكثر لانه يحتاج الى القرينة في كل خاص وفي العموم ايضا بخلاف ما لو كان موضوعا للعموم وثانيا انه
لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة وان كان المراد بالاصل هو اصالة عدم الالتفات الى القرينة بنحو ما مر في القرينة فالجواب عنه ايضا بنحو ما مر وللقول بالاشتراك
معنا بين العموم والخصوص او لوبيته على المجاز والاشتراك اللفظي والقدر الجامع هو قدر ما يصدق عليه الصيغة كالثلثة الجملة القابلة لا بشرط او بشرط
لا او بشرط شيء في ضمن الاربعة والخمسة وهكذا وح يكون العام فردا من افرادها لان الثلثة لا بشرط مثلا قابل لتحققها في كل مرتبة ومنها مرتبة فرض العموم
من المائة والالف وهكذا بخلاف ما لو كان موضوعا للعموم فانه مستلزم للمجازية فيما دونها من مراتب الخصوص والاصل الاشتراك المعنوي وفيه اولا ان كل
مرتبة فرض كالالف وهكذا مثلا من حيث كونها فردا للثلثة مغايرها من حيث كونها معنى للعموم لان الثاني لا بد فيه من الاحاطة دون الاول
لكون اشتمالها للكل من باب الانضمام كالجمع فيما لا يجتمعا فعلى فرض وضعه للقدر الجامع بين مراتب الخصوص حتى مرتبة الفوق يكون مجازا في العموم لكونه
خارجا عن القرينة وكذا العكس في الحقيقة والمجاز لازمان على الفرضين وثانيا انه لا يقاوم ما ذكرنا وان كان هو الظهور من جهة كون استعماله في الخصوص
اغلب فقد مر الجواب عنه وللقول بالتفصيل ان الامر والنهي عامان وللدعم التكاليف بخلاف الاخبار والوعد والوعيد فانه ليس فيهما تكليف في الاول
اولا ان التكاليف غير عامة لاختصاصها بالبالغ وبالزمان الخاص كالظهر والعصر من الزوال الى الغروب وبالحال كالحج واحكام الحيض وامثالها وثانيا
انه شمولها للمكلفين يكون من باب كلي لا لخطاب الجمع وهو من باب الانضمام كسائر الجموع لا من باب الاحاطة وقال بعض انه لقاعدة الاشتراك لا لاقتضاء
الامر والنهي وفيه انها تقتضي الاشتراك في الحكم لا الدلالة على الاحاطة وفي الثاني اولا منع عدم التكليف في الاخبار والوعد والوعيد بل الكل مكلفون
بالاعتقاد بها كالنار والحساب والصراط والميزان والله خالق كل شيء وعالم بكل شيء وقادر بكل شيء والنبي ص نبي لكل الامة هذا لو لم يكن من الاحكام
الوضعيات والا فالتكليف فيها واضح من حيث العمل ايضا كالبول ناقض والخمر نجس وامثالها وثانيا منع استلزام عدم التكليف عدم العموم بل يجوز ان يكون هو
ايضا عاما كقوله كل من عصى الله فهو مستحق للعقاب وكل من اطاعه مستحق للثواب والنار لكل كافر ومقصر وامثالها وللقول بالتوقف تصادم الادلة
وقد عرفت ترجيح ما دل على العموم لا يقال سلمنا الوضع للعموم لكن لا ثمرة له لان الثمرة هي الحمل عليه لو تجرد عن القرينة وهو ما لم يكن اللفظ في المجاز
مشهورا واستعمال العموم في الخصوص مشهور حتى قيل ما من عام الا وقد خص لانا نقول ليس المناط في المجاز المشهور هو كثرة الاستعمال بل المناط فيه هو
تصادم الظهور الناشئ من كثرة الاستعمال مع الظهور الناشئ من الوضع عرفا من غير ترجيح وليس كذلك في المقام لتبادر العموم منه عند التجرد مع استمراره
وعدم زواله منه ولذا لو خالف بعضه يستحق المذمة وكذا التكذيب العرفي وامثالهما وح يجب حمل اللفظ عليه سواء قلنا بكون حجية اصالة
الحقيقة من باب الوصف او التعبد وربما يقال ان المجاز المشهور هو ان يستعمل اللفظ في المجاز الخاص كثيرا وليس كذلك المقام لتعدد مراتب الخصوص وفيه ان
الاستعمال في المجاز سواء كان خاصا ام لا يلزم صرفه الحقيقة فالكثرة بالنسبة الى صرف الحقيقة متحققة وان لم تتحقق في المجاز الخاص الاول هو
المناط في المقام وربما يقال سلمنا التوقف في المجاز المشهور لكن هذا القسم خرج بالاجماع على الحمل على الحقيقة المرجوحة وفيه انه لو لم يكن العام ظاهرا
في العموم فلا وجه لحصول الاتفاق عليه تنبيه دلالة العام على العموم هل تكون من باب المطابقة او التضمن او الالتزام والحق ان الموارد مختلفة
بعضها من الاخير وذلك كالمنفي بلا نفي الجنس وبل واسماء المشبهة بليس وغيرها من غير فرق سواء كان المنفي معرفا او منونا او مضافا وسواء كان
مدلول المنفي الطبيعة كالمصادر واسماء الاجناس وامثالها او فردا منتشرا كالنكرة فان لازم الوضع الافرادي بحسب اللغة لين والمدلول لين في المصادر
واسماء الاجناس هو سلب الطبيعة ويلزمها العموم وكذا النكرة المنفية بمقتضى الوضع الاولي لكون نفي الفرد المنتشر مستلزما لنفي جميع الافراد
وقال بعض بكونه من باب المطابقة بالوضع الثانوي لتبادر عدم وقوع الرؤية على كل فرد من قوله ما رأيت احدا او لا من دون الانتقال الى الفرد
المنتشر ثم بالاستلزام الانتقال الى العموم لتثنية المنفية وكذا الجمع والعموم التركيب لا يفيد العموم لان سلب التركيب لا يفيد نفي جميع الاجزاء

لارتفاع

هرچيز وهو جزء للموضوع له والثاني نفسه الاحاطة في ذوي العقول ويعبر عنه بالفارسية

لا ارتفاعه بسلب جزء منه وسلب العموم لا يفيد العموم وسلب الجمع لا يفيد سلب الاثنين والواحد لعدم دخولهما في مدلوله وكذا سلب الاثنين لا
يفيد سلب الواحد نعم سلب الجمع يفيد سلب جميع افراد الجمع وكذا سلب التثنية وبعضها من الاول كما في لفظ الكل والجميع والقاطبة والعامة ومثلها
فانها لا يفيد الا الاحاطة ويعبر عنها بالفارسية بهمه والفردية والجزئية وغيرها يستفاد من مدخولها فالمدخول دال على الجماد وتسوية الاحاطة
فيها بالمطابقة وبعضها من الثاني اعني التضمن وذلك كمن وما الموصولة واينما ومهما وامثالها فان الاول يفيد الاحاطة في ذوي العقول ويعبر عنه بالفارسية
بهرچه وهو ايضا جزء له والثالث يفيد الاحاطة في المكان والرابع يفيد الاحاطة في الزمان كما ان منه الجمع المحلى باللام كالعلماء فانه يستفاد من لام التعريف
الاشارة ومن هيئة الجمع ثلثة لا بشرط فتكون اشارة الى ثلثة لا بشرط وبناء على وضع التركيب للعموم الاستغراقي وابطال الوضع الاحادي للام التعريف
وهيئة الجمع كما هو الحق وسيجيء يكون معناه همه افراد عالم من حيث هو او كل فرد منه من حيث هو وبناء على العموم المجموعي يكون معناه همه افراد عالم
من حيث المجموع فكل فرد يكون جزء وبناء على العموم الجمعي بابطال الوضع الاولي للام التعريف ووضعه في التركيب للعموم مع بقاء هيئة الجمع على الوضع
الاولي يكون معناه همه افراد جمع من حيث هو وعلى التقادير يكون همه جزء للموضوع له وافراد العالم من حيث هو او من حيث الجزئية او افراد الجمع من حيث
هو جزء آخر فدلت بالدلالة الواحدة على ارادة واحدة متعلقة بافراد العالم مستقلة فيكون كل فرد مرادا مستقلا سواء انضم اليه غيره ام لا وان كانت المرادات متعددة
او متعلقة بها من حيث المجموع فيكون كل فرد مرادا من حيث الجزئية وعلى الاول كما هو الحق وسيجيء فدلالته على ارادة زيد العالم في حال انضمامه بدلالته على
ارادة عمرو العالم وهكذا فاذا خرج صنف او فرد فصاعدا عن المعنى الحقيقي بما يكشف عن عدم ارادته كقوله اكرم العلماء الا زيدا يكون مجازا لانتفاء
والانضمام بالنسبة الى زيد ولا يستلزم انتفاء ارادة زيد مثلا انتفاء ارادة سائر الافراد لكونها في المراد مستقلة باقية بالدلالة الاولية فانقسم
فهاهنا قسم يكون القصد متعلقا باصل التركيب اصالة وبالاجزاء تبعا كما على فرض العموم المجموعي وكما في السكنجبين ويلزم بانتفاء الجزء انتفاء التركيب
وانتفاء مرادية باقي الاجزاء وان امكن ان يكون مرادية الدبس لايجاد السكنجبين لا من حيث هو وبعد عدم امكانه لعدم الخل لا يبقى مرادية الدبس
لا من حيث الجزئية لعدم امكان التركيب ولا من حيث هو لعدم ثبوته وقسم لم يتعلق بنفس التركيب بل تعلق بالافراد مستقلا من حيث هو لا من حيث
الانضمام بالآخر في المرادية وان كانت الدلالة على ارادة كل منها في حال الانضمام بالدلالة على ارادة فرد آخر كما على فرض العموم الاستغراقي وهذا بانتفاء
احدها لا ينتفي مرادية الآخر ويتحد كونه ظاهرا فيه لا يرد انه لو كان بالتضمن يلزم انتفاء ارادة باقي الافراد بانتفاء ارادة بعضها وهو هنا خلاف الاجماع
اصل في الجمع المحلى باللام والمضاف اختلفوا فيه والمشهور وضعه للعموم وعن ابي هاشم وابي حامد الاسفرايني والواقفية عدمه في الاول وعن المازندراني
انه حقيقة في الحقيقة الجنسية ومجاز في الاستغراق وعن امام الحرمين اجماله وعن الشيرواني الاظهر انه على تقدير امكان العهد لا يتعين ارادته بل يحتمل
العهد والاستغراق معا لكونهما معنيين حقيقيين له وتوضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في بيان موارد استعماله فمنها العهد الخارجي
كقوله اكرم هؤلاء الحضار ومنها العهد الذهني كقوله ولقد امر على اللئام يسبني ومنها الجنس المفرد كما في الاحكام في تعريف لفظه ليدخل المخرج عن العالم
بالحكم الواحد فصاعدا وكذا في افعال المكلفين ليدخل فيه خصائص النبي ص ومنها جنس الجمع كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء والمراد جنس
هذا الجمع لا جنس المفرد ولو تحقق في ضمن فرد ولا الاستغراق الاحادي اعني كل فرد ومنها الاستغراق مع عدم العهد في المقام خارجا ولا
ذهنا اما من باب العموم المجموعي كقوله للرجال عندي درهم او العموم الاحادي كقوله اكرم العلماء او العموم الجمعي كقوله جميع افراد جمع الرجال
قادرون على حركة هذا الحجر الثاني في اثبات الوضع لهذا المركب للعموم في الجملة على خلاف الوضع الاولي للتعريف والجمع المفيدين للاشارة
الى ثلثة الجمع اعني الثلثة لا بشرط المستلزم للشمول البدلي في افراده ولوجوه الاول التبادر فان المتبادر من قوله اكرم العلماء واكرم هؤلاء
الحضار هو ارادة تمام افراده منه ولذا لو ترك اكرام بعضها ولو فردا يكون عاصيا ومستحقا للمذمة عرفا وهو ثاني الادلة ولو كان باقيا على
الوضع الاولي لما كان كذلك لان التعريف موضوع للاشارة كما سيجيء والجمع موضوع للثلثة لا بشرط ولازم ذلك حصول الامتثال وعدم
المذمة باكرام الثلثة وترك غيرها الثالث عدم صحة سلب ارادة العموم الرابع صحة سلب ارادة الثلثة لا بشرط عنه الخامس التكذيب العرفي
لو قال اكرمت العلماء وعلم انه اكرم الثلثة منهم مع تركه اكرام الباقي السادس صحة استثناء الفرد هنا لانه لو كان باقيا على الوضع الاولي لما
صح استثناء الفرد لان معنى اكرمت العلماء اكرمت ثلثة منهم ولا يصح معه الا زيدا مع انه صحيح وصحة استثنائه سيما مع اطراده في كل احاد
بالنسبة الى كل فرد دليل على وضع للتركيب لكل من قال بوضع التركيب قال بانه للعموم فلا يرد ان صحة الاستثناء لم يكن دليلا على العموم لانه
يقتضي شمول المستثنى منه للمستثنى بدليا كان او عرضيا كما في المطلقات واحتماليا او جزء كقوله اشتريت العشرة الا الواحد وشياعا
او استغراقيا مط وضعا او بالقرينة ولو بالاستثناء بل بما يستثنى الموهوم المجازي يصير قرينة صريحا في ارادة الحقيقة كقوله يجب اتيان
الاوامر الا الاوامر المستحبة لان الاستدلال كان باطراد استثناء الفرد مع الاجماع المركب استدلوا الرابطة بوجوه منها تاكيده بما يفيد العموم
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واورد عليه بانه تحقق في النكرة ايضا على مذهب الكوفيين كقوله قد صرت البكرة يوما اجمعا والنكرة
ليست عامة والحق منعه كما منع بعض بان المراد باليوم العموم مجازا اما جميع الايام او جميع ساعات اليوم بقرينة لفظ الاجمع لعدم صحة تاكيد
اليوم الواحد من حيث هو واحد بالاجمع عرفا ويجاب عن اصل الاستدلال بانه استعمال في العموم والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ومنها انه
لو لم يكن للعموم لم يفد اللام تعريفا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير الخصوص لا يحصل المعرفة فانه ليس بعض الجموع اولى
من البعض فكان مجهولا فيجب صرفه الى الكل لتحصيل المعرفة لانه معلوم عند المخاطب فيه ان الوضع الاحادي منسلخ سلمنا لكنه يدل على

الاشارة وحضور ما يراد من المدخول فى الذهن وهو غير معلوميته عند المخاطب من حيث هو ومنها ان المعرف اكثر من المنكر لصحة انتزاع النكرة
من المعرف كقوله جاء رجال من الرجال دون العكس والمعرف اما ان يكون هو الجميع وهو المطلوب او ما دونه وهو باطل لانه لا عدد اقل
من الكل الا ويصح انتزاعه منه وفيه ان انتزاع غير الكل من الكل لا يستلزم ان لا يكون غير الكل منتزعا عنه لما دونه لجواز قوله جائنى رجال
من عشرة رجال على انه لا يستلزم كثرة المعرف كون شمولها استغراقيا لجواز كون شمولها اطلاقيا بكون الجمع المنكر فردا منتشرا من الجمع مع كون
المعرف جنسا ومنها ان الانصار لما طلبوا الامامة لانفسهم احتج عليهم ابو بكر بالنبوى الائمة من قريش فسلم الانصار ومنه قال بعض ان السكوت
لعله من الخوف وفيه ان مقتضى المستدل انه لولا العموم لما صح حصر النبى صلى الله عليه وآله الامام فى قريش ولما صح استدلال ابى بكر به ولا سكوت الانصار لان
غايته منع تحقق الامام فى غير قريش بالتخصيص ان امكن لا منع الحصر ويؤيد ما قلناه من العموم الشهرة وظهور الاجماع لندرة المخالف ان كان
وكذا الاجماعات المنقولة قال فى المعالم لا نعرف فى ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققو مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف فى ذلك بعض من لا
يعتد به **الثالث** فى انه على فرض العموم هل يكون موضوعا للعموم المجموعى او الجمعى او الافرادى والحق هو الاخير وذلك لما مر من تبادر كل فرد وعدم
صحة سلب ارادة كل فرد وصحة سلب غيره ولانه لو كان للعموم الجمعى او المجموعى لما كان بتركه لواحد فيها لم يكن غيره مذموما فى مقام التكليف ولما
كان كاذبا فى الاخبار عند العرف نعم يتبادر من بعض الامثلة العموم المجموعى وذلك كما فى قوله للرجال عندك درهم او اعط العلماء درهما لكنه
من القرينة اعنى الدرهم ومن سياق التركيب ولذا يتبادر الافرادى من المجرد عن القيود كقوله العلماء والرجال والنساء وهكذا وقال البعض
انه فى النفى موضوع للافرادى كقوله لا تقتلوا المشركين وفى الاثبات مع القيد للمجموعى كما ذكرنا وفى الاثبات بدون القيد للافرادى وفيه
انه لا كلية فان فى النفى قد يتبادر منه المجموعى كقوله لا تكرم العلماء درهما وفى الاثبات مع القيد قد يتبادر منه الافرادى كقوله اهن الفساق
اهانة شديدة واضربهم بالخشب **الرابع** فى ان استعماله فى الاستغراق المقامى كقوله جمع الامير علماء البلد او نحوه هل يكون حقيقة او مجازا
والحق الثانى لتبادر كل فرد من اللفظ المجرد واختصاصها بالبلد انما يحصل بالقيد ولما مر من ان الجمع المحلى باللام موضوع لاحاطة افراد
مدخول اللام من حيث هو لا افراد المدخول بعد تقييده بالقيود والقيد يكشف عن عدم ارادة الاحاطة بالنسبة الى غير القيد وانتفاء
الانضمام كما فى الاستثناء فيكون مجازا **الخامس** فى ان استعماله فى العهد الخارجى على سبيل الاستغراق فيه كقوله اكرم هؤلاء العلماء
هل يكون حقيقة او مجازا اختار الاول بعض الاواخر ونسبه الى المحقق والفاضل الشيروانى ره ونسب الثانى الى العلامه ره ونفى
البعد عنه فى المختلف يمكن القول بالاول بوجوه الاول اصالة الاشتراك المعنوى والقدر الجامع هو الاستغراق المطلق القابل لتحققه
فى المعهود وغيره مما يشتمل على المعهود الثانى عدم المنافرة فى هذا الاستعمال ويتم غيره بالاجماع المركب الثالث انه لو كان حقيقة فى الاستغراق
الكلى يلزم المجاز بلا حقيقة فى كثير من الالفاظ لعدم استعمالها فيما يراد به جميع افراد المدخول والحق الثانى لوجوه الاول انه لو كان حقيقة فى
الجامع يلزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعماله فى الجامع اصلا وهو خلاف الاصل لندرته ولو كان على سبيل الاشتراك اللفظى فهو ايضا خلاف الاصل
الثانى عدم تبادر الجامع وتبادر الاستغراق الكلى وعدم تبادر الجامع انما يكون لاجل انتفاء اسباب العهد لانا نقول لو كان كذلك لتبادر الجامع
اولا ثم بعد تمامية الكلام وعدم ذكر اسباب العهد ينتقل الى الاستغراق الكلى وليس كذلك بل يتبادر اولا الاستغراق المطلق الثالث وجود المنافرة
فى قوله اكرم الرجال هؤلاء ويتم السابق بالاجماع المركب الرابع ما مر فى الاستغراق المقامى من انتفاء الانضمام بالنسبة الى غير العهد فيكون مجازا
وما ذكر للحقيقة فيه فاسد اما الاول فلعدم كونه قابلا للمعارضة مع عدم تبادر الجامع وتبادر الخصوصية واما الثانى فلمعارضته
بالمنافرة فيما ذكرنا واما الثالث فلمنع عدم الاستعمال فيه وذلك كقوله الاسخياء ممدوحون من حيث السخاوة وهكذا كما مر ومما ذكرنا
ظهر ان استعماله فى العهد الذهنى وجنس المفرد وجنس الجمع مجاز لعدم احاطته فيها **السادس** فى ان هذا الوضع للتركيب هل يكون بالوضع
اللغوى او العرفى مقتضى اصالة تأخر الحادث هو الثانى ومقتضى اصالة بقاء المواننه بالوضع الافرادى وعدم نقلها بالنسبة الى العموم
هو الاول وهو الحق لوجهين الاول الغلبة فان الغالب هو الاتحاد بين العرف واللغة الثانى ظهور اجماع المركب بل الاجماع المركب بان كل
من قال بوضعه للعموم قال بالوضع الاولى اللغوى كساير التراكيب كالتركيب الاسنادى بناء على ثبوت الوضع فيه كما هو الحق ويظهر
الثمرة فى تعارض العرف واللغة من حمل كلام الشارع على الاول او الثانى **تذنيبات الاول** لا فرق فى الجمع المحلى بين الجموع من القلة
والكثرة والتكسير والسلامة وغيرها وذلك لعموم الادلة **الثانى** هل يختص بما كان الجمع بدخول حرف التعريف او يعمه وما كان مدخولا
بلام الموصول والحق الثانى وذلك لعموم الادلة ولان التركيب وضع للعموم دون ملاحظة كون الالف واللام للاشارة والموصول
**الثالث** هل يكفى فى العهد سبق الذكر فى كلام السائل او يختص بما اذا كان فى كلام واحد واختار بعض الاواخر الاول معللا بانه المفهوم عرفا و
اختار الثانى بعضهم والحق انه يختلف فى المقامات ففى بعضها يتبادر عرفا نفس المسئول عنه وفى بعضها يتبادر نفس العموم وفى الشك الاصل
هو الثانى لكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وهذا منه **الرابع** هل يكفى فى العهد الشك وعدم القرينة على كل منهما او لابد من القرينة
على عدم الاستغراق قال بعض الاظهر الاول ثم قال وعليه هل حكم الغائبين حكم الحاضرين او لابد للغائبين من قرينة صارفة عن العهد او شاهد
يدل على عدمه وجهان صرح بثانيهما بعضهم لكن الظاهر الاول نعم يعتبر الظن بعدمه عند المخاطبين فنذبره وفساده غنى عن البيان لان فى الشك
فى العهد والاستغراق لو حمل على الاول فيختص الخطابات بالحاضرين ومعه فقوله وعليه هل حكم الغائبين حكم الحاضرين ان كان المراد من هذا

الخطاب

الخطاب ومن دليل اخر كقاعدة الاشتراك والاول فاسد لفرض عدم شموله للغائبين واما الثاني فلا يفرق بين القرينة الصارفة عن
العهد او لا وقوله نعم يعتبر الظن بعدمه فيه ان اعتبار مطلق الظن فيه ممنوع فتدبر الخامس ان الجمع المضاف واسم الجمع كالجمع المحلى فيما مر اولا والحق
الاول لما مر وللاجماع المركب وربما يستدل لبعض الايات فللاول باحتجاج فاطمة ع على ابي بكر حيث منعها من الفدك بقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مع عدم انكار احد من الصحابة لها مع حكم العادة به لو امكن لوجود الداعي عليه بل عدل ابو بكر الى رواية نحن
معاشر الانبياء لا نورث وللثاني بقصة نوح ع حيث قال رب ان ابني من اهلي متمسكا منه بقوله تعالى وانجيناك واهلك واقراره تعالى على ذلك
واجابه بانه عمل غير صالح وبقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية مع قول ابرهيم ع ان فيها لوطا والملائكة اقروه على ذلك واجابوه بتخصيص لوط
واهله وتقريره تعالى جميع ذلك واورد على الاول بان الفهم ح انما يجيء من كون العموم المعروف بل المفهوم عرفا ان العرب اذا قابلت جمعا بجمع يوضع
كل فرد من هذا على كل فرد من ذاك وعلى هذا يكون الولد مقابلا في الله وهو غير العموم في المقام لكن يمكن دفعه بان الظاهر ان التمسك باعتبار
شمول الخطاب للنبي ص وولده ولذا اجاب ابو بكر بما اجاب فتدبر السادس ان الفاظ العموم هل يفيد الاحاطة في جميع افراد المدخول حتى النادر
والاندر فيما كان المطلق مشككا او يفيد الاحاطة في الافراد الشايعة والنادرة دون الاندر او يفيد الاحاطة في الافراد الشايعة فقط
الفرق بينه وبين المطلق ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة مع كون عمومه بدليا فيها والعام ينصرف اليها مع كون عمومه بدليا فيها
والعام ينصرف اليها مع كون عمومه استغراقيا فيها وفي شموله للفرد الاندر خلاف يقينا وبالنسبة الى النادر كذلك لكن المشهور بين الاصحاب
هو الشمول بالنسبة اليه عن الشهيد في تمهيد القواعد انه قال اطلاق الاصوليين يقتضي ان الفرد النادر يدخل في العموم وصرح بعضهم
بعدم دخوله ونسب الى ابي اسحق الشيرازي انه حكى فيه خلافا وعن بعض انه قال لم احد في كتبه واما بوجد في كلام الاصوليين اضطراب يمكن
ان يؤخذ منه الخلاف وكيف كان الحق هو الشمول بالنسبة الى النادر كقوله كل اى قد رشئت بالنسبة الى اللقمة فصاعدا والدليل
على ذلك ما مر في اثبات الوضع للعموم من التبادر وعدم صحة سلب ارادة النادر وحصول المذمة بتركه وكذا لزوم التكذيب واطراد الاستثنا
واما في الاندر فيختلف بحسب المقامات وبحسب التعارف وكثرة الاستعمال وقلته وربما لا يدخل في مقام الاثبات كقوله كل اى قدر شئت بالنسبة
الى الحبة واحترم كل ذي لحية بالنسبة الى لحية النساء وربما يدخل كقوله طهر باي ماء كان فلا كلية واما في النفي فيدخل ان كان المدخول مفردا
مطلقا معرفا كان او لا كقوله ما اكلت الدبس للتكذيب عرفا لو ظهر اكل دبس الرطب في اصفهان ولا يدخل ان كان المدخول جمعا محلى كقوله ما اكلت
الفواكه لان سلب العموم لا يفيد العموم ولا تكذيب لو ظهر اكله فردا الاندر او فردا لشايع قال بعض وهل يكون هذا اعني الشمول للنادر وعدمه
للاندر بالوضع اللغوي والعرفي بطريق الانطباق او الاختلاف والحق الاول للاصل المعتضد بالغلبة وظهور الاجماع وفيه ان الشمول وعدمه
لا يكون بالوضع بل يكون للتشكيك الحاصل من غلبة الوجود او كثرة الاستعمال او هما معا وح ربما يكون التشكيك حاصلا في زمان الوضع
وباقيا في العرف وربما كان زايلا في العرف وربما كان في اللغة متواطيا وحدث التشكيك بسببه من غلبة الوجود او كثرة الاستعمال
في العرف وربما كان مشكوكا وعلى الاول الامر ظاهر وعلى الثاني يكون عدم الشمول مختصا بزمان اللغة وعلى الثالث يكون مختصا بالعرف
وعلى الرابع في الشك في غلبة الوجود يكون كالاول لكون الغالب في العرف غالب الوجود في اللغة ايض كذي راس واحد
واما في الشك في غلبة الاستعمال فكالثالث لاصالة التأخر وتظهر الثمرة في تعارض العرف واللغة من حمل كلام الشارع على الاول او
الثاني وتوضيحه في المطلق والمقيد اصل في المفرد المحلى باللام اختلف الاصحاب في دلالته على العموم فعن بعض انه يفيد العموم وعزاه المحقق
الى الشيخ ره والمشهور على العدم وفي المعالم الاجمال الانكار لافادته العموم في بعض الموارد وسيجيء تمام كلامه وظاهره الاشتراك وعن امام
الحرمين التفصيل بين ما يتميز الواحد من جنسه بالتاء كتمر وتمرة وضرب وضربة فيفيد العموم دون ما لا يتميز وعن الغزالي الفرق بين ما مع
الحاقه ما يقبل التوصيف بالوحدة وعدمه كالدينار والذهب فانه يصح ان يق دينار واحد ولا يصح ان يق ذهب واحد وتوضيح المطلب يقتضي
رسم مقامات المقام الاول في بيان موارد استعمالاته قد يستعمل في الاشارة الى الجنس كقوله احل الله البيع وقد يستعمل ويراد به العهد الخارجي
كقوله اكرم هذا الرجل ويا ايها الرجل وقد يستعمل ويراد به العهد الذهني كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني وقد يستعمل ويراد به الاستغراق
كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وح هل يكون حقيقة في الجنس وغيره او في العهد الخارجي او فيهما او في الاستغراق او في الا
المقام الثاني في الوضع الافرادي للمدخول وللداخل عليه من اللام والتنوين والاضافة وعلامة التثنية والجمع اما المدخول اعني المفرد
واسماء الاجناس التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة كاللام والتنوين والاضافة وعلامة التثنية
والجمع هل يكون موضوعا اولا بل يكون موضوعا مع اللواحق والحق هو الاول وذلك للتبادر الاصلي فان المتبادر من رجل من دون اللواحق
الرجولية والتبادر المعنى كالرجل فان المتبادر منه شيئان الرجولية من المدخول والاشارة من اللام والاجماع والاصل لانه لو فرض عشرة مواد
لها وضع شخصي ولواحق خمسة وضع نوعي يتحقق خمسة عشر اوضاع واما لو كان مع اللواحق موضوعا يلزم خمسين وضعا والاصل
عدم تعدد الوضع كيف والقول بالوضع الشخصي بالنسبة الى هذه الالفاظ مع كل واحد من اللواحق جزاف قطعا فان لحوق تلك اللواحق
في احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب قطعا بل الموحض فيه من العرب انما هو نوعها والقول بان الوضع علة تامة لصحة الاستعمال
ولا يصح استعماله بدون اللواحق مدفوع اولا بمنع كونه علة تامة لصحة الاستعمال المجوز كون الغرض فايدة اخرى كحدوث المجازات وثانيا

بجواز وضعه لافادة المعنى فى ضمن اللواحق وثالثا بتحقق الاستعمال فى المعددات كرجل وفرس وهكذا وعلى ما ذكرنا هل يكون موضوعا للمهية
المطلقة لابشرط شئ الذى يسمى بالجنس ويكون مطابقا للمسمى او للمهية مع وحدة لا بعينها كما نسب الى بعض والحق هو الاول للتبادر وصحة
سلب الوحدة والكثرة وعدم التكرار فى الرجل الواحد وعدم التناقض فى الرجل المتعدد ولزوم التسوية بين رجل بدون التنوين ومعها و
يؤيده ما نقل عن السكاكى اتفاقهم عليه فى المصادر المجردة مع عدم القول بالفصل كما ادعاه بعض ومما ذكرنا ظهر ان الجنس هو المهية لابشرط
شئ كالرجولية واسم الجنس هو الاسم الموضوع له من غير دلالة على حضوره الا بالقرينة كاللام بخلاف علم الجنس فانه موضوع له مع ملاحظة تعيينه
وحضوره فى الذهن كاسامة فهو يدل على الحضور بجوهره دون اسم الجنس ولذا تريهم يعاملون معه معاملة المعارف دون اسم الجنس واما الكلى الطبيعى
فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس ومناسبته انما يكون مع نفس الجنس وليس الجنس كليا طبيعيا لان المفهوم المنتزع جنس والمنتزع عنه اعنى
القدر الجامع الموجود فى الافراد حقيقة او فرضا كلى طبيعى واما اللام التعريف الذى يدخل المفرد والحق انه موضوع للاشارة الى ما يراد من
مدخوله سواء اريد منه ما يكون ظاهرا فيه كالجنس او لا اعنى المعنى المجازى كالعهد الذهنى والاستغراق وذلك للتبادر فانا المتبادر منه ليس
الا الاشارة المطلقة وعدم المنافرة فيه ابدا ان نكابر المجاز فى المدخول واصالة عدم الاشتراك والمجاز وانه لو كان حقيقة فى الاشارة الى
الجنس او العهد او الاستغراق يلزم التكرار لو اريد هو من المدخول بالقرينة او بالوضع ويلزم التناقض لو اريد خلافه بالقرينة او بالوضع
وانه لو كان حقيقة فى الاشارة الى احدها بالخصوص لكان مبنيا فى حد ذاته ومبنيا للمدخول عند قرينة الصارفة للمدخول دون المعينة
كصورة العكس كما سنذكر والثانى باقسامها باطل لا بقاء افتقاره الى القرينة فى العهد والاستغراق دون الجنس دليل المجازية لانا نقول على
فرض تسليم مجازيته لا يستلزم مجازية الداخل مع ان احتياجه اليها يكون فى الكل الا ان المدخول لما كان مبنيا فى الجنس يكفى لبيانيته ويكشف
عن ذلك الاجمال فيما لو كان المدخول مجملا وهو دليل للاشتراك المعنوى او الوضع العام والموضوع له الخاص لا صالة عدم اشتراك اللفظى
ووضعه عام والموضوع له خاص كساير الحروف لما مر فى وضع الحروف ومما ذكرنا ظهر بطلان ساير الاقوال منها كونه حقيقة فى العهد
والاستغراق ومنها كونه حقيقة فى الاول دون الثانى ومنها العكس سواء اراد او كونه حقيقة فى الاشارة الخاصة او فى نفس العهد
او الاستغراق وربما يظهر من بعض القول بكونه لتعريف الجنس وهو ايضا فاسد لانه يلزم المجازية فى اللام لو اريد من المدخول غير الجنس
ليس كك وح مع عدم القرينة مجملة والمدخول مبين فى الجنس والبيان سار فى اجمال اللام ويصير مبنيا اعنى الاشارة الى الجنس لا العكس وذلك
لبناء العرف على العمل بمقتضى الجنس من الاكتفاء بالاقل مع عدم توقف فيه وعدم لزوم الاستفهام وعدم ترتب المذمة على تركه وترك الزايد عن
الواحد وكذا لو استعمل المدخول فى المعنى المجازى مع القرينة المبينة نعم مع اجمال المدخول يصير مجملا وح يكون مقتضى الوضع الاحادى بعد المقدمات
هو الطبيعة الحاضرة وهذا الاستعمال حقيقى ولم يكن للتركيب وضع كالجمع المحلى باللام للاصل وتبادر الاصلى والمعنى كما مر ولانه لو كان لتبادر خلاف
الوضع الاولى ولصح سلبه عنه مع انه يصح سلب ارادة غير الجنس مع التنافر العرفى فى ارادة غير الجنس بالقرينة ويدل على عدم الاستغراق ايضا
عدم اطراد الاستثناء كقوله جائنى الرجل الا البصرى او الا التميمى ويؤيده عدم جواز تاكيده بالعموم كقوله جائنى الرجل كلهم وان امكن كون الاخير
من باب عدم المشاكلة اللفظية ويدل على بطلان وضعه للاستغراق فقط ايضا لانه لو كان موضوعا للاستغراق فقط لما صح قوله اكلت الخبز او
الرمان وامثالها مع ارادة الواحد ذلك لعدم وضعه له وعدم العلاقة المصححة بين العموم والفرد ولما صح الاكتفاء بالواحد فى التكليفيات
كقوله ائتنى بالخبز او الماء او البطيخ وهكذا ثم هذا التركيب قد يستعمل ويراد به الجنس الحاضر لا بشرط شئ مع جواز سريانه حكمه فى الافراد كقوله
الرجل خير من المرئة وكما فى التعاريف الانسان حيوان ناطق وقد يراد به بشرط لا مع عدم سريانه فيها كقوله الحيوان جنس والانسان نوع
فان الحكم للكلى لا يستلزم جواز تحققه فى الافراد وقد يكون بالتفصيل كالصلوة فانها تصح بالنسبة الى بعض الاحوال والامكنة والازمنة
لا بشرط وبالنسبة الى بعضها بشرط لا كالتكلم وفعل الكثير وهكذا ومثله الصوم وغيره والظاهر مع عدم القرينة هو الاول لان الظاهر
من اجراء الحكم على الجنس تحققه فيه كامنة كلما تحقق حتى يجئ الدليل على كونه بشرط شئ او بشرط لا ومما ظهر ان استعمال المفرد المحلى
باللام فى الجنس حقيقة وكذا الاستعمال فى العهد الخارجى حقيقة ذكريا كان او حضوريا كقوله اكرم هذا الرجل ويا ايها الرجل وامثاله وكذا
الصنفا والفرد المتعارف فى المطلقات المشككة بالتشكيك المبين لعدم بمعنى ان الاستعمال فى الجنس لا يكون منافيا للعهد من باب
اطلاق الكلى على الفرد لان قوله اكرم هذا الرجل يتبادر منه الحمل المتعارف اعنى اكرم هذا الذى هو فرد من هذا الجنس المشار اليه فيكون
هذا مستعملا فى الاشارة الى هذا الفرد الخاص واسم الجنس فى نفس الجنس واللام فى الاشارة اليه وكذا يا ايها الرجل ولا يكون من باب الحمل
الذاتى اعنى اكرم هذا الفرد الذى هو نفس الرجل حتى يكون المراد بالرجل الفرد وكان مجازا وفى ذلك التبادر خلافه كما مر ولاصالة الحقيقة و
لانه لو كان من باب الحمل الذاتى لتبادر حصر الرجل فى هذا الفرد ولا يفهم الحصر عرفا ولحصل التنافى والتصرف كما فى المجازات ولم يكن
كلّه عرفا ولا يكون بطريق الاشتراك اللفظى بل الموضوع له هو نفس الجنس ايضا كما عرفت ومع عدم القرينة يحمل على الجنس وفى مقام يكون قابلا
للامرين كقوله زيد عالم ثم قال اكرم العالم فبناء على الاشتراك يجب التوقف وعلى فرض الاختصاص يحمل على الجنس ان قلنا بكون حجية اصالة
الحقيقة من باب عدم ظهور القرينة وبتوقف ان قلنا بكونها من باب ظهور عدم القرينة والحق هو الاول فيما كان سبب الشك الامور المنفصلة
والثانى فيما كان الشك ناشيا من الامور المتصلة كما فى المقام ومع التوقف يجب الرجوع الى الاصول العملية وربما تقتضى اصالة الاشتغال

الحمل على المعهود لقوله تعالى يجوز السجدة على الحجر فيجب بغير المقناطيس الاصل المذكور وربما يقتضى اصالة البراءة ذلك ايضا وذلك فيما
لم يكن المعهود فى زمان التكليف موجودا فيما لا يمكن الاتيان بالمعهود فى زمان التكليف والمكلف به وربما يقتضى الاصل الحمل على نفس الطبيعة
كما لو كان المعهود موجودا فى زمان التكليف بقدر يمكن الاتيان به ثم ارتفع وذلك هو استصحاب التكليف ومما ذكرنا ظهر بطلان ما
بمقتضيها القواعد من وجوه وهو انه قال اذا احتمل كون ال للعهد والجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة من الزايد ولان تقدم
العهد قرينة مرشدة اليه لما عرفت فى الاول من اختلاف الاصل وفى الثانى بان مجرد ذكره سابقا لا يعين كونه للعهد بل يحتمل كل منها احتمالا
مساويا واللازم التوقف لبطلان الترجيح بلا مرجح على فرض الحقيقة فيهما وعلى فرض الحقيقة فى الجنس فالظهور وكذا يظهر فساد ما اورد عليه
بعض من ان بعد الاغماض عن كون اصالة الحقيقة مقتضية للحمل على الجنس اصالة البراءة تقتضى الحمل عليه فان الشارع لو قال اسجد على السجدة
الحجر فاذا حمل على الجنس وجوزنا على اى حجر كان فلا يجب علينا تحصيل المعهود مثل المقناطيس وفيه انه ربما يقتضى وجوب تحصيل غير المعهود
فيما لا يمكن المعهود واصالة البراءة تنفيه مع ان الاصل يختلف كما عرفت واما المجازية فى العهد الذهنى فلان قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى يكون
متعلق الحكم هو الفرد المعلوم عند المتكلم دون المخاطب والدال عليه انما هو العقل بعد ملاحظة هذا التركيب من ان المرور لم يحصل للطبيعة
بل لفردها وكذا السبح لا بد من شىء يراد به الفرد وهو لا يكون امر ولا يسبنى ولا العقل وهو واضح ولا اللام لعدم كون الحرف قابلا للمعنى الاسمى
ولزم تقدم الفرد على الطبيعة عرفا وليس كذلك بل المتبادر هو الطبيعة الموجودة فى الفرد بمعنى نفس المدخول اعنى لئيم وهو مستعمل فى غير
ما وضع له لان الموضوع له هو الجنس لا الفرد ومثله النكرة وكذا الاستغراق لان قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا يكون متعلق
هو الافراد والدال عليه يكون هو الاستثناء ومحل الارادة ليس الا اسم الجنس كما مر وهو مجاز فيه لا يقال الجنس لا يكون منافيا للتحقق فى الافراد
كاطلاق الكلى على الفرد كانسان طويل لانا نقول انه يصح فيما صح ارادة الجنس من المدخول كالانسان والافراد من الخارج وفى المقام لا يمكن على فرض
العموم لان معناه ح كل فرد من الانسان وكان المراد من الانسان الاحاطة فى افراده وهو غير نفس الجنس من حيث هو فكان مجازا وبما ذكرنا
ظهر بطلان كلام التفتازانى فى المطول حيث قال ان استعماله فى العهد الذهنى حقيقة فانه اطلق واريد الجنس وفهم الفرد من القرينة و
ذلك لان محل الارادة لم تكن هى القرينة بل تكون هو نفس المدخول وهو مجاز فيه والقول بان المتبادر من قوله اشتر اللحم والخبز والدهن
وامثالها هو الطبيعة الموجودة فى الفرد لا بعينه مدفوع بان المتبادر هو طلب طبيعة اللحم لا بشرط شىء من دون التفات الى الفرد لكن
يحكم العقل بتعلقها بلزوم ايجادها فى الفرد مقدمة وهو لا يكون من باب دلالة اللفظ والقول بان التفتازانى من ائمة الفن وقوله حجة مدفوع
بان هذا الكلام مبنى على اجتهاداتهم وليس ذلك مرادا مقصودا بالنقل ويجوز منهم الخطاء كما يدل عليه ما اوردنا لعرفته واستدل من قال بكونه
حقيقة فى الاستغراق بوجوه الاول صحة الاستثناء وفيه ما مر بان الاطراد دليل عليه كما سبق الثانى اكثرية الاستعمال فى العموم فى الكتاب
والسنة فى الاحكام كقوله الماء طاهر والبول والغائط والكلب نجس وهكذا وفيه اولا منع ارادة العموم لجواز ارادة الطبيعة وكان ثبوته للافراد
من باب السريان كما سيجىء ولذا يعد فى العرف ممتثلا باتيان الواحد فى الاوامر وثانيا بان الاستعمال فى غير الاستغراق فى غير الوضعيات اكثر و
لذا قيل ما من عام الا وقد خص وثالثا بان الظن الناشى من الغلبة لا يعارض الظن الناشى من ظهور اللفظ فى نفى الجنس لكونه اقوى من وجوه
كيف ولو كان حقيقة فى العموم مع كثرة الاستعمال فيه فلا وجه لتبادر الجنس الثالث عدم القول بالفصل بينه وبين الجمع المعرف مع ثبوت
عمومه وفيه ان القول بالفصل ظاهر الرابع ان اللام ليس لتعريف الماهية لحصوله باصل الاسم ولا الواحد بعينه لعدم دلالة اللفظ عليه ولا
المراتب الخصوص لعدم الاولوية فيكون للجميع وفيه منع كون الاسم دالا على الطبيعة الحاضرة بل دال عليها من حيث هى واللام دال على الاشارة
وحضورها الخامس توصيفه بما يفيد العموم وهو ما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر لكونه اسم
الجنس كالجمع المحلى مفيد للعموم الافرادى وفيه ان الاستعمال اعم ولو استدل بعدم المنافرة ففيه انه من حيث اللفظ مسلم للمشاكلة لكن
بعد تصور معنى العموم فى الصفة يستلزم تعميم الموصوف يحصل المنافرة جزما وهو المناط وبقوله ان الانسان لفى خسر الخ وفيه ما مر من
كون الاستعمال اعم سيما اذا كان مع القرينة كالمقام وهى الاستثناء والاصل وبما ذكرنا يعين المجازية وما يقال فى الجواب عن الوجهين الاخيرين
ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المحلى باللام العموم فى بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه
احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو فى دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل فى غيره كان مجازا على حد صيغ العموم
الذى هذا شانها والدليل لا يثبت الا افادته العموم فى الجملة وهو غير المتنازع فيه مدفوع بانه مبنى على الاشتراك اللفظى او اطلاق الكلى على
الفرد وقد عرفت فسادهما وقوله كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق وكونه احد معانيها مما لا يظهر خلاف بينهم فاسد لما عرفت من حقيقة م
الاقوال الكثيرة بل نقل بعض الاواخر عن الشيروانى انه قال ان المشهور فى كتب البيان والاصول ان معنى اداة التعريف يختص فى العهد والاستغراق
انما يفهم فى المقامات الخطابية مع ان ظهور عدم الخلاف بل عدم الخلاف لا يكون قابلا للمعارضة مع ما ذكرنا من الادلة على الوضع الاحادى
وعدم الوضع للتركيب ومما ذكرنا يظهر بطلان سائر الاقوال الثالث قال فى المعالم حيث علمت ان الغرض من نفى دلالة المفرد المعرف على
العموم كونه ليس على حد صيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة فى الاحكام الشرعية غالبا على ارادة
العموم منه حيث لا عهد خارجيا كما فى قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع الماء اذا بلغ كرا لم ينجسه شىء ونظايره ووجه قيام القرينة

على ذلك امتناع ارادة المهملة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح اما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض الغير المعين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وهكذا فتعين ارادة الجميع وهو معنى العموم ويسمى بالحكمة لانه يثبت بحكم العقل به بعد بطلان ساير الاحتمالات من الجنس والنكرة اعني الفرد الغير المعين بعدم ملاحظة الخصوصية لعدم مدخليته كما في ايتني بخبز وامثاله والعهد الخارجي اعني المعين عند الله وعند العبد والعهد الذهني وهو المعين عند الله دون العبد وفساد العكس واضح اما الجنس فلزعمه بطلان الحكم بالطبايع على ما مر واما النكرة فبانه لا معنى لتحليل بيع من البيوع واما العهد الخارجي فيتوقف على القرينة المعينة للفرد عند العبد والمفروض عدمها مضافا الى اصالة عدمها واما العهد الذهني فلانه يوجب الاجمال وهو ينافي كون الاصل في الكلام البيان مع كونه اغراء بالجهل ويرد عليه اولا بجواز تعلق الحكم بالطبايع كما مر في اجتماع الامر والنهي وهو الظاهر من اللفظ لكونه حقيقة فيها مع بطلان ما زعمه من عدم وجودها او عدم اتصافها بالحسن والقبح او كونه مقدورا بواسطة الفرد كما مر فيجب حمل اللفظ على ظاهره وهو في الاحكام التكليفية يكفي اتيان الفرد مقدمة على سبيل التخيير في المقدمات لايجاد الكلي وحصول الامتثال به وسقوط التكليف في الزايد يحتاج الى الدليل والاصل عدمه ومنه اغلب الاوامر العرفية كقوله ايتني بخبز وبماء او بطبيخ وهكذا وكذا الشرعية وفي الوضعيات لما كان متعلقا بالكلي وهو عارض وموجود في الافراد فيلحق الحكم فيها بالعرض والسريان مستقلا بنحو شمول الاطلاق بخلاف العموم الاصولي لانه يدل على ارادة كل فرد بالخصوص فكان دلالته على الافراد بالاصالة وكان اصرح من هذا الاطلاق ولذا يشمل الافراد النادرة دون هذا الاطلاق في مقام الاثبات و الدليل على شموله لها بنحو العروض والسريان فهم العرف في قوله البول نجس وكذا الكلب والميتة والبيع حلال وامثالها وتظهر الثمرة بين ما قاله بالحكمة وما قلنا بالسريان فيما وجد دليل على نفي الحكم عن بعض الافراد والاصناف فعلى ما ذكرنا يحصل التعارض ويحتاج الى الترجيح بخلاف ما ذكره بنحو الحكمة لانه اقتضى العموم بعد بطلان المعين وبعد وجود الدليل على نفي البعض يصير غيره معينا ومعه لا يحكم العقل بالعموم لانتفاء الحكم الثابت للكلي لا يستلزم تحققه في الفرد كيف بالافراد كقوله الانسان نوع لانا نقول الكلام هنا في الحكم المتعلق بالكلي من حيث قدرة المكلف على ايجاده والامتثال به ولا قدرة بايجاده الا بايجاد الفرد وثانيا بمنع بطلان النكرة كلية لجواز كفاية الفرد الواحد وعدم مدخلية خصوصية الفرد كما في اغلب التكاليف من ايتني بخبز او بدبس وامثالها وثالثا بمنع بطلان العهد الخارجي لان عدم القرينة لنا لا ينافي وجودها للمشافهين و اضمحلالها لنا ويكون بيانا لهم ذاتيا واجمالا عرضيا كساير المجملات يرجع الى الاصل نعم اصالة عدم القرينة وعدم ما يدل على العهد مع الغلبة لان الغالب عدم اختصاص الحكم بفرد خاص بل الغالب انه للفرد المنتشر كما في التكليفات وللاغلب كما في الوضعيات يبطل العهد الخارجي ورابعا بمنع بطلان العهد الذهني كلية لجواز كون المقام مقام الاجمال لتقية او عدم زمان حاجة وامثالها كساير المجملات الذاتية وفي تشخيص الحكم يرجع الى الاصل والاغراء بالجهل باطل حيث لم يكن سبيل للمكلف الى الامتثال وهو هنا ممكن باتيان كل المشتبهات مقدمة ان لم يكن غيره حراما والا فالتخيير كما في المحذورين نعم ان تم الدليل العقلي على امتناع تعلق الحكم بالطبايع او وجد قرينة في بعض المقامات على عدم ارادة الكلي وصرف اللفظ عنه من غير تعيين المجاز ودار الامر بين النكرة والاستغراق والعهد الذهني والخارجي يمكن القول بان اغلب المجازات واولها هو كفاية الفرد الواحد مع عدم مدخلية الخصوصية في الاوامر وهو يقتضي النكرة والاغلب عدم اختصاص الحكم بفرد خاص في الوضعيات بل الاغلب ثبوته للاغلب الا ما خرج بناء على ما مر عام الا وقد خص مضافا الى بطلان العهد الخارجي لاصالة عدم القرينة وبطلان العهد الذهني باصالة البيان في الكلام حتى يثبت الاجمال ويتحرج بين النكرة والاستغراق ولا ريب في تعيين الاول في الاوامر بالغلبة والثاني في غيرها كذلك مع بعد استعمال احل الله البيع وارادة بيع من البيوع وهو في غير الاوامر حسن واما في الاوامر فيرد ويمنع غلبة استعمال المفرد المحلى باللام وارادة النكرة لانه نادر بل انذر فيحصل التعارض بين الغلبتين غلبة كفاية الواحد وعدم مدخلية الخصوصية في الاوامر وغلبة عدم استعمال المفرد المحلى باللام في النكرة والثاني مقدم لكون الاول عقلية من حيث مشابهة النكرة للجنس في كفاية الواحد وعدم مدخلية الخصوصية والثاني عرفية لتبادر غير النكرة من المفرد المحلى والثاني مقدم بل الاول لا اعتبار به اصلا فيتعين عدم النكرة وكذا العهد الخارجي لاصالة عدم القرينة وكذا الاستغراق لندرته في الموارد ويبقى العهد الذهني الموجب للاجمال ولا باس لانه كثير بل هو المتبادر عند القرينة على عدم ارادة الجنس في الاوامر ويلزم على مذهبنا اتيان كل الافراد من باب المقدمة لا من باب الاصالة كما هو لازم صاحب المعالم مع انه لا فرق بين العهد الذهني والخارجي مع عدم ما يدل على العهد الا ان الاول اجماله ذاتي وفي الثاني عرضي يجب الرجوع الى الاصل فيهما معا بلا فرق فتدبر

**المقام الثالث** في اسم الجنس من حيث دخول التنوين فيه وهو ايضا قد يستعمل في الجنس كقوله جائني رجل لا امراة او رجل خير من امراة وزيد انسان من باب الحمل المتعارفي والانسان حيوان ناطق من باب الحمل الذاتي وقد يستعمل في الاستغراق كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقد يستعمل في العهد الخارجي كقوله رايت رجلا هذا وقد يستعمل في العهد الذهني كقوله رايت اسدا يسبني وقد يستعمل في النكرة والفرد المنتشر كقوله ايتني بخبز والحق انه حقيقة في النكرة والجنس وتوضيح المطلب يقتضي بيان امور الاول في بيان معنى التنوين الثاني في بيان ان للنسبة التقييدية وضع ام لا وعلى الاول هل يكون بالوضع الاول او بالوضع الجديد اما الاول فالتنوين قد يكون لنفس التمكن من صحة استعمال اللفظ وتمكن المستعمل من اداء المعاني المختلفة من الفاعلية والمفعولية وامثالهما بالتعبير بالمرفوعية و المنصوبية والمجرورية وذلك كما في الاعلام الشخصية واسماء الاجناس والمصادر وغيرها مفردا وجمعا كرجال وضاربات وهكذا وقد

يكون

يكون للتمكن مع استفادة الفرد المنتشر كما في اسماء الاجناس والمصادر ولما استعمالها للعوض كجوار وللمقابلة لا ربط بالوضع اما الاول فلان حقيقته
في التمكن مطلقا بلا ريب لا خلاف والكلام فيه في انه حقيقة في التنكير ايضا او لا بل النسبة التقييدية في اسماء الاجناس والمصادر موضوعة
للنكرة والفرد المنتشر والحق الثاني وذلك لانه لو كان موضوعا للتنكير من حيث هو لافادة ايضا في الاعلام الشخصية كزيد ويلزم حصول
التناقض في زيد مثلا والتالي باطل ضرورة لعدم التناقض والصرف للاتفاق على كونه حقيقة في التمكن فلو كان حقيقة في التنكير
ايضا يلزم الاشتراك اللفظي لعدم الجامع بين التنكير والتمكن والمجاز اولى منه وللتبادر فان التنكير يتبادر من النسبة لا من التنوين مع انه
لا فرق ولا ثمرة بين القول بكون النسبة التقييدية موضوعة لذلك او التنوين لا مطلقا بل اذا كان مدخوله اسم الجنس والمصدر فعلى ذلك
يكون في قوله رجل ثلثة اوضاع نوعية احدها للمدخول وقد مر وثانيها للتنوين وثالثها للنسبة التقييدية اعني المدخول من حيث كونه
مدخولا للتنوين والتنوين اذا دخل على اسم الجنس والدليل على وضعه وافادة ذلك الفرد المنتشر لا غيره التبادر وصدق الامتثال باتيان الفرد
وان لم يعينه المتكلم وعدم اطراد الاستثناء لانه لا يصح جائني رجل الا زيد والتكرار في جائني رجل واحد والتناقض في جائني رجال متعدد
وعدم جواز تاكيده بما يفيد العموم لعدم صحة ان يقع جائني رجل كلهم والاتفاق وحصول النقض فيما دلت القرينة على ارادة غيرها واما
الدليل على كونها لاستفادة من باب الوضع النوعي فالاصل والاتفاق والتبادر فان المتبادر من رجل ثلثة اشياء احدها من المدخول وثانيها
من النسبة وثالثها من التنوين ويكون مفاد جائني رجل جاء فرد من الطبيعة المستفادة من المدخول على سبيل الحمل المتعارفي لا الذاتي والا لزم
فهم الحصر لانه يكون ح جاء فرد هو نفس الطبيعة والتالي باطل لعدم استفادة الحصر منه لا يق استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة في المركب منها
ومن التشخصات مجاز من باب استعمال اللفظ الموضوع فيما وضع له المستلزم في ظرف التحليل للحمل الذاتي سواء كان متحد الحقيقة كالانسان او حيوان
ناطق او مشتركا لفظيا كيف ولو كان من باب الحمل المتعارفي يلزم عدم الاستعمال في نفس معناه الحقيقي والمجاز هو ايضا استعمال كلمة موضوعة
لمعنى في معنى اخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي فان اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع بعنوان الحمل الذاتي لمشابهته له في الشجاعة
واستعير اللفظ الموضوع له له ولم يستعمل في زيد نعم استعمل الرجل الشجاع على زيد على نهج حمل المتعارفي فاطلاق لفظ الاسد في هذا الاستعمال مجاز
من الجهة الاولى وحقيقة في الجهة الثانية فيرجع الكلام الى ان زيدا من حيث كونه فردا للرجل الشجاع المشابه لمفهوم الاسد استعير اللفظ له
من حيث انه رجل شجاع فتدبر فاستعمال الاسد في الرجل الشجاع فردا من مفهوم الاسد لا على مذهب السكاكي ادعاء ويكون حمله ايضا متعارفا
فيوجد حملان متعارفان وهو باطل بعينه فهم العرف وعلى ما ذكرنا يفيد انحصار الاسد في الرجل الشجاع بمعنى انه لاجل الشجاعة والمشابهة
لمفهوم الاسد استعير اللفظ له بمعنى انه هو وكذلك الكلام في ساير المجازات فقوله رعينا الغيث استعمل الغيث ولا في النبات بعنوان الحمل الذاتي
يعني ان النبات غيث لا انه فرد من افراد الغيث الحقيقي ادعاء بل هو هو واطلاقه على النبات الخاص انما هو بعد جعل الغيث عبارة عن النبات
المطلق على نحو اطلاق الكلي على الفرد فتدبر واما كونه حقيقة في الجنس كما في قوله زيد انسان فلان المدخول يراد نفس الجنس والتنوين للتمكن
ومن النسبة لم يرد معناها ولم يكن هنا مجاز الا انه هو استعمال اللفظ الموضوع للشيء في شيء اخر لا عدم استعماله في معناه لكنه خلاف الظاهر
لتبادر فرد المنتشر من قوله رجل وح لو اريد نفس الجنس مع عدم القرينة يلزم الاغراء بالجهل الا ان يكون فيما لم يكن ثمرة بين الجنس والفرد
المنتشر كائتني برجل او بخبز نعم ربما يتبادر نفس الجنس كقوله زيد انسان ومعه لا يحتاج الى القرينة في ارادة الجنس والوضع ولى لاصالة عدم
النقل لكون الاستعمال في النكرة موجودا في اللغة وان كان موضوعا لها فيها فهو المطلوب وان كان موضوعا لغيرها فيها يلزم النقل وللاتفاق
والغلبة واما المجازية في غير ما ذكرنا من العهد الخارجي والذهني والاستغراق فلاصالة عدم اشتراك اللفظي لعدم الجامع بين الفرد المنتشر
وغيرها وظهور الاتفاق والتبادر وحصول الامتثال باتيان الفرد والنقض في الاستعمال في غير النكرة كقوله رايت رجلا هذا وعدم لزوم
الاستفهام عن التعيين وعدم التوقف عرفا لا يق في العهد الخارجي كقوله اكرم رجلا هذا يمكن القول بالحقيقة نظير ما مر في المفرد المحلى
لانا نقول هذا يتم لو اراد من رجل الطبيعة ومن هذا الفرد وكان الحمل متعارفيا عرفا والمتبادر هنا هو الحمل الذاتي والحصر اعني اكرم رجلا هو
نفس هذا من كون الرجل مستعملا في الفرد الخاص وح كون هذا قرينة للتعيين لا محل ارادة الفرد المعين ولذلك يحصل التنازع فكيف مع
ان الانتشار المستفاد من النسبة مع التعيين متناقضان فلابد من الصرف المستلزم للمجازية بخلاف المفرد المحلى باللام لعدم فهم الحصر كما مر وكذا
العهد الذهني لانه معين عند المتكلم والتعيين والانتشار متناقضان ولان المتبادر من امر على لئيم يسبني هو الفرد المعين عند المتكلم
بقرينة امر ويسبني ولا بد محل ارادة الفرد المعين وليس الا لئيم فيكون مجاز العدم الانتشار فيه والقرينة تدل على ارادة الفرد المعين ولا
يكون محل الارادة ومثله الاستغراق لاحتياجه الى ارادة الاحاطة وهو مناقض للفرد المنتشر المستلزم للتخيير بين الافراد ولعدم اطراد
الاستثناء وعدم صحة نعته بما يفيد العموم بقوله رايت رجلا كلهم ثم بعد ما ثبت كون المفرد المنون للنكرة ومجازا في غيره فلم يكن عاما
والتمسك بقاعدة الحكمة لا اثبات العموم نعم قد يتبادر العهد الذهني في بعض المقامات كقوله جائني رجل رايت رجلا احل الله بيعا لان الظاهر
كونه من القرينة كالمجيء والرؤية والاجماع على عدم حلية الفرد المنتشر من البيع المستلزم للتخيير بان الفرد المنتشر بيعه كلي يمتنع تعلق الحكم
به فلابد من صرفه الى ارادة الفرد ويتعين الحمل على العموم كما مر فاسد لما مر في المفرد المحلى مع اشتهار استعمال المنكر كقوله احل الله بيعا واراده
جميع البيوع منه وعلى فرض تسليم عدم كون الفرد المنتشر قابلا لتعلق الحكم او قامت القرينة على عدم ارادتها مع عدم التعيين فيحمل الاقرب

[illegible]

الاستغراق او العهد الخارجي او الذهني و الحق ان استعمال المنكر في العموم انه بل مستهجن وابعد المجازات جدا بل الاقرب هو الحمل على العهد بلا فرق
بين الذهني والخارجي فيما لم يكن دليل على العهد والتعيين الا ان الاول اجماله ذاتي والثاني عرضي يرجع الى الحمل بلا فرق **المقام الرابع**
في المصدر واسم الجنس المفرد المضاف اختلفوا فيه فعن بعض انه يفيد العموم مطلقا وعن بعض عدمه مطلقا وعن بعض التفصيل بين المصدر المضاف و
غيره بافادة الاول العموم دون الثاني ومورد الاطلاقات كالسابق قد يطلق على الاستغراق كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الخ وقد
يطلق على العهد الخارجي كقولك جاءني غلام زيد مع كونه معهودا بينهما وقد يطلق على النكرة وقد يطلق على الجنس والحق انه حقيقة في الطبيعة
واستعماله في الاستغراق وغيره مجاز وذلك لاصالة بقاء الوضع الافرادي من المضاف والمضاف اليه وعدم عروض الوضع للنسبة التقييدية
ولا التركيب وللتبادر فان المتبادر منه ليس الا معنى المضاف والمضاف اليه وحصول التخصيص بنسبته الى المضاف اليه وعدم اطراد الاستثناء
لعدم صحة ان يقال انظر الى شرب زيد الا فلان شرب الى كله الا فلان كله وكذا سائر الادلة المتقدمة في المفرد المحلى والدليل على العموم ليس الا صحة
الاستثناء كقوله احل الله البيع للشجرة الا البيع الربوي والاستعمال وقد مر فسادهما ويجيء فيه ما مر في المفرد المحلى من صحة قاعدة الحكمة وعدمها
اصل في الجمع المنون وهو من دون اللواحق مدخوله موضوع بالوضع النوعي للجنس والهيئة الجمع موضوعة بالوضع النوعي لافادة التعدد
من مدخوله من الاثنين فصاعدا او الثلثة فصاعدا على الخلاف الاتي والتنوين مقتضاه التمكن والتنكير اعني فرد المنتشر من افراد الجمع من الثلثة و
الاربعة وهكذا وعلى فرض الثلثة مثلا من دون ملاحظة خصوصية اجزاء الثلثة من زيد وعمرو وبكر يكون مقتضاه جنس الجمع القابل لتحققه
في كل فرد من افراد الجمع من الثلثة والاربعة وهكذا وهل يكون للنسبة التقييدية او الهيئة التركيبية وضع ام لا توضيح الكلام فيه يقع في مواضع
الاول في موارد استعماله وهو قد يستعمل ويراد به الفرد المنتشر من افراد الجمع من دون ملاحظة خصوصية اجزاء فرد الجمع من زيد وعمرو وبكر
كائتني برجال ونساء او فواكه وهكذا وقد يطلق ويراد به العهد الذهني اعني فرد الجمع معينا عند المتكلم دون المخاطب كقوله ولقد امر على اللئام
يسبوني وقد يطلق ويراد به العهد الخارجي اعني فرد الجمع المعين عند المتكلم والمخاطب بسبب ما يدل على المعهود كقولك اكرم رجالا هؤلاء وان اصحابك
القرينة للغائبين عن وقت الخطاب وصار مجلا عرضيا لهم وقد يطلق ويراد به العموم الاستغراقي كقولك اكرم رجالا اعط كل واحد منهم درهما او العموم
المجموعي كقولك رايت رجالا بحر كون المجرد البدلي والعموم الجمعي كقولك اكرم رجالا ثلثة ثلثة او اربعة اربعة وهكذا وقد يطلق ويراد به جنس الجمع
كقوله الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية بناء على جواز التجزي مع كونه قادرا على استنباط جمع من الاحكام لا الواحد وقد يطلق ويراد
به جنس المفرد كالمثال المذكور بناء على جواز التجزي ولو كان قادرا على استنباط الحكم الواحد الثاني في انه في الاول حقيقة في الاول اعني
فرد الجمع منتشرا من دون ملاحظة الخصوصية والدليل على ذلك اصالة البقاء على الوضع الاولى وعدم عروض الوضع الزائد للهيئة
التركيبية ولا للنسبة التقييدية والتبادر وحصول الامتثال عرفا باتيان اقل الجمع اعني الثلثة لا انه المعين بحكم العقل بوجوب ايجاد الاقل بايجاد
الطبيعة اعني فوق الاثنين من دون حكمه بلزوم الاكثر اصلا واختيار المكلف الاكثر في بعض المقامات لا بوجبه عقلا بل لاشتماله على الواجب
عليه بناء على العرف لان الواجب ايجاد الطبيعة وهو يحصل بالاقل ولذا يحصل الامتثال مع ترك الزائد والاقل مطلق يشمل كل ثلثة من دون ملاحظة
الخصوصية فاطلاق اللفظ ينفي الزائد على الاقل وتقييده بالثلثة المخصوصة في قوله ائتني برجال او اكرم رجالا وهكذا وعدم التوقف وعدم
لزوم الاستفهام وكذا النقض في قوله اكرم رجالا كل رجل في غير الاول من جنس الجمع المستلزم لسراية الحكم وعروضه في كلما تحقق جنس الجمع مستقلا
لا بدلا كما مر في المفرد المحلى واستعماله في جنس الجمع مستقلا لا بدلا كما مر في المفرد المحلى واستعماله في جنس الجمع حقيقة لكنه خلاف الظ كما مر في المفرد
المنون وفي الباقي مجاز كما مر في المفرد المنون اما العهد الذهني كقوله ولقد امر على اللئام الخ فلكون محل الارادة الافراد الخاصة لنا ما وهو غير الفرد
المنتشر فكان مجازا واما في العهد الخارجي كقولك اكرم رجالا هؤلاء فللتبادر الحصر منه فيكون من باب الحمل الذاتي لا المتغاير في نكات رجالا محل
ارادة هؤلاء الخواص وهو مغاير للفرد المنتشر واما جنس الفرد فاوضح لعدم جمع فيه فيجاز من حيث الجمع واما الاستغراق فلما مر من الاصل وحصول
الامتثال وعدم لزوم الاستفهام وصحة نعته بما لا يفيد العموم كقوله رجالا ثلثة وصحة التقسيم بما لا يفيد العموم كقوله جائني رجالا اما الثلثة
او الاربعة لكونه مستلزما لارادة الاحاطة وهو مغاير للفرد المنتشر وللاتفاق على عدم افادته العموم كما عن ظاهر المحققين ومن قال بحمله على العموم
كما نسب الى الشيخ يقول به من باب الحكمة لا من باب الوضع او من باب الحكمة وظهور المشترك من دون القرينة في جميع معانيه كما نسب الى ابي علي الجبائي
وكلاهما فاسدان اما ظهور المشترك فلانه موقوف على وضع هيئة الجمع على سبيل الاشتراك اللفظي في افراد الجمع من الثلثة والاربعة وهكذا دون
الاشتراك المعنوي والوضع العام والموضوع له خاص لانهما موقوفان على القدر الجامع وليس لانه لو فرض الثلثة فهو قدر جامع لكل ثلثة
ولا يشمل الاربعة فصاعدا لان الثلثة مثلا جزء للاربعة وجزء الشيء لا يكون فردا للمركب لا العكس وكذا الباقي وهكذا لانا نقول القدر
الجامع هو فوق الاثنين وهو شامل للثلثة والاربعة والخمسة وهكذا والحق فيه عدم الاشتراك اللفظي للاصل وتبادر الجامع والاتفاق
مع منع ظهور المشترك في جميع حقايقه لانه لم يكن بالوضع لو عدم ذكر القرينة لا يكون دليلا على ارادة الجميع لتعدد المجازات من العهد الذهني
والخارجي والاستغراق والاخير ابعد من الاوليين في الجمع المنكر لندرة ذكره وارادة العموم بخلاف العهد وارادة الافراد الخاصة لا يبقى
اصالة عدم القرينة تنفي العهد الخارجي واصالة البيان تنفي العهد الذهني ويبقى العموم لانا نقول كلاهما مردود وان يكون العموم ابعد المجازات
لندرة استعمال الجمع المنكر في العموم بل مستبعد عرفا بخلاف العهدين مع تبادر خلافه وهو معنى الخاص مجملا مع استلزام استعمال اللفظ

الواحد في اكثر من معنى واحد على انه سيجيء بطلان الحمل على العموم في ابطال الحكمة وهل يكون من باب الاشتراك المعنوي او الوضع العام والموضوع
له خاص كالحروف والحق الاول للتبادر القدر الجامع وعدم تبادر الخصوصيات مع استقلال الثلثة والاربعة مع كون الغالب في الوضع العام والموضوع
له خاص عدم استقلال الخصوصيات في التعقل والوجود مع انه لا ثمرة بينه وبين الاشتراك المعنوي مع ان الحمل على العموم فاسد كما سيجيء في ابطال
الحكمة واما ثانيا دليل الحكمة للحمل على العموم فلما مر في المفرد المحلى والمنون من وجوه عديدة على ان الحمل على العموم هنا باطل كما سيجيء توضيحه
واستدل لابي علي للاول بصحة استثناء كل عدد منه سوى الاستغراق والاستثناء اخراج الجزء من الكل وفيه نظر لعدم اثباته العموم
بل يثبت به التركيب ولو استدل بانه اخراج ما لولاه لدخل كما ذكره بعض في غير المقام ففيه ما مر غير مرة وبان حمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه
فيكون اولى من حمله على البعض لعدم الاولوية وفيه ان المراد بالعموم ان كان العموم الاستغراقي اعني كل فرد من الرجال مثلا فهو فاسد لاستلزامه
ابطال الجمع وعدم كونه حقيقة في كل فرد حتى يكون جميع حقايقه وان كان المراد هو العموم الجمعي ففيه اولا ان المراد بجميع الحقايق اما ان يكون
باوضاع عديدة من باب الاشتراك اللفظي او الوضع العام والموضوع له خاص وكلاهما ممنوعان كما مر وثانيا ان الجمع بين الحقايق على
التقديرين غير ممكن على وجه الحقيقة بل غير صحيح على وجه المجاز لما مر في مبحث الاشتراك وثالثا سلمنا جوازه من باب المجاز لما مر في مبحث الاشتراك
وثالثا سلمنا جوازه من باب المجاز لكن نمنع ظهوره فيه كالتعدد في المجاز كما مر ورابعا انه مع استلزامه التكليف بما لا يطاق غالبا لعدم امكان ايجاد
جميع افراد الجمع مستلزم لخروج الواحد والاثنين ويلزم الاجمال المنافي ومستلزم للتكرار في افراد الجمع كما سيجيء بيانه وخامسا بان هذا الاستعمال
لم يعهد في العرف ولا في الشرع وبانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض والتالي باطل لعدم المخصص والتخصيص بلا مخصص ممتنع وفيه اولا منع الاختصاص
لجواز كونه للطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا بمنع عدم المخصص لفهم اللفظ في الاقل وثالثا بمنع الملازمة لانه قد يكون موافقا للاصل ويكتفي به الشارع
ورابعا بمنع لزوم ذكر المخصص في بعض المقامات كما في الاخبار من القصص والحكايات لعدم الضرورة الى التعيين وبانه لو اراد المتكلم البعض لعينه
وفيه اولا جواز ارادة الطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا بانه عينه وهو الاقل اما باللفظ او بالاصل وثالثا بمنع لزوم التعيين كما في القصص والحكايات
بل في الانشائيات لمانع وبان صدور المشترك اللفظي مع عدم نصب القرينة من المتكلم مع كونه في مقام البيان يقتضي الحكمة حمله على العموم والا
يلزم الاجمال المنافي للبيان وفيه اولا منع الاشتراك وثانيا منع لزوم الاجمال لكون الاقل ظاهرا ومتيقنا كما مر وثالثا منع لزوم الاجمال لجواز العهد
الخارجي والبيان الذاتي مع القرينة واضمحلت للغائبين وصار مجملا عرضيا لهم ورابعا بمنع كونه في مقام البيان لجواز كونه عهدا ذهنيا وكان
في مقام الاجمال ولم يبينه غايته تعارض اصالة عدم القرينة مع اصالة البيان ويردد بين العهد الذهني والخارجي وكان مجملا ذاتا او عرضا
الرجوع الى الاصل بلا فرق بينهما كما مر واستدل الشيخ بانه اذا دل الجمع على القلة والكثرة وصدر من الحكيم ولم يقترن بما يدل على انه اراد الاقل و
جب حمله على انه اراد الكل لئلا يلغو كلام الحكيم وفيه اولا منع دلالته على القلة والكثرة بل دال على الطبيعة او الفرد المنتشر وثانيا بان الاقل متبين
باطلاق اللفظ وكذا الاصل في بعض المقامات وثالثا بانه يجوز كونه عهدا خارجيا مبينا وصار مجملا عرضيا كما مر مع منع كونه في مقام البيان لجواز
كونه في مقام الاجمال وعدم لزوم بيانه كما في الاخبار والقصص والحكايات وغيرها او كان المانع موجودا او كان مقام عدم الحاجة فكان المراد فردا
خاصا وعهدا ذهنيا ولم يبينه وبان استدل لهما بان الحمل على الطبيعة او الفرد المنتشر مستلزم هنا للتخيير بين الزايد والناقص وهو غير جايز
فلابد من الحمل على العموم لئلا يلزم اللغوية وفيه اولا منع الوجوب التخييري بل الوجوب انما يكون بحكم العقل من باب اللابدية وهو في الاقل موجود
دون الاكثر لعدم اللابدية في ايجاد الطبيعة واختيار المكلف له لا بوجوبه وثانيا منع عدم جوازه مطلقا كما مر في الواجب التخييري وثالثا سلمنا لكن
الاكثر محمول على الاستحباب لافضل الافراد والواجب هو الاقل كما في غالب مثل هذا التخيير ورابعا بان العموم هنا باطل كما سيجيء الثالث في انه ان
سلم تمامية دليل صاحب المعالم على عدم تعلق الحكم بالطبايع والفرد المنتشر او قامت القرينة على عدم ارادتها وكون ارادة الخصوصية مجملا بين
ارادة العموم وارادة جميع الخصوصيات وبين العهد بقسميه بارادته بعض الخصوصيات فهو على اقسام فتم تكون بعض الخصوصيات فهو على اقسام
فتم تكون بعض الخصوصيات متيقنا كزيد وعمرو وبكر في قوله اكرم رجالا مع الشك في الزايد فلا ريب ان مع وجود الاطلاق ينفي الزايد
بالاطلاق ومعه لا يجري دليل الحكمة وفتم يعلم ارادة الخصوصيات مقدارا بانه اربعة خاصة مع الشك في التعيين ولا ريب انه مجمل ويرجع الى
الاصل ولا يجري فيه دليل الحكمة للقطع بعدم ارادة العموم وفتم يكون الشك في المقدار والتعيين معا بانه ثلثة خاصة او اربعة خاصة او
مطلق وعلى الاول هل هو زيد وعمرو وبكر او غيرها وفيه مع وجود الاطلاق ينفي الزايد بالاطلاق وكذا الخصوصية ولا يجري فيه دليل الحكمة
واما مع الشك في المقدار وعدم الاطلاق وفعل يدور الامر بين العهد الخارجي والذهني والعموم والاول ان كان مخالفا للاصل لاصالة عدم القرينة
والثاني مخالف لاصالة البيان ومقتضى الاصلين العمل كالعموم مردود بانه ابعد المجازات لندرة استعمال المنكر في العموم ومعه لا يجري
دليل الحكمة على ان الحمل على العموم هنا اعني في الجمع المنكر فاسد من وجه اخر وهو ان العموم في قوله اكرم رجالا مثلا اما ان يكون هو العموم الجمعي
او المجموعي او الاحادي والاول اما ان يكون المراد بالعموم الجمعي في افراد الجمع من الثلثة والاربعة والخمسة وهكذا باكرام الرجال بوصف الجمع بعموم
من الثلثة والاربعة وهكذا لا العموم في افراد افراد الجمع فيكفي اتيان الثلثة مرة والاربعة مرة والخمسة وهكذا الخ او يكون في افراد افراد الجمع اعني
العموم في افراد الثلثة باكرام الرجال ثلثة ثلثة الى ان يتم فلو كان الرجال تسعون يجب اكرامهم ثلثة ثلثة ثلثين مرة او في افراد افراد الجمع باكرام
الرجال ثلثة ثلثة الى ان يتم ثم اربعة اربعة الى ان يتم ثم خمسة خمسة الى ان يتم وهكذا وعلى الاول يعد اكرام الرجال بافراد الجمع ثلثة واربعة وخمسة

ان بقي الواحد او الاثنان فان ضم اليهما زيد وعمرو بكر مما سبق اكرامهم حتى يتم مرتبة الجمع بعد المراتب يلزم التكرار في اكرام الزايد مما ضم اليهما من زيد وعمرو وبكر والتحكم لعدم اولوية زيد وعمرو وبكر من غيره مما اكرم وان لم يكرمهما العدم كونهما جمعا يلزم التحكم لان ما اكرم سابقا ليس اولى من الاثنين الباقيان كخالد ووليد فاكرامهم دون الخالد الوليد تحكم لانه ينكشف عدم ارادة اكرام الاثنان مجملا بين الكل ويسري الاجمال في الكل وكذا على الثاني في العموم في افراد افراد الجمع كالثلثة باكرامهم ثلثة ثلثة الى ان يتم فان بقي الواحد او الاثنين بان كان الرجال اثنان وتسعون رجلا ففي الاثنان الباقيان ان ضم اليهما غيرهما مما سبق اكرامهم يلزم التكرار والتحكم وان لم يضم وترك اكرامهما يلزم التحكم لان الاثنان الخارجان مجملان ويسري الاجمال في الكل وتعيين الخروج بالبعض تحكم وكذا على الثالث في العموم في افراد افراد الجمع باكرام التسعين ثلثة ثلثة ثلثين مرة ثم اكرامهم اربعة اربعة اثنا وعشرون وهو تكرار وفيه يبقى الاثنان ايض فان ضم اليهما غيرهما مما اكرم يلزم التكرار الاخر والتحكم وان لم يضم يلزم التحكم ويسري الاجمال ثم اكرامهم خمسة خمسة الى ان يتم وهو تكرار ثم اكرامهم ستة ستة وهكذا وهو ايض تكرار لم يقل به احد بل تكليف بما لا يطاق ولم يوجد مثله في العرف والشرع اصلا وبعدما عرفت من بطلان العموم الجمعي باقسامه بقي العموم الافرادي والمجموعي والاول ابعد المجازات كما مر لانه مع كونه مجازا ابطال الوضع الجمعي ولا ريب في اولوية حمله على العهد وكونه مجملا ثانيا كما في العهد الذهني او العرضي كما في العهد الخارجي وفيهما يرجع الى الاصل بلا فرق كما مر مثله العموم المجموعي بقي الكلام في بيان ما اقل ما يطلق عليه الجمع حقيقة اختلفوا فيه فقيل بعض انه اثنان والمشهور انه ثلثة وهو الحق وذلك للتبادر وغلبة الاستعمال وصحة سلبه عن الاثنين والتكذيب العرفي في استعماله في الاثنين مع عدم نصب القرينة وصحة توصيفه بالثلثة وعدها بالاثنين واذا ثبت في العرف يثبت في اللغة بالاصل واستدل ايض بفرق اهل اللغة بين الفاظ التثنية والجمع وكذا بين ضميرهما بانه لو قال له علي دراهم لزمه ثلثة وكذا لو اوصى او نذر وفي الاول ان الفرق يحصل بالاحصنية والاعمية وفي الثاني ان الاعتراف والوصية والنذر يتفرع على هذا النزاع ولما ذهب الاكثر الى الثلثة فحكموا فيها بها واثبات كون الاقل هو الثلثة بحكم الاكثر دور وللقول الاول وجوه الاول اولوية اشتراك المعنوي وفيه اولا انه هاهنا لان مدركه غلبة الاستعمال وهو فيها لكن الغلبة تحققه في الفرد كما هنا وثانيا ان الاصل لا يكون معارضا لما ذكرنا الثاني الاستعمال فيه في كثير من الموارد منها قوله وان كان له اخوة فلامه السدس مع ثبوت الحكم للاثنين للاجماع على حجب الاخوين عما زاد من السدس ايض ومنها قوله تع وكنا لحكمهم شاهدين والمراد هو داود وسليمان ومنها قوله تع انا معكم مستمعون مع كون المراد هو موسى وهرون ومنها قوله ع الاثنان وما فوقهما جماعة وهكذا غيرها وفيه ان غاية الاستعمال وهو اعم ومما ذكرنا تعين المجازية مع انه يرد في الثاني بانه يحتمل ان يكون استعماله في الاثنين تعظيما وفي الثالث منع الاثنين لجواز كون المراد موسى وفرعون وهارون وفي الرابع ان المراد هو فضيلة الجماعة لعدم كون اخبار الموضوع من شان المعصوم ع فتدبر الثالث ان الجمع انما هو بمعنى الضم لغة وكان عرفا للاصل وكان في الصيغ لعدم القول بالفرق وفيه اولا منع كون المادة في اللغة بمعنى الضم مط بل هو بالمعنى المصدري لا الاسمي والكلام في الثاني لا الاول وثانيا سلمنا لكن القول بعدم الفرق بين المادة والهيئة ممنوع سلمنا لكن يحصل التعارض بين الامارات وقول النقلة والاول اولى بالتقديم ثم لا يخفى انه لا فرق فيما ذكرنا في اقل الجمع بين الجمع المكسر والسالم وضميرهما في القلة والكثرة وذلك لعموم الادلة واتفاق الاصوليين والفقهاء قال بعض المحققين ان كلام الاصوليين كانه يعم في اقل الجمع جمع القلة والكثرة وهو موافق للعرف والاستعمالات وعليه اتفاق الفقهاء في مباحث الاقارير والوصايا والنذور والصدقات وغيرها نعم صدر من بعضهم في بحث النزح ما يقتضي التفرقة بين جمع القلة والكثرة بما ذكره النحويون من ان الاول اكثره عشرة واقله ثلثة والثاني اقله احد عشر ولا حد للزايد ولا وجه له لما مر كما انكره المحققون بما يؤذن على انه مخالف لاتفاقهم وعلمهم فالقول بخطاء النحويين متعين والفرق بين العرف واللغة وربما خص التفرقة في جانب الزيادة بان جمع القلة يختص بالعشرة وما دونها وجمع الكثرة غير مختص وهو مخالف لاتفاق الفريقين ومردود بما فصلنا ثم ان هذا كله في الهيئة واما المادة ففي ثالثة منهم النزاع عنه مع وحكم يصدق على الاثنين ونفي النزاع في التهذيب عن لفظ الجماعة ايض معللا بان اقلها ثلثة واخرج لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام بالجماعة مستظهرا انها من محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة جمع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق على الاثنين حقيقة والحق ان ما هو من النزاع في الهيئة دون المادة ولم يتعرضوا لخصوص المادة نعم الذي يتبادر من لفظ الجماعة والجمع الاسمي هو الثلثة وما فوقها ومن غيرهما من الجمع المصدري والمشتقات منه الاثنان وما فوقهما انتهى

اصل في التثنية وحالها يظهر مما مر في الجمع من عدم افادته العموم وكون مفرده موضوعا اما بالوضع الشخصي كالاعلام واسماء الاجناس او بالوضع النوعي كما في المصادر وعلامة التثنية موضوعة بالوضع النوعي للاثنان منه مط لا بشرط شيء القابل للتحقق في الاثنيات الخاصة وقد يدخله الالف واللام ومعه قد يراد العموم في المثنيات وقد يراد به الجنس وقد يراد العهد الذهني وقد يراد به العهد الخارجي كقوله اكرم هذين الرجلين ويجاز في غيرها لما مر وكذا لا يفيد العموم في الاضافة كقوله اضرب ضاربي زيد لما مر واما التنوين فلا يلحق به والفرق بينه وبين الجمع ان الجمع يستفاد منه جنسا جنس بالنسبة الى الثلثة والاربعة وهكذا وجنس بالنسبة الى الثلثة والاربعة وهكذا او جنس بالنسبة الى كل فرد مخصوص من الثلثة والاربعة وهكذا والتثنية يستفاد منه الجنس اعني الاثنان المطلق بالنسبة الى الاثنيات الخاصة بالنسبة الى كل فرد مخصوص من الاثنان ولا يستفاد منه الجنس الاول في الجمع بل لا يتصور ايض لان التثنية عبارة عن الاثنين بشرط لا فتدبر

اصل في جملة من الالفاظ الموضوعة للعموم وهي كثيرة منها لفظ كل وجميع سواء وقعا تاكيدا ام لا وقد ظهر وجهه بالادلة العرفية فيما اثبتنا من العموم في الجملة ويثبت في اللغة بالاصل مضافا الى دعوى الاجماع في النهاية قائلا كل من استقرء اللغات علم بالضرورة ان لفظ كل وجميع

العموم ومثله عن المحصول وكذا غيرهما وبما ذكرنا ظهر ان استعماله في الهيئة الاجتماعية مجاز نعم ربما يتبادر عموم الاجزائي بالقرينة كقوله جميع الرجال
او كلهم او اجمع عندي درهم واما قوله اكلت كل الخبز او جميعه يحتمل ارادة كل جزء منه من حيث الجزئية فلا يكون عموم مجموعيا وكذا في شربت الماء من حيث هو كلام
وهكذا وقال بعض في كلما اضاف الى المفرد المعرف وهو فاسد لما مر مع انه لا يصح في الاغلب كما في كل الرجل والفرس والبقر وهكذا وفي بعض
المقامات انما هو بالقرينة كما مر ومثل الجمع ما يتصرف منه كاجمع وجمعا واجمعين وغيرها من توابعه المشهورة نعم من لفظ اجمع يتبادر غالبا العموم
المجموعي ومنها لفظ سائر على الاطلاق اما على فرض الجميع فظ واما على فرض الباقي وهو اظهر معنييه فلانه ظاهر في تمام الباقي ومنها لفظ
العامة والقاطبة والابد وابد الابدين والدوام والاستمرار ودهر الداهرين ومنها من وما الاستفهاميتان والدليل على ذلك وجوه الاول
التبادر فان المتبادر من قوله من دخل داري هو السؤال عن جميع المتصفين بدخول الدار لا يقال ليس شموله استغراقيا بل بدليا ولا فرق بين قوله
ادخل سوقا فكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة ادخل اما سوق الامير او سوق الوزير او غيرهما فكذا الاول بمنزلة ان يد دخل ام عمرو وهو احترازا
عن التفصيل المتعذر والتطويل المتعسر لانا نقول لشمول من لزيد وعمرو ويكون على الاستغراق لا على سبيل البدل اذ ليس السؤال عن فرد ما
ولا عن الطبيعة ولا عن العهد الذهني ولا الخارجي بل سؤال عن المتصف بهذا الوصف واحدا او متعددا وعلى الثاني عن جميع المتصف به
ولذا لو اقتصر المجيب على المستفهم بذكر بعض الافراد يكون مذموما وكاذبا ولا كذلك ادخل سوقا ولصحة الاستثناء مطردا كقوله من دخل
داري غير زيد وعمرو وهكذا غيره من الامثلة لا يقال لو كان موضوعا للعموم لكان استعماله في الاستفهام عن الفرد الواحد فيما علم كون
المتصف بهذا الوصف في الخارج واحدا مجازا والثاني باطل لانا نقول المراد انه موضوع لطلب الفهم ورفع الابهام عن المتصف بهذا الوصف
في الخارج واحدا كان او متعددا وعلى الثاني يكون على سبيل الاستغراق لا على سبيل البدل ويكون الكلام اعني قوله اخبرني عن كل من دخل
داري قضية مشروطة وسؤالا عن التصور وتعيين الموضوع اعني تعيين المتصف بالدخول لا عن التصديق كقوله اكل الناس دخل لانه سؤال
عن تصديق اتصاف الكل بالدخول ولذا لا يصح الجواب في الاول بنعم بخلاف الثاني الثاني اطراد الاستثناء كما مر الثالث المذمة والتكذيب في
العرف لو اقتصر على البعض في الجواب كما مر ويؤيد ما ذكرنا ما حكي عن الفخري انه قال انهما مما يعلم كونهما من صيغ العموم بالضرورة بعد الاستقراء
واستدل بعض ايضا بحكاية ابن الزبعرى المتقدمة وفيه نظر لانه موصول لا استفهام والظاهر عدم الخلاف الا ما حكي عن العنوي من انه قال يكون بمعنى ان
ويرده ما مر ومما ذكرنا ظهر انهما موضوعان للسؤال عن التصور لا التصديق ولا الاعم للتبادر وغلبة الاستعمال بل الاستعمال ومن في السؤال عن
التصديق مشكل بخلاف هل وهمزة الاستفهامية ومثلهما اي في الاستفهام لكنه اعم من ذوي العقول وغيرهم كما حكاه عن جمهور الاصوليين وانه في
الاستفهام والشرط ليس المتكرر بل يكون بدليا وفرعوا عليه ما لو قال اي رجل دخل في المسجد فاعطه درهما فلو اقتصر على اعطاء واحد لا يكون
مذموما بخلاف ما لو قال كل رجل والحق انه لا فرق بل عموم اي استغراقي للتبادر وحصول المذمة على ترك البعض وعن الفخري فيه ما مر في من وما خلافا لبعض
الاواخر وصرح العنوي على ما حكي واختلفوا في مجيء مهما للاستفهام فجماعة على ثبوته وقال بعض بتعين قبول قول المثبت لانه مثبت ولا باس
ومنها من وما واي في المجازات والشرط كقوله من دخل داري فله درهم والدليل على وضعه للعموم التبادر واطراد الاستثناء وحصول المذمة على
ترك البعض وعن الفخري ايضا فيهما ما ذكرنا في الاستفهام والمخالف فيه هو المخالف في اي للاستفهام وقد مضى التفريع عليه من بعض من قوله اي
رجل دخل في المسجد فاعطه درهما والامر فيه على فرض العموم كما هو الحق ظاهر وعلى فرض العدم فقال بعض لو دخلوا متفرقين هل يتعين الاول
او يكون مخيرا الظاهر الاول ولو دخلوا مجتمعين يحتمل عدم وجوب الاعطاء والوجوب مع التخيير والاول كانه اقوى والحق التخيير على الفرضين لبطلان
العهد الخارجي والذهني على الطبيعة او الفرد المنتشر لانه التخيير ولا يكون دليل على تقديم الاول مع ان على فرض صحة العهد الذهني يكون الواجب هو
الكل من باب المقدمة الا ان يكون مراده انصراف الاطلاق الى الاول في الاول وعدم شموله للثاني اعني الاجتماع ولا بعد فيه والظهر منه ما لو
قال اي ذكر ولدته فله درهم فعلى فرض العموم والبدل يثبت للبطن الاول على فرض التفريق لانصراف الاطلاق اليه وعلى فرض تولد الذكرين للبطن الواحد
يحتمل السقوط لعدم انصراف الاطلاق الى الزوج ومثلها حيثما ومهما وايان واين واني ومتى في الشرط وكذا كيفما واذما وكلما بل حيث وكيف ولكن كل
منها موضوع في من حيث الزمان وايما وحيثما واين من حيث المكان وكيفما من حيث الحال وهكذا او بما قيل يستفاد من بعضها العموم البدلي سيما
اذا كان الموضوع شخصا خاصا كقوله كيفما كان زيد فاكرمه لتبادر اكرام الواحد باي حال كان لكنه فاسد لكون متى ومهما وحيثما وغيرها مثله وقوله متى جاء
زيد اكرمه يتبادر منه كرام واحد ولا ضير فيه لان معنى العموم ارادة كل فرد او زمان او مكان او حال بالخصوص في معرض الحكم مطلقا او عاما وكذا لا يفرق
بين الظاهر والنادر فتدبر واما ان واذا فلا يفيد العموم الا فيما يستفاد منهما العلية من الخارج ومثلها لو واما من وما الموصولتان فقد اختلفوا
فيهما فعن العدة منع وعن من معرفة لم تكن للعموم وكانت بمعنى الذي وهي خاصة بلا خلاف ونفى بعضهم دلالتهما ودلالتهما على العموم الا ان يتضمنا
معنى الشرط وعن القواعد التمهيدية بعد ذكر بعض من صيغ العموم قال في من الموصولة خلاف ثم عد منها اسماء الموصولة كالذي والتي اذا كان تعريفها
للجنس ومثلها في التمهيد الا انه زاد بعد ذلك نفي دلالة من وما الموصولتين على العموم وعن البهائي في الزبدة والحاجبي والعضدي عد الموصولات من صيغ
العموم وعن الاخير نسبته الى المحققين ومثله عن النوكي وقال بعض المحققين ان تحقيق المقام ان مدلولهما اما معهود بين المتكلم والمخاطب او لا فعلى
الاول موصولتان وعلى الثاني اما ان يدل على التسبيب ولا فعلى الاول شرطيتان وعلى الثاني اما ان يدل على الاستفهام ام لا وعلى الاول استفهاميتان
وعلى الثاني فاما ان يكون المعهود الجنس او كل الافراد او بعضها معينا او غير معين الا انا لا نعلم الا ان الاطلاق ينصرف الى ماذا فنقول اللام الجنسية

الا ان يتعين غيرها بالخارج فالها المفهوم عرفا لكن الحكم المعهود اذا كان من لوازم الوجود الخارجي ولم يتعين قرينة الى خصوص الفرد فينصرف الى العموم
لكن لا يزيد على العموم الاطلاقي وايضا اللام الموصول انما يفيد التعريف وصلته ان كان وصفا او فعلا لا يفيد الا الطبيعة ولا يفيد استغراق ولا
قايل بالفرق وايضا المتبادر منه ومن غيره ليس الا الجنس وايضا ظاهر الاصوليين كغيرهم عدم الفرق بين لام التعريف والموصول في نفس المدلول
الا باعتبار الاسمية والحرفية وقد عرفت عدم ظهوره في الاستغراق انتهى ومنها ان الموصول لا يستلزم العهدية لانه قد يراد منه العهد الخارجي
كقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وكقوله ع الا ما يخرج من طرفيك الاسفلين وقد يراد منه الذهني فيما كان معلوما عند المتكلم
دون المخاطب وقد يراد منه الجنس او النكرة وقد يراد به منه العموم والكلام في التجرد عن القرينة كقوله من دخل داري اكرمه ولا ريب في افادته العموم
لتبادر كل من اتصف بالدخول مستقلا الا بدلا والمذمة فيما ترك اكرام بعض من اتصف بالدخول والتكذيب فيما قال اكرمت من دخل داري
ثم ظهر عدم اكرامه بعضهم بل في العهد يتبادر كل فرد اذا كان ذوا فراد بخلاف الذي والتي لعدم افادتها العموم ومما ذكرنا ظهر فساد اغلب ما ذكره
من حقيقته في ذوي العقول وما حقيقته في غيره للتبادر وقضيته ابن زبعرى واما الموصوفة فان لا عموم فيها كقوله مررت بمن او بما يعجب لك
وذلك لتبادر غيره وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع وفيه
ما فيه وينبغي التنبيه على امور الاول ان ما تردد بين الموصول وغيره كالموصوفة يحمل على الاول للغلبة والتبادر والثاني ان صلة الموصول وشرط
اداة الشرط وصفة الموصوف وبعد اداة الاستفهام في حكم المطلق دون العموم بلا خلاف لعدم تبادر العموم فقوله من دخل يكون عاما شاملا للنادر
بل الابلد في بعض المقامات لكن الدخول مطلق ينصرف الى الشايع الثالث ان صيغ العموم المدخولة على الصيغ ان كانت مختلفة بالنوع ككون
احدهما افراديا والاخر مكانيا كقوله اينما جاء الرجال فهما باقيان على حالهما وان كانتا متماثلتين ككونهما افراديا كقوله كل الرجال فينسلخ احدهما
عن العموم لا للتكرار لكونه تاكيدا وهو كثير بل العدم صحة دخول الاحاطة على الاحاطة لان معناه بالفارسية هر هر رجل الرابع في ان العام
من جهة كمتى زمانا واين واني مكانا ومن شخصا هل يكون عاما من جميع الوجوه ام لا بل يكون من ساير الوجوه مطلقا الحق الثاني فقوله اكرم الانسان
اينما وجد يكون من حيث المكان عاما لكن من حيث الانسان مطلق ينصرف الى الشايع والدليل عليه الاصل الذي يقتضي وعدم تبادر العموم منه وصحة
سلب الارادة وعدم حصول المخالفة والمذمة على فرض ترك النادر والابلد والاكتفاء بالواحد في مقام الاثبات بل قال بعض ان عموم وضع العموم
من كل جهة مقطوع الفساد وانما الكلام في الاستلزام وعدم الملازمة عقلا ولغة وعرفا ظاهر وربما يتصور في المقام ان قوله اكرم من دخل داري لو
دخل فرد على الدخول الغير المتعارف وقلنا بعدم الاستلزام يلزم عدم لزوم اكرام هذا الفرد وهو مستلزم لعدم العموم في افراد الانسان وهو خلاف
الفرض وفيه انه لا يكون خلاف الفرض لان المفروض ثبوت الحكم على وجه العموم لجميع افراد الانسان لكن لا مطلقا بل اذا كانوا متصفين بالدخول على
نحو المتعارف لا يقال هذا مستلزم للتخصيص وهو خلاف الاصل لانا نقول لا يكون من باب التخصيص بل يكون من باب عدم الشمول لان الحكم قد تعلق
بافراد الانسان مشروطا بالدخول وهو لما كان له شايع ينصرف اليه ولا يشمل غيره بمقتضى الاطلاق ويكشف عن ذلك انه يفهم عدم تبادر وجوب
اكرام كل فرد من افراد الدخول ويكشف عنه لو دخل زيد مرة واكرمه ودخل مرة اخرى ولم يكرمه لم يكن عاصيا ومذموما والاستلزام مستلزم
فتدبر والظاهر عدم الخلاف فيه الا من نادر وقال بعض المحققين ومن الناس من قال العموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع و
هو المحكي عن السبكي في القواطع وانت ترى انه بديهي الفساد ومما يتفرع على ما ذكرنا خروج النادر والابلد من ساير الجهات وكونه بدليا
منها وجواز تقييدها الى الواحد وغيرها من لوازم المطلق فتدبر الخامس لا فرق في العموم بين المجاز والحقيقة فلو دخل الكل او النفي او اللام على
الجمع المستعمل مفرده في المعنى المجازي فهكذا يفيد العموم في المجاز ولا يكون صرفه مستلزما لصرف العموم وذلك لعموم الادلة من التبادر وغيره
وللاصل وعن بعض الحنفية الفرق معللا بان المجاز خلاف الاصل فيقتصر به على الضرورة ويرده ما مر السادس ان ضمائر العمومات واسماء الاشارة
الراجعة اليها تابعة لها في العموم فقوله العلماء فعلوا كذا يكون الضمير الراجع اليها مطابقا لها والدليل فهم العرف واما ضمير الجمع من حيث هو فلم
يكن عاما فقول المولى قوموا خطابا الى غلمانه لا يكون من باب العموم بل يكون من باب استعمال الجمع الموضوع للثلثة لا بشرط في فرد منها وهو
هذه الغلمان بحسب عددهم بالقرينة وهو الخطاب مع كونه في مقام البيان مع عدم نصب القرينة المبينة لارادة البعض نعم يفهم كون المراد هو
ثبوت الحكم بكل واحد مستقلا كالعموم لا الجمع كما في المقام ولكنه من باب القرينة لا من باب كونه موضوعا للعموم هذا ان قلنا بكون الجمع موضوعا
للثلثة مثلا من باب وضعه لنفس التركيب واما لو قلنا بالاعم منه ومن حال الانضمام وان كان بحسب المورد مستقلا كالعمومات فيكون من باب وضع
الجمع فتدبر بخلاف البعض قايلا انه يفيد العموم معللا بان من تخلف عن القيام يستحق المذمة وقد ظهر فساده لان المذمة يجتمع مع المخالفة في الجمع
اصل في النكرة المنفية لا اشكال ولا خلاف في ظاهرا في افادتها العموم وتدل عليها امارات العرفية من التبادر وعدم صحة السلب واطراد الاستثناء
والتكذيب وحصول المذمة بترك البعض وعن البيضاوي العموم اما ان يثبت للفظ بنفسه من غير قرينة او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى باللام
ومثله المضاف جمعا واسم الجنس مفردا او مع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه وفيه نظر فان الكلام في اللفظ المجرد والوضع لا على القرينة انتهى وخلاف
فيها في مواضع الاول في ان دلالتها على العموم هل هي بالوضع والمطابقة كما هو قول الاكثر او بطريق الملزوم كما عن الباعنوي وعن الحنفية قولان و
الحق كونه من باب الاول وذلك لتبادر العموم اولا من دون الانتقال الى نفي الفرد المنتشر ثم الى استلزامه لنفي الافراد ثانيا واذا ثبت في العرف يثبت
في اللغة بالاصل والغلبة وظهور الاجماع وقال البعض في وجه الاستدلال ان نفي الفرد المنتشر او الطبيعة على وجهين احدهما نفيه بالكلية وثانيهما

في الجملة والمتبادر من النكرة في سياق النفي هو الاول لان الظاهر من نفي الطبيعة هو نفيها من حيث هو وعدم تحققها في الوجود وهو معنى العموم وكذا النكرة المنفية ويظهر من بعض التفصيل بين الجنس المنفي والنكرة المنفية بكون الاول من باب الالتزام والثاني من باب المطابقة وهو فاسد لاشتراك الادلة ثم على ما ذكرنا يكون من باب الوضع الهيئي لكونه مقتضى الاتحاد وكونه بطريق الاستلزام عرفا ان تم ثم فرض الاستلزام هل يكون اللازم عقليا او عرفيا الحق الثاني لجواز الانفكاك عقلا فان نفي الحكم عن الطبيعة لا يستلزم نفيه عن فرد كيف بالافراد لجواز كون الحكم للطبيعة مخالفا للحكم للافراد بكون الحكم عليها من حيث كونها بشرط لا او لا بشرط مع كون الخصوصية مقتضية لحكم مخالف لحكمها وكذا نفي الحكم عن الفرد المنتشر لا يستلزم عقلا نفيه عن الافراد المعلومة قال بعض المحققين الخطب في المطابقة او الاستلزام سهل بعد ثبوت الدلالة في الجملة ولا سيما في الخطابات الشرعية وقال ايضا ومنهم من بنى على هذا الخلاف التخصيص بالنية فصحح بالاول ونفاه في الثاني فلو نوى معينا لم يسمع لعله مبني على ان دلالتها ان كانت بالوضع يقبل التخصيص فانه مجاز ويكفي فيه النية واما لو كانت بالالتزام فالدلالة فيه عقلية غير منفكة فلا يؤثر فيه النية وغير نظائر في الثاني في ان المنفي بما ولا المشبهتان بليس وليس كقوله ليس في الدار رجل هل يفيد العموم اولا والحق الاول لما مر والفرق انما هو بالنصية والظهور كما قال بعض المحققين بان النكرة في سياق النفي ان كانت بعد لا التي لنفي الجنس الصادق على الكثير والقليل كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كأحد او مدخولة لمن كقوله ما من رجل في الدار فالعموم يكون من باب النص لا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها وان كانت بعد ليس وما ولا المشبهتان بليس فقد خالف فيه بعض والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم لانا نمنعها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة وفيه نظر لانه وان صح لكنه خلاف ظاهر اللفظ لان ظاهره نفي الجنس او الفرد المنتشر ولا فرق فيما مر بين المفرد والتثنية والجمع حتى في النصية والظهور فقوله لا رجال في الدار نص في العموم لكن في افراد الجموع والنفي كما فيما ذكرنا هذا كله فيما لم يكن من باب سلب العموم بدخول السلب على العموم لانه لا يفيد العموم بل سلبه كقوله لم يقم كل احد ووجهه ظاهر ومثل النكرة المنفية النكرة في سياق الاستفهام فيما هل رايت رجلا او ولدت ذكرا في دخوله النادر بل الابد ولكن عمومه بنحو ما مر في الاستفهام ونسب الى بعض الاصوليين القول بعموم النكرة في سياق الشرط وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين بالالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الآخر فيكون عاما ويحتمل استحقاق كل منهما الف ومائة لصدق الاسم في كل منهما مع مراعاة العموم وفيه وجه ثالث استحقاق احدهما خاصة بناء على كون الموصى له متواطئا وان النكرة هنا غير عامة وح فيتخير الوارث في التعيين كما في كل متواطئ ولو ولدت في هذا المثال ذكرا وانثى فلكل منهما ما عين له على القولين لتحقق المعنى فيه واورد عليه بعض المحققين قائلا وفيه ان مقتضى العموم ما احتمله لا ما ذكره اولا مع ان تعليله بانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما غير مرتبط بالوضع بل هنا فلعله وغيره ولا منع افادة العموم لتبادر البدلي في نحو قوله ان جائك رجل فاعطه درهما ولو تعدد بل نحو تخيير المكلف في الاعطاء وفي التفريع ان المثال لا يكون من باب العموم بل من باب الجنس الصادق على القليل والكثير فيشترك فيه وقوله احدهما خاصة فاسد لانه تخيير المكلف لا يوجب تعيينه في ذاته والقول بان المطلق لا ينصرف الى ذكرين فصاعدا مدفوع بكونه من باب الجنس كما مر ومنع الاولوية القطعية والظنية لا تكون معتبرة والى التنقيح القول بالعموم في الموصوف بصفة عام ولا الاستعمال كما في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان الاول وقع في معرض التعليل للنهي من نكاح المشركين وهو عام لان جمع المحلى باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة لان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر يأنه مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته والجواب عنها اولا بانه من باب تعلق الحكم الوضعي بالجنس المستلزم لسرايته في كل الاحكام ولا يكون من باب العموم الاستغراقي وثانيا بان عموم الحكم فيهما بالاجماع لا من اللفظ وثالثا بانه استعمال اعم ومع ذلك مقرون بالقرينة وهو ورود كلمة الاثنين في معرض التعليل والى الحصول في الامر معللا فيه بانه يخرج عن عهدته بفعل ايها كان ولولا انها للعموم لما كان كذلك وغيره ولا منعه في فعل النادر والاندر لو كان مشككا وثانيا بانه لا يستلزم ازيد من العموم البدلي وهو مسلم وليس الكلام فيه وقيل ان هذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البرائة عن قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البرائة يقتضيان كفاية ما صدق عليه رقبة مثلا وينبغي عليه تبديل اصالة البرائة باصالة عدم التقييد لكون النسبة عموما من وجه فالثاني يجري في المقام لا الاول فتدبر مع انه لا يستلزم المدعى لانه يثبت كون موضوع الحكم هو الطبيعة ولا يثبت كونه هو الخصوصيات والعام الاصولي هو الثاني لا الاول نعم يتم مع العموم البدلي فتدبر وكيف كان الحق ان النكرة في الاثبات لا يكون عاما مطلقا سواء كان في سياق الشرط او الامر او الخبر او الموصوف بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد من افراد تلك النكرة كما اذا قيل لا تجالس الا رجلا عالما وذلك لاصالة بقائها على الوضع الاولي للنكرة واصالة عدم الوضع للهيئة وعدم التبادر وامثاله من الامارات واما عمومها في بعض المقامات فبقرينة خارجية كدليل الحكمة والامتنان فخارج عما كانت فيه الوضع على ان عمومها اطلاقي لا استغراقي لعدم اقتضائها ازيد من ذلك الثالث قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع ولو كان بنحو الاطلاق لان الاول يشمل كل فرد والثاني يشمل كل اثنين اثنين ولا يشمل الواحد والثالث لا يشمل الواحد والاثنين سواء كان في الاثبات او في النفي لصحة لا رجلين في الدار او رجلين بها واحد بخلاف لا رجل في الدار هذا في العموم الجمعي واما العموم الافرادي فلا لشموله لكل فرد فرد اصل اختلفوا في الافعال المنفية غير المتعدية من حيث متعلقه كقوله ما ضربت وما شربت ولا تضرب ولا تشرب ولا تتحرك ولا تاكل ولا تتكلم هل انه يفيد العموم ام لا ثالثها التفصيل بين ما له ظاهر وعدمه والحق انه من حيث هو عمومه ظاهر لاشتماله على الطبيعة فلا بد له من متعلق يحتمل خصوصا كزيد وعموما كاحد فمع عدم الذكر وعدم العهد هل يحمل الجواز كونه زيدا او واحدا او يعم او تفصيل فيما له ظاهر فينصرف اليه النفي وعدمه فيحمل او يعم والحق انه مع ذكر المتعلق او كونه معهودا او ظاهرا فينصرف اليه ومع عدمه

ظاهر في العموم لانه نفي الطبيعة الضرب من حيث هي هي بجميع افراده ويلزمه عدم تحققه في الوجود وهو معنى العموم وللتبادر وللتكذيب العرفي لانه لو
ظهر ضربه لزيد بعد كاذبا ولاطراد الاستثناء ولعدم لزوم الاستفهام ولان الاصل في الكلام البيان ولو كان المراد شخصا خاصا يلزم الاجمال وما ذكرنا
عام جار في نفس الطبيعة لازمة متعدية وفي المفاعيل منفيا كانا او مقدرا بل ادعى بعض استاداتنا نقل الاجماع على العموم فيما نسب الى ابي حنيفة انكاره
وكذا الكلام في سائر المتعلقات كقوله رفع عن امتي تسعة اشياء من احتمال مطلق الحكم او خصوصية بعض المؤاخذة وحرمت عليكم الميتة من احتمال عموم
الحكم المتعلق بفعل المكلف وخصوصه كالاكل وكذا في العقود مطلقا ومما ذكرنا ظهر الكلام في حذف المتعلق في افادة العموم او الاجمال او التفصيل قال بعض
ان فعل المنفي بالقياس الى مفاعيلها ان كانت متعدية مذكورة تتبع عمومها وخصوصها ويقبل التخصيص بالنية ان كانت عامة والفخر ممن نسب اليه وقوله
التخصيص استدق فنظره فيه وقرره بان نية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملفوظ او في غيرهما والقسمان باطلان فبطلت تلك النية اما الاول
فلان الملفوظ هو الاكل والاكل ماهية واحدة لانها قدر مشترك بين اكل هذا الطعام واكل ذلك الطعام ومغاير الاشتراك غير مانع الامتياز وغير مستلزم
له فالاكل من حيث هو مغاير للقيد وغير مستلزم له والمذكور انما هو الاكل من حيث هو هو وبهذا الاعتبار ماهية واحدة او الماهية من حيث انها هي لا تقبل
العدد فلا يقبل التخصيص بل الماهية اذا قرنت بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا او ذاك تعددت فهناك صارت محتملة للتخصيص هذا هو القسم الثاني
فنقول هذا القسم ان كان جائزا عقلا الا انا نبطله بالدليل الشرعي فنقول اضافة ماهية الاكل الى الخبز تارة والى اللحم اخرى اضافات تعرض لها بحسب اختلاف
المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وهذا الموضع اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم اجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح
وكذا التخصيص بالمفعول له واجاب عنه بعض المحققين بالنقض باسم الجنس فانه يجري فيه ما ذكره مع انه لم يعهد منه الانكار فيه سلمنا لكن التخصيص انما وقع على الطبيعة
في ضمن الافراد والمتبادر منه نفيها في ضمن الجميع فيفيد العموم ولولاه لزم عدم المخالفة بالغير اصلا وهو خلاف الاتفاق فيقبل التخصيص سيما مع اطراد
الاستثناء ودلالته على العموم واستلزامه قبول التخصيص وقياس المفعول به بمفعول فيه قياس لا ينفع وفيه سبين الجواب عما قيل انه لو كان عاما في مفعول به لا تم
لكان عاما في سائر المتعلقات كالزمان والمكان ويلزمه قبول التخصيص فيهما واللازم باطل وفيه انه لا يدل على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لمنافيهما
اذ لا شيء من المطلق بمتشخص وبالعكس فان الاطلاق عدم القيد والتشخص وجود قيد وبينهما تناف والجواب بعدم التنافي فان المدلول هو الطبيعة لا
بشرط شيء وان كان في ضمن مشروط لا الطبيعة بشرط لا وما ذكرنا يتم على المقدر الثاني لا الاول انتهى وانت بعد الخبير بما فيه هنا تقدر على فهم ما اطلنا صحة
وسقاد لما نفي الاستواء فاختلفوا في افادته للعموم على اقوال الاول انه لا يفيده وهو عن المحقق في المعارج والعلامة وابي حنيفة والرازي الثاني
انه يفيده وهو عن الامدي والحاجبي والعضد وعن العلامة والسيد عميد الدين حكاية عن اكثر فقهاء الشافعية الثالث التفصيل بين ما له ظاهر وغيره
بالعموم في الثاني دون الاول الرابع التوقف والحق الاول وتحقيقها يقتضي رسم امور الاول ان المساواة هل صدقها يتحقق بمجرد التساوي في
جهة او يتوقف على التساوي في جميع الجهات والحق هو الاعم والدليل على ذلك وجوه الاول انها طبيعة في الاثبات ويكفي في تحققها وجود كسائر المصادر و
الافعال سيما في المساواة والاختلاف لغلبة استعمالها في البعض بل لا يمكن في الكل والا لم يكن شيئين مع انه فرد لا ينصرف اليه اللفظ قطعا والاصل
عدم التغاير وعدم وضع آخر الثاني عدم تبادر العموم من قوله هذا مساو لذاك بل المتبادر هو المساواة في بعض الامور في الجملة ويكشف عن ذلك انتظار
المخاطب لذكر المتكلم جهة المساواة من العلم والشجاعة وامثالهما الثالث صحة التقسيم بان يقال المساواة اما ان تكون في جميع الجهات او في بعضها الرابع
عدم النقض والتكرار بذكر القيد من جميع الجهات او بعضها كالعلم مثلا الخامس ان المساواة بين الشيئين في جميع الجهات غير ممكن والا لم يكونا
شيئين ولم يستعمل فيه قطعا مع انه فرد نادر لا ينصرف اليه اللفظ ويلزم من ذلك ايضا المجاز بل الحقيقة لكون العام المخصص مجازا السادس ولكونه اشتراك
المعنوي السابع انه لو كان للعموم وضعا لما انصرف الى الظ كسائر العمومات والثاني باطل ويكشف عن ذلك عدم التكذيب عرفا لو ظهر عدم المساواة في
النادر كما لو قال زيد مساو للحمار وظهر عدم المساواة في الشرب وهذا الرجل مساو للاسد وظهر عدم المساواة في الاكل وهكذا فهو اعم ويحتاج الى
ذكر المتعلق في البعض او الكل وقد يكون من باب حذف المتعلق ومما ذكر ظهر وجه انصرافه الى الوصف الظاهر لو كان فتدبر واستدل للعموم بوجوه الاول
حصر الاستثناء بل اطراده وفي الاول ما مر غير مرة والثاني ممنوع وعلى فرض تسليمه لا يكون مقاوما لما ذكرنا الثاني التكذيب العرفي لو ظهر المخالفة
في بعض الاوصاف وفيه منعه سيما لو ظهرت المساواة في بعض الاوصاف سيما لو كانت المخالفة في النادر كالاكل في الاسد مع انه لو سلم في النوادر
فيحتمل ان يكون من باب كون الكلام في مقام البيان مع عدم ذكر المتعلق ظاهر في ارادة الاطلاق حتى يثبت الخروج كسائر العمومات المخصصة
فتدبر الثالث انه لو حمل على البعض يلزم الاجمال المنافي للبيان وفيه انه لا دخل له بدلالة اللفظ الرابع انه لو حمل على البعض يلزم كون الكلام
لغوا لان المقصود اما اخبار عن التساوي في الجملة او في الشيء المعين والثاني خلاف الفرض لعدم نصب الدليل على التعيين والثاني لغو لان
لان كل شيء مساو لكل شيء ولو في وصف وهو معلوم للمخاطب وفيه انه لا يتم فيما كان له وصف ظاهر في البين
كما هو الغالب لكونه دليلا للتعيين الخامس انه لو لم يفد العموم يلزم صدقها على المتناقضين عرفا لتساويهما ولو في
الشيئية وفيه ان الشيئية وصف بعيد لا ينصرف اليه اللفظ قطعا كعدم جواز استعمال لفظ الاكل مط مع ارادة الجبن ويعلمه
كل مخاطب ولا يكون لاخباره فائدة فعدم الصدق مع الاطلاق انما يكون لذلك السادس انه يصدق على فرد ما وصدق
المقيد يستلزم صدق المطلق وفيه انه يستلزم الصدق في المقيد لا من حيث هو كيف من حيث العموم مع انه لو كان كذلك لكان

لو كان كلّ لكان مفاد قوله زيد مساوٍ لعمرو في العلم مساواته له في جميع الجهات السّابع التبادر فان المتبادر من قوله زيد مساوٍ لعمرو في العلم هو
جميع مراتب العلم فكذلك في صورة الاطلاق وفيه اوّلاً منع الاصل وثانيا بانه قياس اذ عرفت كونه من باب حذف المتعلق فقد عرفت ان نفي الاستواء
ايضا لا يفيد العموم لكونه مما يحتاج الى المتعلق والذهن ينصرف الى بعضه من متعلقه والغالبيّة وفي الاختلاف هو البعض كما مرّ وهو الفارق
بينه وبين نفي ساير الافعال والمصادر فلو كان مذكوراً او معهوداً او ظاهراً فيتبعه ومع عدمه مجمل ويثبت العموم بدليل الحكمة ان تمّت المقدمات
يدلّ على ذلك ايضا صحة التقسيم لجواز ان يقال لا يتساوى زيد مع عمرو اما في العلم او في جميع الجهات او في البعض وعدم التنقض والتكرار بذكر القيد
وانه لو كان للعموم يلزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعماله فيما اريد نفي التساوي من جميع الجهات وكذا عدم التبادر ويكشف منه ايضا عدم دخول القرينة في
واستدل ايضا بان المساواة تفيد العموم بتمامه وسلب العموم لا يفيد العموم وفيه اوّلا منع كون المساواة مفيدة للعموم كما مرّ وثانيا سلّمنا لكن لا ملازمة
فان سلب العموم قد يفيد العموم واستدل من قال بانه يفيد العموم بوجوه الاول ان المساواة يصدق على القليل والكثير ونفي القدر المشترك يستلزم
نفي جميع الافراد وفيه اولا انه يجوز ان يكون المساواة ظاهرة في البعض الغلبة استعماله فيه وانصرافه اليه في النفي وثانيا ان الطبيعة المنفية استلزامها
للعموم انما هو من باب الالتزام العرفي وليس موجوداً هنا بل المتبادر البعض لغلبة استعماله فيه وذلك للتبادر ولهذا يظهر الفرق بين قوله لا رجل
في الدار وقوله لا يستوي زيد مع عمرو وامثالهما الثاني انه جملة والجملة نكرة كما عن الحاجبي والعضدي معللا بانها حكم وهو نكرة والنكرة المنفية
تفيد العموم فكذا ذلك وفيه اولا منع كونها نكرة كما عن نجم الائمة قائلا بانها ليست نكرة ولا معرفة لكونهما خواص الاسم على ما صرح به النحاة بل لا ... لها
على الصدق طبيعة وهما خارجان عنها بل قيل انها في حكم المنكرة من حيث تعلقه بالفاعل والمفعول فحيث كان مذكوراً او معهوداً او ظاهراً ينصرف اليه
والنفي يتبعه كما هنا الغلبة استعماله في البعض الثالث انه فعل منفي والغالب في الافعال المنفية يراد به نفي حصول الطبيعة مطلقا كقوله ما ضربت وما رأيت
وفيه ان افادة النفي العموم انما هو سلب الضرب بجميع اقسامه لكن عن متعلقه خاصا او عاما والغالب في الاستواء ارادة البعض او الاغلب فينصرف
اليه وهو ان لم يكن مذكوراً او معهوداً او ظاهراً مجمل بخلاف ساير الافعال والمصادر فانه ظاهر في نفي الطبيعة من حيث هي هي ويلزمه عدم تحققها
ولو في فرد وهو معنى العموم وهو السرّ في عدوله عليه وكلّ ان المساواة في الكل غير ممكن فكلما كان منفي البعض او الاغلب ولو لم يكن معلوما بالذكر او العهد
او الظهور يجمل نعم يمكن دفعه بان المساواة في الاغلب يكون لارادة العموم كما في العمومات المخصصة والظاهر منه في مقام البيان وعدم ذكر البعض ظاهر
في نفسه من حيث هو فيعم كساير الافعال المنفية كما سيجيء الرابع انه لو لم يكن للعموم يلزم الاجمال وهو ينافي البيان وفيه انه لو تمّ لا دخل له بدلالة اللفظ
وفرعوا على فرض العموم عدم جواز تزويج الفاسق وعدم تقسيم للزوجة الكافرة مثل المسلمة واشتراط عدالة الوصي وعدم حلية الخبيث نظرا
الى عموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وكذا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وكذا قل لا يستوي الخبيث والطيب في الكل
نظرا الى العموم اولا ومنعه فيما كان وصف ظاهر كما في المذكورات ومما ذكرنا ظهر بطلان القول الثالث والرابع **تنبيهان** الاول ان التماثل كالمساواة
ويتفرع عليه ما لو ورد في الوصايا او الاقارير او التعليقات الثاني ان الفعل المثبت لا يعم فان المفهوم منه وقوع الطبيعة وهو اعم ولساير الامارات
وهو يبطل ويجي وفرعوا عليه فيما لو قال الراوي صلّى داخل الكعبة لم يعم النفل والفرض وكذا لو قال يجمع بين الصلوتين في السفر لا يعم الوقتين الاول والثاني (رسول الله ص)
واما دلالته على عموم الجمع في السفر وان كان ظاهرا في العرف وفاقا للجماعة الا انه ليس باعتبار عموم الفعل المثبت بل هو ناشٍ عن خصوص هذا
التركيب اعني الجمع بين كان ويجمع ولذا لو انتفى احدهما لا يفيد العموم والتفتازاني جعل الدلالة على الاستمرار في الفعل المستقبل واما كان فجعله الدال
على مضي ذلك لغة وعن المحصول لفظ كان لا يفيد الا تقدّم الفعل واما التكرار فلا يفيده لغة لكنها يفيده عرفا اذ لا يقال ذلك الا عند صدور الفعل مرّة
ثم هل مثله حجة لو صدر من الراوي قال بعض المحققين لا ذلك بل لم نقف على مخالف فيه نعم في مثل قول الصحابي نهى رسول الله ص عن بيع الغرر وقضى
بالشفعة للجار نقول لان للعدم انه حكاية فلعل الراوي رأى نهيه عن فعل خاص وكذا قضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم
ويحتمل انه سمع صيغة ظنها انها عامة وليست وبالجملة فالاحتمال قائم ويرد عليه انه اخبار عما كان حجة والاحتمال ينافي العدالة فانه
تدليس **اصل** في ان حذف المتعلق كقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وكذا قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وكذا امهاتكم و
الحديث رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء الخ هل يفيد العموم او يجمل اختلفوا فيه على اقوال ثالثها التفصيل بين ما له ظاهر وغيره بالعموم في الثاني
دون الاول ورابعها التفصيل بين ما له ظاهر وغيره بالاجمال في الثاني دون الاول وعبر بعض اصل العنوان بان المقتضى هل هو عام ام لا ولا مشاحة
توضيح المطلب يرسم امور الاول ان العنوان هل بصيغة الفاعل والمفعول وساير المتعلقات اختلفت كلماتهم فيه والحق امكانهما وحاصله انه لا
يستقيم الكلام الا بتقدير او اضمار قابل لان يكون امرا عاما شاملا لجهات التقدير او خاصا الثاني ان المراد فيما لم يكن المحذوف من وجه التشبيه الذي ذكرهم
لو عنونا عليحدة وهو ان التشبيه هل يفيد العموم ام لا وكذا الكلام انما هو فيما لم يكن دليل على تعيين المضمر والا فالامر واضح لقوله رفع بعد تعذر الحقيقة
يحتمل اضمار المؤاخذة ليشمل الحكم التكليفي دون الوضعي ويحتمل اضمار الحكم المطلق حتى يعم والظاهر هو الاول ومما ذكر ظهر عدم المنافاة بالقول بالعموم
هنا مع ظهور الاتفاق على الاجمال فيما تعذر الحقيقة مع تعدد المجازات وعدم الاقرب بينها الثالث ان الاصل في الكلام هو البيان وذلك لبناء العرف
والغلبة كما مرّ غير مرة لكن البيان الذاتي لا يستلزم البيان العرضي اعني بالنسبة الى غير المشافهة في الخطاب لجواز اضمحلال القرينة وامثالها نعم يتم
هذا الاصل لو كان المقام مما يجري فيه الاصل مع عدم وجود المعارض من الغلبة وامثالها كما مرّ الاشارة اليه في الجمع المنكر والمفرد المحلى بالنسبة الى
الاشتراك اللفظي والمجازات المتعددة اذا عرفت ذلك فاعلم ان حذف المتعلق لا يدل على العموم لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما اما فيما كان له ما

فواضح واما مع عدمه فلما مر في الاستواء وبقيه نعم يتم لعموم الحكمة ان تمت المقدمات من ثبوت كون المتكلم في مقام البيان وهذا ثابت بالاصل
كما مر والقرينة ايضا منتفية بالاصل واحتمال المانع من ذكرها ايضا ينفى ببداهته واحتمال ثبوتها الوصف الذى في ذهن المتكلم وارتفاع الظهور
بعده منفي بالاصل لانه لو كان لاقتضى الاصل بقائه اذا عرفت ذلك وبعد الخبر بما قدمناه تعلم ان نفي الطبيعة ظاهر في نفيها من حيث هى
وعدم تحققها في الوجود وهو معنى العموم الا اذا ثبت كونه في مقام الاجمال والقول بان الحمل على الجميع يكون من باب كونه اقرب الى الحقيقة
اعنى نفس الذات المستلزمة لرفع جميع الاحكام مدفوع بانه اقربية اعتبارية لا يساعدها العرف ولم تكن حجة بالاصل والاجماع **اصل** اختلفوا في
عموم المفهوم على قدر حجيته فمنهم من اثبته كما عن الاكثر الا انهم بين ناف لفظا كالغزالي ومنهم من حصره بالمعنى او مطلق كالشيخ في العدة والعلامة
صاحب لم في بحث الاسرار وقلة من العامة كالفخري والحاجبي والعضدي الا ان ثلثة منهم كالعلامة ومن تقدم من العامة صرحوا بعدم الخلاف
في امر معنوي بل جعلوا الخلاف في امر لفظي وهو ان العموم هل من باب عوارض الالفاظ او لا وعن البابعض انه اعتذر وبانه لما راى ان النزاع الواقع بين
العلماء الاعلام لا يليق ان يكون لفظيا اوله بما حاصله ان المفهوم هل يكون ملحوظا عند التلفظ بالمنطوق او لا ومنهم من نفاه كالعلامة في
الف في بتيعة الاستاد والمقدس في مجمعه معللا بان الخروج من العبث واللغو يحصل بعدم الحكم في بعض المسكوت عنه وتلميذه في المدارك
معللا بفقد اللفظ الدال على العموم والحق فيه ان حجية المفهوم فيما ثبت تكون من باب دلالة الالتزامية اللفظية والعرفية اعنى كونه ملحوظا في
نظر المتكلم عند تكلمه بما دل على المنطوق واما العموم والخصوص فيختلف لانه سلب المنطوق فلو كان منطوقه عاما اصوليا يكون من باب سلب العموم
وهو اعم من العموم ولو كان منطوقه ... فيكون سلب الطبيعة وقد اوضحنا افادته نعم قد يتخلف القاعدة ففي الاول يعيد العموم دون الثاني
وتفصيله في المفاهيم **اصل** لو علق الحكم على علة هل يعم ام لا وعلى الاول هل عمومه بالصيغة او بالعلة او بالقياس اقوال والحق عمومه بالعلة
الموجودة في التركيب ان قوله الخمر حرام لانه مسكر او لاسكاره وكذا لا تاكل هذا الرمان لانه حامض وامثالهما يستفاد من العلة الصغرى بطريق
الحمل المتعارفى فيما كانت كلية الكبرى مسلمة ويكون تقدير الكلام انه فرد من افراد المسكر الذى كانت حرمته مسلمة وسيجئ توضيحه والدليل على
ذلك التبادر العرفي وعدم صحة سلب العموم والنقض لو بين خلاف العموم والتكرار لو بين العموم وكذا التكذيب العرفي لو ظهر ارادة خلافه و
التناقض لو وجد الدليل نافيا للحكم في بعض افراده واما من باب القياس العقلي الظنى فلو افاد لم يكن حجة عندنا والفرق بين قولنا حرمت الخمر لاسكاره
او لانه مسكر او حرمت المسكر لاسكاره عرفا والمفهوم منهما واحد والثاني مظنة احتمال الاختصاص والجواب عنه انه ينفيه ما مر وقال البعض يلزم
العموم بالصيغة لو قال لوكيله اعتق غلامي لسواده صحة عتق كل اسود له دون الثاني مظ فان تصرف الوكيل يحتاج الى الاذن في التصرف
ولم يظهر عموم الاذن في التصرف ولم يظهر عموم الاذن وفيه ان الفرق بين المثبت والنافي انما هو بالاستقلال والتبعي ويلزم على الاول عدم سقوط
التكليف عن الباقى بعد عتق واحد والسقوط على الثاني لعدم الاذن ونحوه الوصية وقال البعض واما على المختار فيبني على كفاية الاذن في التوكيل مطلقا
او توقفه على انه بامره نصا وقد اعتبر في النهاية الثاني **اصل** في ان التشبيه مع عدم ذكر وجه الشبه يعم فيه او لا خلاف واقوال فقول بافادته العموم
وقول بالاجمال وعدمها وفيه ان على فرض العموم في كل فرد صريح مستقلا دون التبعي لو لم يكن دليل على التعيين وقول بالتفصيل بين ما لو ظهر
وعدمه بالانصراف الى الذى في الاول والعموم في الثاني على قول والاجمال على قول اخر والحق فيه ما مر في نفي الاستواء من الانصراف الى الظاهر لو كان
والحمل على العموم لو تمت مقدمات قاعدة الحكمة والا فالاجمال لنا ما مر فيه ومن اراد فليرجع اليه وللقائل بالعموم مط ان ارادة ذلك من باب ظهور
الكلام فيه عرفا ففساده جلى اما فيما كان له ظاهر فللانصراف اليه عرفا واما مع عدمه فلعدم الظهور في الجميع ايضا بل تابع للمتعلق المحذوف عموما او
خصوصا ولما لم يذكر فيجمل عند المخاطب لذا ينتظر ذكره ويستفهم لزوما لو كان في مقام البيان والزام المخاطب مع عدم امكان الاستفهام ومع ثبوت
سائر المقدمات يحمل على العموم عقلا والدليل الظهور في العموم لا يتم من صحة الاستثناء بل اطراده والتكذيب العرفي لو ظهر المخالفة في البعض
والجواب عنه ما مر فارجع وان اراد بدليل الحكمة ففيه انه لا يجرى مع ظهور وجه الشبه في قوله زيد كالاسد ومع عدمه لو تمت المقدمات فنسلمه
ومع العدم لا نم ومما ذكر ظهر حال باقي الاقوال وينبغي التنبيه على امور الاول ان التشبيه قد يعلم باللفظ الدال عليه صريحا كقوله الفقاع كالخمر وهذا
مما لا اشكال فيما ذكرنا وقد يكون بالحمل كقوله الفقاع خمر والطواف بالبيت صلوة لان الحمل ظاهر في الحمل المتعارفي اعنى في دينه الموضوع للمحمول
سواء كان الموضوع اخص من المحمول مط كزيد انسان او من وجه كقوله الارتماس في الماء دفعة غسل وقد يكون الحمل ذاتيا اى حمل الشئ على نفسه
وعلى اى منهما فمع امكان بقاء الحمل على ظاهره وعدم الدليل على الصرف كقوله ايماء الاخرس واشارته صلوة وذكوة الجنين ذكوة امه لو كان بالرفع
كما هو الاصح وبيته الاسناد مع الاكل سهوا صوم يبقى على ظاهره ومع عدم الامكان وتبين كون الاسناد مجازا عقليا اعنى الاسناد الى غير من
هو له كقوله الفقاع خمر لعدم كون الفقاع نفس الخمر ولا فردا له لغة ولا عرفا عاما ولا متشرعة ولا شرعا فلا بد من ارتكاب مجاز اما من الاضمار اعنى
مثل الخمر وجعله تشبيها او من المجاز بالاستعارة على استعمال الخمر في الفقاع من حيث انه مسكر لشباهته للخمر فيه فاستعير لفظ الخمر له واختلف ارباب
المعاني فيه فجعله منهم من الاول وسموه تشبيها بليغا حيث جعله نفسه او فرده بالحمل فجعله نفسه او فرده بالحمل وجعله منهم من الثاني ومنهم من قال
فان حسن دخول اداة التشبيه عليه فلا يحسن اطلاق اسم الاستعارة عليه كما في زيد الاسد وان لم يحسن الا بتغيير لصورة الكلام كان اطلاق اسم
الاستعارة اولى من تقدير اداة التشبيه وعلل الاول باجراء المشبه به على المشبه وبالمنع من استعمال المشبه به فيما وضع له بل هو مستعمل في معنى
الشجاع وعدم الدليل على حذف اداة التشبيه لتعلق المجاز بالمشبه به كقوله اسد على وفي الحروب نعامة وعدم حسن دخول اداة التشبيه كثيرا

ويرد على الاول انه اعم لاحتمال حذف الاداة او ارتكاب المجاز في الكلمة فينبغي ان ينظر الى المرجح وكذا الثاني لانه قد يقام الدليل على تعيين احدهما
كتبادر التشابه هنا او كون الحمل على الاستعارة ولا يترتب عليه غرض شرعي قال بعض المحققين وبالجملة كلاهما محتمل لكن المدار على المرجح فنقول انه
كثيرا ما لا يوجد المعنى الذي يراد استعماله فيه لفظ يعبر عنه بل لا يتعقل معنى يكون مشتركا في شيء كالصلوة في قوله الطواف بالبيت صلوة
والخمر في الفقاع خمر ونحوهما ولا قائل بالفرق هنا ولو قيل بتقديم المجاز على الاضمار اسهل الخطب وكيف كان في الاحكام الشرعية لا يخرج عما
قلنا مع انه على تقدير المجاز لا يتعلق به غرض شرعي فيتعين التشبيه ولذا هجر القول بالاستعارة عند الاصوليين مع انه لو كان لما اختلف
الفرع كما يأتي هذا ويحتمل كون النزاع لفظيا كما جزم المستدل بنفسه في مقام اخر راجعا الى تفسير التشبيه والاستعارة فان فسر الاستعارة
باستعمال المشبه به في المشبه لم يكن فامر استعارة وان فسر باجراء المشبه به على المشبه سواء كان باستعماله فيه او بحمله عليه او بما في قوة الحمل
يكون استعارة ثم على تقدير التشبيه فذلك لانه مطابق على وجه الحقيقة بلا اخلال فاجده ويرد في قوله لا يتعقل معنى مشتركا كالخمر في الفقاع
خمر ان المعنى المشترك هو مطلق الاسكار وقوله لا يتعلق به غرض شرعي يرد عليه ان المقصود في التشبيه والاستعارة هو المشابهة في وصف او
في الجميع ويثمر شرعا على الفرضين الا ان في احدهما يستلزم الحذف وعلى الاخر يستلزم استعارة اللفظ فان قلت مقصود ان ارتكاب خصوص
الثاني لا ثمرة له قلنا ان ارتكاب خصوص الثاني لا ثمرة له قلت ان ارتكاب خصوص الاضمار ايضا لا ثمرة له نعم في تعيين احدهما لا يتحقق غرض شرعي
فالحق كون المتبع هو الدليل والعرف في تعيين المجاز او الاضمار فربما يفهم الاستعارة كقوله رايت اسدا يرمي وربما يفهم التشبيه كقوله الفقاع
خمر نعم الظاهر في الحمل هو التشبيه وعلى اي منهما الاوفق في المقام لكون الاستعارة مبنيا على التشبيه يقع الكلام في انه مع عدم ذكر وجه الشبه هل هو عام
او مجمل الخ كما مر والحق فيه ايضا ما مر والظاهر عدم الخلاف فيه ان التشبيه الواقع في كلام الشارع انما يحمل على الاشتراك في الاحكام الشرعية دون
اللغوية وغيرها فان وظيفته ذلك وبعثته لها لشاهدة للاختصاص كما ان مثله لو وقع في كلام اللغويين او الاطباء وامثالهما يقتضي الاشتراك
فيما عندهم الثالث قيل انه لو ثبت شيء في المشبه هل يحكم بثبوته للمشبه به الظاهر العدم فان مقتضى التشبيه اشتراك المشبه في الاحكام الشائعة
او الاحكام مطلقا مع المشبه به واما اشتراك المشبه به مع المشبه في غيرها فلا فمجرد ثبوت الحكم في المشبه لا وجه للتعدي منه الى المشبه به ومثل التشبيه
المنزلة كما لو قيل التراب بمنزلة الماء او التيمم بمنزلة الطهارة المائية ويجري فيه الاقوال بل ادعى بعض كون العموم معروفا بين العلماء كما قيل واستدل
للعموم بصحة الاستثناء والتكذيب العرفي لو ظهر ارادته في جهة وبصحة السلب بانه لولاه لصح عد كل شيء بمنزلة شيء اخر وفي الكل تأمل كما مر في المسائل
والحق فيه انصرافه الى الظاهر فيما كان له ظاهر والعموم في غيره لو تمت المقدمات واستدل العلماء من هذا الوجه بقول النبي ص لعلي ع انت مني بمنزلة
هارون من موسى ع على خلافة علي ع بانه محمول على جميع الاوصاف ومنه كونه اولى بالتصرف من امور النبي ص لغيره كما هو كذلك بالنسبة الى موسى ع
والمطلوب والحق ان العموم ثابت بدليل الاستثناء واما من حيث المنزلة فكذلك لو كان النبي ص في مقام البيان كما هو الظاهر وهل يكون عمومه على
فرض العموم بالنسبة الى الاثار كالثواب والعقاب او الاحكام الشرطية والجزئية وامثالها او الاول خاصة لا يبعد في ادعاء تبادر الثاني ومعه لا يصح
الاستدلال على شرطيته كما هو شرط في الطهارة المائية للتيمم فتدبر ومثله البدل كما لو قيل صريحا التيمم بدل الوضوء وقيل يكفيك التراب او جعل
شيء مقام شيء بحيث يظهر منه البدلية كصلوة الاحتياط على فرض جعلها صلوة مستقلة بدلية نظرا الى الاخبار الدالة على ان الصلوة لو كانت
ناقصة كانت هذه متممة لها وان كانت نافلة وكذا اشتمالها على النية والتكبير والتسليم لا جزء لها الا بطالها بتخلل الحدث بينها وبين الصلوة السابق
كالجزء وامثاله ولا مستقلة مستقلة وكيف كان على فرض البدلية يقع الكلام في العموم والعدم وعلى الاول يثبت فيها التخيير بين الحمد والسورة
كمبدلها وعلى الثاني لا بل يتعين الحمد والحق الثاني مطلقا اما على الثالث فواضح واما على فرض جعلها جزء فلعدم انصراف ما دل على التخيير في الركعتين
الاخيرتين الى مثل المقام ويبقى اصالة الاشتغال سالمة عن المعارض واما على فرض جعلها بدلا فللانصراف الى الظاهر الاوصاف وهو لسقطيته
سلمنا عدم الاظهرية لكن يمنع كون البدل عاما سلمناه لكنه معارض بقوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب هو مقدم لكونه لفظيا سيما مع
كونه طريق الطبيعة المنفية الدالة على العموم الاستغراقي وما ذكرنا يكون من باب العقل ودليل الحكمة وهو موقوف على عدم الدليل من جانب
الشارع على التعيين والمفروض ثبوته ولكون ما ذكرنا تنجيزيا لانها صلوة لعدم صحة السلب سواء كان بدلا او نافلة في الواقع ويشمله الحديث
منجزا وكذا لان عموم البدل تعليقي موقوف على الاطلاع بنقص الصلوة حتى تكون هذه بدلا لا نافلة فيكون الدلالة من باب المقدمة والاول
مقدم سلمنا التكافؤ فيبقى اصالة الاشتغال سالمة عن المعارض فتدبر وعلى ما ذكرنا لو كان اثر ظاهر فهل يحمل عليه والا فلو تمت المقدمات يحمل
على العموم واختصاصه عموما على فرض التسليم بالاثار اظهر من عموم المنزلة فتدبر ومما يثبت به العموم بدليل الحكمة هو كون المتكلم في مقام الامتنان
مع عدم نصب ظ يفيد التعيين مع كون الحمل على الفرد المنتشر مخالفا للاجماع او منافيا للامتنان كقوله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا وافتك
ومما دل على العموم العلة المنصوصة كقوله الخمر حرام لاسكاره او لانه مسكر وامثالها والدليل على العموم هو فهم العرف من كونه في بيان مسئلة
كونه صغرى لحكم الكبرى المسلمة كقول الطبيب لا تاكل الخل لانه حامض يفهم عرفا النهي عن كل حامض ويكشف عن ذلك انه لو اكل رمان الحامض كلية م
واعتذر بالنهي عن الخل لا عن الرمان يكتفي مذموما وكذا لا تدخل في هذا مع النجاسة لانه مسجد يفهم كون النهي عن كل مسجد مسلم وكذا قوله اعظم
هذا الشخص مجتهد يفهم كون تعظيم كل مجتهد مسلم ومنع السيد المرتضى بوجوه اعتبارهم فاسدة كما حققنا في المفاهيم والقياس ومما دل على
عموم الحكم للادنى بالاعلى مفهوم الموافقة ولحن الخطاب القياس الجلي كقوله تع لا تقل لهما اف ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم

من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك اصل اختلفوا في ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال هل ينزل منزلة العموم في المقال فقيل نعم وقيل لا وعن
المحصول التفصيل بين المعرفة بخصوص الحال وعدمه وعن النهاية موافقة الاول بدل المعرفة بالعلم او الظن ومثله عن شيخنا الامير جعل بالعلم ثم على
فرض العموم يظهر من بعض منع شموله للنادر ومن بعض تسليمه وتحقيق الكلام يقتضي مقدمة وامور اما المقدمة ففي بيان الفرق بين هذا العنوان
وعنوان حكاية الاحوال وهما قاعدتان منسوبتان الى الشافعي الاولى ان ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال ينزل منزلة العموم في المقال الثانية
ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط عن درجة الاستدلال والفرق ان الاولى مختصة بما كان الجواب
عن سؤال السائل عن شيء معلوم عند السائل غير معلوم عند المجيب ومنه المعصوم ع كما لو كان السؤال عما وقع ويلزمه تعدد الاحتمال عند المجيب
واجابته من دون استفصال والثانية مختصة بالواقعة المخصوصة مع علم المجيب بالواقعة المخصوصة بمن وصافه واحواله وهكذا الحكم فيها بحكم سواء
كان مسبوقا بالسؤال كما لو قال السائل وقع انسان في بئر فاجابه ع انزح سبعين دلاء مع عدم علم المعصوم ع بما وقع يكون من ترك الاستفصال
ومع العلم بعلمه ع بما وقع بكونه رجلا مسلما بالصفات والاحوال المخصوصة فيما اجتمع العلوم الاربعة يكون من حكايات الاحوال او غير مسبوق بالسؤال
كما لو راى ع رجلا خاصا وقع في البئر فقال ع انزح ثلثة دلاء سواء كان بالقول كما مر او بالفعل كما لو نزح ع ثلثة دلاء او بالتقرير وبما ذكرنا ظهر
فساد توهم من توهم اتحادهما وكون الحكمين فيهما متناقضا ومن جملة حكاية الاحوال واقعة وقعت في زمان علي ع وهي ان خصوص حفيرة كان فيها
اسد كان الناس عندها مجتمعة فوقع رجل فيها واخذ هذا الرجل رجلا اخر وهو ايضا وقع في البئر وهكذا وحضر علي ع وقال من دون سبق السؤال
على الاول ثلث دية الثاني وعلى الثاني ثلثا دية الثالث وعلى الثالث تمام دية الرابع وح يحصل الشك في ان الحكم هل يختص بتلك الواقعة
او يجري في كلما كان كك وكذا في سؤال الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان وتصدقت بعتق قال ع نعم وهو من جهة الغير
كذا وكون العلة محتملة لكيفيات متعددة يدخل في ترك الاستفصال ومن حيث الشك في اختصاص الحكم بهذا الزوج او الاعم منه وباختصاصه بالاهل
او الاعم منه ومن الزنا واختصاصه بشهر رمضان او الاعم يدخل في حكايات الاحوال والحق فيه الاجمال واختصاص الحكم بمورده حتى يعلم انتفاء مدخلية
الخصوصيات لعدم شمول الدليل لغيره وكذا لو حكم النبي ع في قضية بالشفعة وفي اخرى بالقسامة وفي اخرى طلب البينة وفي اخرى حكم بالحلف
يجب الاقتصار على المورد وسره واضح وبها ظهر الكلام في اصل القاعدة الثانية بقي الكلام في تحقيق الاولى **الامر الاول** في بيان اقسام ترك
الاستفصال وهو ان السؤال اما ان يكون عما وقع وان لم يقع كقوله وقع الانسان في البئر وقال ع انزح سبعين دلاء واما ان يكون عما يقع وان وقع
كقوله ان وقع الانسان في البئر ما اصنع قال ع انزح سبعين دلاء وعلى اي منهما اما ان يكون تعدد الاحتمال ناشيا عن الكيفيات العارضة للمراد
كما مر في ان الانسان من حيث امكان تحققه في الكيفيات المختلفة يتعدد فيه الاحتمال واما ان يكون ناشيا من نفس المراد مثل اشتراك اللفظ
كما مر والمجازات المتعددة مع عدم وجود الاقرب البين وعلى الاول اما ان يكون الاحتمالات متساوية او كان بعضها اظهر وعلى الاخير اما ان يكون
الظهور بالغا الى مرتبة يعين ارادته وعدم ارادة غيره بصحة سلب غيره عنه حقيقة كالصلوة بالنسبة الى الدعاء او بصحة سلب ارادته كالحنة والاكل الكثير الفاحش
بالنسبة الى الاكل وسمى الاخير بالفرد الابذر لان ارادة الشايع من لفظ الاكل المطلق ظاهر وعدم ارادة الكلي بحيث يشمل الجيزابه ظاهر او يكون بالغا الى
مرتبة يحتمل ارادته ويحتمل ارادة المعنى الحقيقي اعني الكلي الشامل له وللنادر ويكون الارادة بينهما مجملة وعلى الاجمال والاحتمالات المتساوية فاما ان يحصل
العلم بعلم المعصوم بالواقعة المخصوصة او يحصل العلم بعدم علمه بها او يكون مشكوكا فيه وعلى الاول فاما ان يعلم علم السائل بعلمه ع بها وهكذا الى ان
اجتمع فيه العلوم الاربعة اعني علم المعصوم ع بها وعلم السائل بعلمه وعلم المعصوم بعلم السائل بعلمه بما وقع وعلم السائل بعلمه ع بعلم السائل بعلمه بما وقع
او يكون مع عدم الاجتماع بانتفاء الكل او البعض او الشك في الكل او البعض **الامر الثاني** في ان علم النبي ع والائمة بالموضوعات الصرفة وكذا
الاحكام هل يكون فعليا او يكون ارادياً بمعنى انهم جاهلون بها لكن ان ارادوا علموا او الحق الثاني وذلك لوجوه الاول اجماع العلماء بل غيرهم من المخالف
ليس الا بعض المتصوفة ظاهرا الثاني الاصل لكون علمهم كوجودهم حادث وجودهم يقيني وحدوث العلم بوجودهم مشكوك والاصل بقاؤه على العدم
والقول بالعلم الاجمالي بعلمهم بالواقعة ولو واحدة من السؤالات مدفوع بانه من باب شبهة القليل في الكثير ولا اعتداد به والا لا يجري استصحاب العدم
اصلا الثالث اجماع العلماء بل غيرهم والمخالف ليس الا بعض المتصوفة ولا اعتناء بقولهم الرابع انه لو كان فعليا لكان نزول الجبرئيل والوحي لغوا لا يقال
انه كان لاطمينان الناس لانا نقول من تتبع الاحوال والكيفيات يعلم انه كان لعدم العلم وعدم الالتفات الخامس ظواهر الايات والاخبار وغيرها فمن الاول
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وصرفه الى سلب الموضوع اعني عدم حالة عدم العلم لزمه مجاز وكذا حمله على كون المراد الامة مجاز وخروج بعض الافراد
بالقرينة كقوله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله الخ لا يوجب صرفه عما نحن فيه لعدم القرينة ومن الثاني ما عن الصادق ع انه نزح دلو ماء للوضوء
فراى فيه فارة ميتة فالقاها ومنها عن النبي ع انه وجد جواب مسئلة غدا ولم يقل انشاء الله ولم يرد به الوحي فيه اربعين يوما ومنها حكاية معراج النبي ع حيث سال في
المواضع عن جبرئيل ما هذا ومنها حكاية علي ع في الغزوات منها صفين وغيرها حيث قال انا كتاب الله الناطق وهذا صامت ومع ذلك لم يطيعوه ومنها خبر
حيث نزل جبرئيل وقال فخر سيد علي ع وهو كان بالمدينة وعلم بناد عليا الخ ومنها وحي جبرئيل بقتل حسين ع فبكى ومنها سؤاله عن جبرئيل في مطرس
من هذا ومنها قضية الحسين ع في طريق كربلا مع الحر حيث نسي الطريق وكذا في تفحصه من نعش علي اكبر وبعض الشهداء وهكذا ومنها حكايات الانبياء
منها موسى ع حيث قال رب ارني فقال الله تعالى لن تراني الخ ومنها حكاية نوح في ولده فقال الله انه ليس من اهلك ومنها حكاية ادم ع في اكل الحنطة لانه
لا يصح الا مع جهله بعاقبة امره وهكذا امثلتها لا تحصى السادس انه في الموضوعات من الطهارة والنجاسة والفراش والتذكية وامر السوق وغيرها بالبيع

والشراء لو كان فعليا يلزم سد معاشهم ومعاشرتهم مع الناس والقطع حاصل بانهم يباشرون ويبيعون في الاسواق ومن المسلمين وياكلون ويشربون ويلبسون كساير الناس ولم يكن تكاليفهم بالعلم الفعلي في الموضوعات بل كان بعضها فيها كالعلم بفروج النساء حال جماع الرجال وكذا في الحد كاللائط والزاني وغيرهما وكذا في المرافعات من طلب البينة ومن المذكورات يحصل القطع بعدم كون علمهم فعليا ولو في الجملة **الامر الثالث** في ان استعمال اللفظ الجامع وارادة الظ او الكلي الشامل للنادر محتاج الى القرينة للاجمال بين ارادة الظاهر والكلي الشامل له وللنادر كما مر لعدم صحة سلب ارادة كل منهما فاستعماله في كل منهما يحتاج الى القرينة وبدونها مجملة وفي الاجمال يلزم على المخاطب الاحتياط باتيان فرد الظاهر يحصل القطع بالامتثال الا في صورة عدم امكان النادر من اول التكليف لرجوع الشك الى التكليف والاصل براءة الذمة عنه نعم لو امكن النادر في اول الامر ولم يات بالشايع معتصرا حتى انتفى الشايع يجب على المكلف اتيان النادر بالاستصحاب لا يقال لو احتاج الاستعمال في كل من الظ والكلي الشامل للنادر الى القرينة يلزم الاجمال في اغلب المطلقات لان الغالب في استعمالها خلوه عن القرينة والغالب فيها التشكيك ويلزم توقف المخاطب في العمل والبراءة كلا لان بناءهم على العمل لانا نقول يلزم ذلك فيما لم يكن القدر المتيقن موجودا كالمشتركات اللفظية وفي المقام القدر المتيقن في الارادة بارادته او دخوله فيها المصحح للعمل موجود وهو اتيان الكل لانا نقول في المشترك اللفظي يلزم اتيانات متعددة بخلاف ما نحن فيه لانه اتيان واحد وهو كاف للفرق لا يق لو كان استعماله في كل منهما محتاجا الى القرينة يلزم عدم الفرق بين استعماله في الكلي الشامل للاندر او للنادر ودونه لاحتياج كل منهما الى القرينة لانا نقول فرق بين القرينتين لان القرينة في الاول صارفة لظهور اللفظ في الظ المقابل للاندر وفي الثانية مبينة للارادة المجملة بين الظاهر والكلي الشامل للنادر كما مر واما الاستعمال في الشايع المقابل للاندر لا يحتاج الى القرينة جزما لدلالة عليه اجماعا اعني ظهوره في ارادة الشايع لا الكلي الشامل للاندر لصحة سلب ارادته عنه ثم اعلم ان السؤال عن الفرد كقوله وقع انسان في البئر قد يكون من حيث الخصوصية وقد يكون من حيث كونه فردا من الكلي فحقيقة سؤال عن الكلي والمثال المذكور ظاهر في الثاني **الامر الرابع** في الفرق بين المطلقات الابتدائية من غير سبق السؤال والعمومات الاستغراقية وهو من وجوه الاول ان شمول المطلق كاكرم الرجل لافراده في مقام التكليف بدلي يسقط باتيان فرد منه لان ايجاد الطبيعة حصل باتيان فرده وطلبها ثانيا يحتاج الى الدليل والاصل عدمه ويلزمه ثواب واحد وعلى المخالفة عقاب واحد الثاني ان دلالته على الافراد مقدمي لان مدلوله نفس الطبيعة لا الفرد الثالث انه مجمل بالنسبة الى ارادة فرد النادر فلا يجوز الحكم بشموله واما العام كاكرم كل رجل فشموله للافراد استقلالي لا يسقط باتيان البعض ويلزمه الثواب المتعدد على حسب اتيان الافراد وكذا العقابات المتعددة على حسب المخالفة في الافراد الرابع ان دلالته على الافراد صريحي بحيث في مقام التعارض لوجوب تقديمه لا توابيته بالنسبة الى المقدمي وكذا شموله للنادر اجماعا بديهي الخامس جواز التقييد في المطلق حتى يبقى واحد بخلاف العام فانه لا يجوز **المطلب الخامس** في اصل المطلب الحقيقي والتفصيل وتوضيحه يقتضي رسم مقامات الاول فيما كان نعتا الاحتمال اشيا من الكيفيات العارضة للمراد لا نفس المراد اعني المطلقات المسبوقة بالسؤال وهو بالنسبة الى الاندر غير شامل جزما لكون الشيوع قرينة مفهمة كما مر ويجي في المطلق والمقيد فالسؤال منصرف اليه لا الى الكلي الشامل للاندر وكذا الجواب واما في غيره فيقع الكلام في موضعين الاول فيما كان السؤال عما وقع في غير صورة اجتماع العلوم الاربعة كما مر ويجي وهو عام بمعنى كون شموله للاصناف والافراد فيما حكمنا لشموله استغراقي لا بدلي وفي التشكيك شامل للظاهر والنادر اما الاول فلان في صورة عدم اجتماع العلوم الاربعة سواء علم عدم علمه ع بالواقعة التي سئل السائل او كانت مشكوكة وعلى الاخير يستصحب لعدم العلم وح مع خلو كلام السائل عن القرينة المبنية للخصوصية يكون مجملا عند المعصوم ع فلو كان للاصناف والافراد فرق من حيث الحكم يكون الواجب في نزح او حلاج نزح ثلثة دلاء وفي العمى او بقال عشرين دلاء لوجب على المعصوم ع التفصيل والاستفهام عما وقع فترك المعصوم ع التفصيل مع الفرق حكما يلزم الاضلال منه لبناء العقلاء والعرف على العموم وعدم الفرق لا يق يمكن للسائل الاحتياط بالحمل على الظ ولو كان مراده النادر لسئل ثانيا لانا نقول وجوب الاحتياط للسائل انما هو بعد امكان ترك الاحتياط عن المعصوم ع وهو غير ممكن للزوم الاضلال في حقه فاطلاق الجواب مع عدم الاستفصال وعدم الاستفهام يبين عدم الفرق بين الظ والنادر للعقل القاطع ولبناء العرف عليه لا يق يجوز ان يكون القرينة موجودة في كلام السائل واضمحل لنا او اخر المعصوم ع الاستفصال لعدم كونه مقام الحاجة او لم يذكر للتقية لانا نقول كل ذلك فاسد اما الاول فاولا بالنقض بسائر الالفاظ لاحتمال القرينة فيها واضمحلالها لنا وثانيا بالحل بانه مدفوع بالاصل بعد الفحص وعدم وجداننا التفصيل واما الثاني فاولا بالنقض كما مر وثانيا بالحل بان الفرض كونه ع في مقام البيان وهو مقام الحاجة في تفهيم واما الثالث فاولا بالنقض بسائر الموارد والحل بانه لا يعتني به العقلاء والعرف بل السيرة مع انه زائد على انه قد يكون المقام فيما لا يحتمل التقية اصلا هذا فيما لم يتحقق العلوم الاربعة كما مر سواء علمنا بانتفاء كلها او بعضها او كنا شاكين في بعضها او كلها لا اصالة العدم لا يق يعارضها اصالة عدم العموم لانا نقول الاول موضوعي مقدم واما مع العلم باجتماع العلوم الاربعة فيحمل مطلقا سواء كان متواطيا ام لا وذلك لان بعد علم المعصوم ع بالواقعة وكذا علم السائل به وكذا غيرها يكون الواقعة معلومة لنا ايضا يحتمل ان يكون جواب المعصوم ع ملقا الى نفس ما وقع لاجل العلوم وعدم الاضلال ويجوز ان يكون الى الكلي من حيث هو نظرا الى عدم الفرق عنده فما لم يتعين يصير مجملا ويتعين الاخذ بالمتيقن وهو نفس ما وقع وهو ايضا مجمل لنا من كونه هو الظ او النادر في المتواطي من انه هو الذكر او الانثى فيجعل الواقعة الخاصة ايضا لنا لا للسائل فتدبر ولكن صورة العلم باجتماع العلوم نادر في الغاية واما الثاني اعني شموله للظاهر والنادر فلما مر من كون مراد السائل مجملا بين ارادة الظاهر والكلي الشامل له وللنادر وح لو كان فرق بينهما حكما يلزم من عدم تفصيل المعصوم ع وعدم استفهامه من السائل الاضلال منه لبناء العقلاء والعرف على العموم **الموضع الثاني** فيما كان السؤال عما يقع وهو مثل السؤال عما وقع في كون

الموضوع صح

لا نقول في المشتركات يمكن فيه الاتيان بالمعاني
اللفظية الفعل المتيقن
المصحح للعمل موجود

الحكم الكلي في اي فرد يتحقق من المتواطيات زيدا او عمرا او ذكرا كان او انثى وهكذا لانه لو كان فرق لفصل عليه السلام ومن عدم فصله يظهر الاشتراك وعدم
الفرق في الحكم نعم شموله للنادر هنا اشكال للفرق بينهما لان السؤال عما وقع انما هو عن الخصوصية الواقعة المعلومة ومع كونها مجملة عند المعصوم عليه السلام من كونه
هو الفرد النادر فيحمل على العموم لئلا يلزم الاجمال منه عليه السلام بخلاف السؤال عما يقع كقوله ان وقع انسان في البئر او الانسان في بئر ما اصنع فانه
سؤال عن الانسان من حيث الانسانية من دون منظور السائل الخصوصية لعدم علمه بما يقع حتى يكون سؤاله عنها وح جواب المعصوم ملقاة الى
السؤال بنحو الكلي ويلزم على السائل في مقام الحاجة اعني بعد تحققه في الخصوصية العمل بمقتضى الكلي بانا لكلي ان كانت متواطية فيحكم بالاشتراك
الحكم بين الكل وان كان مشككة بالتشكيك المبين العدم فيحمل على الفرد المقابل للنادر اجتهادا وان كان من باب الاجمال فيحمل على الفرد المقابل للنادر
فقاهة من باب كونه قدرا متيقنا مصححا للعمل ان كان موجودا او ممكنا يجب عليه اختياره من باب الاحتياط كما مر وان لم يات به حتى انتفى يجب عليه
الاتيان النادر بالاستصحاب وان لم يكن ممكنا او انتفى المكلف به ينفي التكليف عن الفرد النادر باصالة البراءة ولا يحكم بدخول النادر اجتهادا

**المقام الثاني** فيما كان تعدد الاحتمال ناشيا من نفس المراد كالمشتركات اللفظية كما مر في قول الاعرابي والمجازات المتعددة كما في سؤال علي
ابن جعفر عن اخيه عليه السلام عن رجل رعف فامتخط فصارت قطعا صغارا فاصاب الاناء هل يصلح الوضوء قال عليه السلام ان لم يستبين فلا باس وان كان شيئا فلا تتوضأ
والقول في قوله اصاب الاناء لان اصابة الدم الاناء لا يوجب الشك في صلاحية الماء للوضوء حتى يسئل سيما من مثل علي بن جعفر فاما ان
يكون مراده ماء الاناء او ظرف الاناء مع الشك في وصوله الى الماء او الى نفس الاناء فعلى الاول يكون دليلا على عدم نجاسة ماء القليل بالدم
الذي لا يدركه الطرف وعلى الاخير لا فهل يصح التمسك والقول بعدم الباس على مجموع الاحتمالات ومنه الاول ويلزم عدم الانفعال اولا
والحق انه مع العلم باجتماع العلوم الاربعة يحمل الباتر واما مع العدم فيقع الكلام فيه اولا من ان هذا السؤال هل يقع بدون القرينة اولا وعلى الاول
ما ذا حكمه والحق انه لا يتحقق غالبا لان السؤال عنه غالبا يكون عن معنى خاص او بما نحاص مع نصب القرينة لا عن جميع معاني المشترك ولا عن جميع
المجازات واضمحلت لنا مكون بيانا ذاتيا او مجملا عرضيا لا يحمل على العموم نعم ربما يعتقد السائل وحدة المعنى ولا ينصب القرينة مع انه مشترك
في الواقع او يعتقد كون هذا المعنى اظهر ولا ينصب القرينة وليس كذلك في الواقع او يكون له مانع من نصب القرينة وكيف كان لو تحقق وعلم
تجرده عن القرينة مع العلم بعدم التفصيل عن المعصوم عليه السلام فلو كان الاظهر في البين يحمل عليه وبدونه يحمل على العموم والا يلزم الاضلال الا ان يثبت
كون عدم التفصيل لاجل التقية او كونه في مقام الاجمال او علم بعلمه عليه السلام باعتقاد السائل بوحدة المعنى او الاظهرية فيحمل عليه لكنه نادر ينبغي التنبيه
على امور الاول ان العموم هنا عقلي لا وضعي لان العقل حاكم بعد ملاحظة عدم التفصيل بالعموم لئلا يلزم الاضلال ولا ربط له بظهور اللفظ
منه وتظهر الثمرة فيما وجد دليل معارض فعلى الاول لا يحصل التعارض بخلاف الثاني ولو وجد لهذا المعارض اخر لفظيا يكون على الوضعي مرجحا دون معارض
العقلي الثاني ان ترك الاستفصال يشارك المطلق فيما ذكرنا من عدم الشمول للنادر في السؤال عما يقع وجواز تخصيصه الى الواحد ويشارك العموم
في الاستغراق وفي دخول النادر في السؤال عما وقع ويخالفهما فيما ذكرنا من عدم التعارض ان وجد دليلا مخالفا له لترك الاستفصال وكذا عدم الترجيح
العموم بخلاف اللفظ العموم والاطلاق الثالث ان الاستفصال يدل على عدم العموم لكن بقدر التفصيل فلو قال عليه السلام بعد قول السائل وقع انسان ان
كان انثى فانزح ثمانية يكون الحكم الاول على غير انثى بنحو ما ذكرنا والحكم الثاني على الانثى كذلك الرابع اذا اشتبه الامر بين ترك الاستفصال وحكاية
الاحوال يحمل على الاول **اصل** اختلفوا في شمول خطابات المشافهين للمعدومين والعدم على اقوال تحقيق الكلام فيه يتم برسم امور الاول في انه لو ثبت
حكم للنبي صلى الله عليه وآله او احد الائمة عليهم السلام او غيرهم كسلمان وزرارة وغيرهما فهل يكون المقتضي الاصل الاولي لاعتبار الاشتراك لغيره او يكون مقتضاه
اختصاصه به والحق انه لو قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم فالاصل الاختصاص مطلقا وذلك لاستصحاب الحالة السابقة لان قبل التميز وورود الدليل
كانت الواقعة مسبوقة بعدم الحكم بالنسبة اليه كافعال البهايم وبعده وورود الجعل مع الشك في كونه جعلا للكل او البعض يجعل ويثبت المتيقن
تبقى بالنسبة الى غيره باقيا على الحالة السابقة ولو قلنا بعدم الجواز كما هو الحق فالاصل يختلف لانه لو كان الحكم هو الاباحة فالاصل الاشتراك لا
لو لم يكن الحكم في حق الغير الاباحة لما كان اما الاستحباب او الكراهة او الوجوب او الحرمة وكل واحد منها مستلزم لجعل الزايد كما مر والاصل عدمه الاخر ان
مستلزمان لثبوت التكليف العقاب والاصل برائة الذمة عنه ايضا ولو كان هو الاستحباب فالحق الاشتراك لو لم يحتمل الاباحة لانه لو لم يكن مستحبا لكان
اما مكروها وهو مخالف لاصالة عدم الجعل او واجبا وحراما وهو مخالف له ولاصالة البراءة ولو كانت الاباحة محتملة فالحق عدم التعيين لان جعل المثبت
للاباحة في كل الاشياء ما لم يكن دليل موجود والدليل على الاستحباب شامل للبعض ومجمل بالنسبة الى الغير وهذا الغير محل الشك من انه باق تحت الاول
او خرج بدليل الاستحباب ومندرج تحت الثاني ولا ترجيح في البين الا ان نقول بجواز التسامح في مثله فيثبت الاستحباب مسامحة فتدبر واما لو كان هو
الكراهة فمثل الاستحباب واما لو كان هو الوجوب او الحرمة واستلزام نفيه في حق الغير الاباحة في حق الغير الاباحة في حق الغير باصالة البراءة تقتضي الاختصاص
لا يقال الحكم بالاختصاص يقتضي الحكم بالاباحة في حق الغير المستلزم للجعل الزايد الاصل عدمه لانا نقول لا تجري اصالة عدم الجعل للقطع بتحقق الجعل
العام المثبت للاباحة في كل الاشياء حتى يرد دليل على خلافه وقد ورد دليل على الوجوب الشامل في شموله لغير المشافه مشكوكا فانه مندرج تحت ويبقى غير المشافه صح
الجعل الاولي والثانوي ومعه يرجع الشك في ثبوت التكليف في حق غير المشافه والاصل البراءة لا يقال كما ان الجعل العام المثبت للاباحة حتى يثبت
خلافه يقيني كقوله عليه السلام كل شيء مطلق الخ فكذا الجعل العام المثبت للوجوب لظاهره حتى يثبت خلافه ثابت وهو الادلة الدالة على لزوم الاحتياط
كقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك لانا نقول سلمنا لكن مع حصول الشك في اندراج المشكوك تحت دليل الاباحة او الوجوب فاصالة البراءة

تقييد

تقتضی الاول واما الثانی فلانه لو استلزم نفی الوجوب والحرمة فی حق الغیر او الاستحباب او الاستحباب او الکراهة فی حق الغیر یحصل التعارض بین اصالة البرائة واصالة
عدم الجعل الزاید لان الاختصاص یقتضی ثبوت الاستحباب او الکراهة فی حق الغیر وهو مستلزم للجعل الزاید والاصل عدمه والاول مقدم
لکون الشک فی حدوث الجعل الزاید سببا من الشک فی اشتراک الوجوب والحرمة وعدم الاشتراک دون الشک فی اصل عدم الجعل فیکون استصحاب
البرائة موضوعیا وهی مقدم ولو سلمنا کون الشک فی کل منهما سببا من الاخر یحصل التعارض بین الاستصحابین و یبقی عموم ادلة البرائة سلیما
سلیما عن المعارض مقتضیا للاختصاص هذا اذا کان الوجوب والحرمة نفسیا واما اذا کان مقدمیا فالاصل هو الاشتراک لو ثبت مشروطه فی حق
غیر المتیقن لاصالة الاشتغال **الامر الثانی** فی بیان الاصل الثانوی المثبتة للاشتراک مطلقا حتی یثبت الاختصاص ما فیما لو کان الحکم ثابتا فی حق
غیر النبی صلی الله علیه وسلم فلوجوه الاول الاجماع علما وقولا اما الاول فلانهم یثبتون الاحکام بالخطابات من غیر نکیر مع کون کلهم قائلین بالاختصاص بالموجودین الا الشاذ
النادر کما یجیء ولیس ذلک الا لتسلیمهم قاعدة الاشتراک والا فلا معنی للتمسک بها للاختصاص بالموجودین وعدم ثبوتها الاشتراک واما الثانی فلتمسکهم
بها لو وجد من ادعی الاختصاص فی بعض المقامات واختلافهم فی صلوة الجمعة انما هو للاختلاف فی کونها الوجوب مشروطا او مطلقا فی اصل القاعدة بعد
ثبوت احدهما الثانی الاستقراء الثالث الاخبار الکثیرة المتواترة کما ادعی تواترها اکثرهم منهم البیضاوی علی ما حکی عنه منها قوله صلی الله علیه وسلم حکم الله علی الاولین
حکم علی الاخرین والقول بان الجمع المحلی یفید العموم الاستغراقی ومعه لا یشمل الحکم الثابت للواحد او الاثنین من الاولین مدفوع بان المراد هنا
الجنس لا غیر سلمنا العموم لکن اذا ثبت ذی الحکم الثابت لکل واحد من الاولین الاشتراک یثبت فی غیره بالاجماع المرکب ومنها قوله صلی الله علیه وسلم حکم الاولین والاخرین
سواء الا المانع او حادث وهم شرکاء ومنها قوله صلی الله علیه وسلم حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة لا یقال الجماعة یصدق علی الثلثة فصاعدا والقدر المتیقن هو الاول
لانا نقول الظاهر هنا هو الثانی وعلی فرض تسلیم الاول نقول اذا ثبت فی حق الثلثة یثبت فی حق الکل بالاجماع المرکب منها قوله صلی الله علیه وسلم حلال محمد حلال الی
یوم القیمة وحرامه حرام الی یوم القیمة لا یقال المفرد المضاف لا یفید العموم لانا نقول المراد هنا هو العموم بظهور الکلام او بقاعدة الحکمة سلمنا عدمه
لکن اذا ثبت المطلق تستلزم التخییر بین الافراد یثبت الاشتراک فی الکل عینا بالاجماع المرکب لا یقال المراد حلال محمد فی حق من ثبت له لا بنسخ لانا نقول
الاصل حمله علی ظاهره ومقتضاه بقائه الی یوم القیمة ومعلوم ان یکون المراد بقائه بالنسبة الی العباد المتحقق الی یوم القیمة او بالنسبة الی حق من ثبت و الاول
هو المطلوب والثانی لغو لان من ثبت له الحلیة فی حق فوات ولو بقی الی یوم القیمة ولا ثمرة لاظهار بقاء حکمه الرابع الاجماعات المنقولة الکثیرة الموجبة للقطع
بالاجماع الخامس بناء العقلاء والسیرة القطعیة لانهم لو علموا بثبوت حکم کذا فی حق المشافهین او ثبوت شرط کذا فی الصلوة او جزء یکون بنائهم علی وجوب
الاتیان فی حق غیر المشافهین وما لو کان ثابتا فی حق النبی صلی الله علیه وسلم فلما مر ایضا وللادلة الدالة علی وجوب التاسی لانه عبارة عن وجوب المتابعة بنحو ما فعل
النبی صلی الله علیه وسلم من الاباحة والاستحباب الخ والمفروض ثبوت الوجه من الاباحة او الاستحباب ولان السنة حجة بالاجماع ومنها فعل النبی صلی الله علیه وسلم ومن ثمراته جواز التمسک
بالایات الناهیة عن العمل بما وراء العلم المتعلقة بالنبی صلی الله علیه وسلم للغائبین کقوله تعالی ولا تقف ما لیس لک به علم ویمکن اجراء التاسی وحجیة السنة فیما ثبت
الحکم لاحد الائمة علیهم السلام اما التاسی فلانه لو ثبت فعل الائمة علیهم السلام مع العلم بالوجه یثبت فی حقنا بظهور عدم القول بالفصل واما السنة فلان منها فعل الائمة
وحجیته وعلم ع لا معنی الا وجوب العمل بمقتضاه ولولا الاشتراک لا معنی لکونه حجة لنا الا او لو یقال لانه لا ریب فی ثبوت الخصایص للنبی صلی الله علیه وسلم کصلوة اللیل
والنکاح بخلاف الائمة لانا لم اجد ما یختص بهم ولا فرق فیما ذکرنا بین الرجال والنساء والعبید والاحرار هکذا وذلک لما ذکرنا وللاجماع ثم لا یخفی
ان قولنا الاشتراک اجماعی ان الاجماع متحقق الی الحکم الظاهری اعنی کوننا محکوما بالاشتراک حتی یثبت الاختصاص کقاعدة البرائة وغیرها فقوله
الاجماع متحقق علی نفی التکلیف ما لم یعلم التکلیف وکذا الاجماع متحقق علی الاشتراک ما لم یعلم الاختصاص فاذا علم الاختصاص لا اجماع علی الاشتراک
فالایراد بانه لو اراد بکون الاشتراک اجماعیا ان کان فی کل واحد من الاحکام واقعا علی سبیل التخییر فکیف یکون قابلا للتخصیص ولو کان علی الحکم فی الجملة
فکیف ندعی الاجماع فی کل مسئلة فتدبر **الامر الثالث** فی تحریر محل النزاع فی الشمول للمعدومین والعدم هل یکون من حیث قابلیة اللفظ
له وضعا او یکون من حیث جواز الارادة عقلا بظهور الثانی من بعض استدلالاتهم کقبح التکلیف بما لا یطاق ولزوم کون الطلب قبیحا ولزوم کون کلام
الله نفسیا وقبح الطلب بالمعدوم وکعنوان بعض کصاحب [illegible] ما وضع للخطاب المشافهة لا یعم بصیغة من تاخر عن زمن الخطاب لانه لو کان من
حیث الوضع یلزم التکرار لان مفاده ح ان ما وضع للمشافهة لا یعم وضعا غیر المشافهة وفیه تامل لکون ظاهر الکلام فی الوضع لان ظاهره
ان ما وضع لا یعم وضعا بصیغته من تاخر ویظهر من بعض استدلالاتهم الاول ونحن نتکلم علی ای منهما الثانیة فی ان النزاع هل یعم المجموع والمفرد الذی
یکون قابلا کقوله تعالی لا تجهر بصلوتک وانک میت وامثالها الامثال قوله تعالی یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک او یختص بالاول والحق الثانی لاشتراک
الادلة کما هو الظاهر من امثلتهم الثالثة فی ان النزاع هل یکون فی خطاب الله او الاعم منه ومن خطاب النبی صلی الله علیه وسلم والحق الاول وذلک لان القائلین بالشمول
مدرکهم کون کلام الله نفسیا وکون هذه الالفاظ کاشفة عن طلبات القدیمة وان المعدومین کالموجودین حاضر عند الله بالحضور العلمی وهو
یکفی لصحة الخطاب وهذه الامور منتفیة فی حق النبی صلی الله علیه وسلم ثم علی فرض الاختصاص هل یختص بالخطابات التی نازلة علی وجه الاعجاز کالقران او الاعم منه ومن
غیره کالاحادیث القدسیة والحق الاعم لاشتراک الدلیل الرابعة فی ان النزاع هل یکون فی الخطاب بالمعنی اللغوی اعنی مطلق توجیه الکلام الی الغیر وان لم
یکن مشتملا علی اداة الخطاب والحق الثانی وذلک لظهور امثلتهم واستدلالاتهم وعنواناتهم الخامسة فی ان النزاع هل یکون فی الشمول للمعدومین مع الاتفاق
علی الشمول للمعدومین الموجودین او یکون فی شموله للموجودین ایضا محل النزاع والحق الاخیر فههنا نزاعان احدهما فی الشمول للمعدومین والاخر فی الشمول لکل
الموجودین او الموجودین فی مجلس الخطاب السادسة فی ان النزاع فی الشمول هل یکون من باب التغلیب او لفظین کما علم بانهم لا یقصدون شخصا خاصا

ولاموجودا دون معدوم بل يقصدون كونه لمن يصلح له ويطلع عليه وان وجد بعدا ويكون من باب المكاتبة والمراسلة بانهم يقصدون الارسال
الى اشخاص خاصة او يكون من باب المخاطبة اما بكون التوجيه والمضمون للكل كما على طريق الاشاعرة من كفاية حضور العلي لصحة الخطاب
منجزا ومعلقا بتحقق الوجود لتعيينه او الثاني للكل والاول للموجودين او بعضهم مع كونهم مكلفين بالابلاغ والكل محتمل ونفرض الكلام في كل
منها ويحتمل احتمالا بعيدا اخر وهو كون المراد من الشمول هو الشمول في اصل الحكم ولو بدليل اخر كقاعدة الاشتراك **الامر الرابع** في ثمرة النزاع
وجعلوا للمسئلة ثمرات الاولى الاجمال على فرض الاختصاص والبيان على فرض التعميم اما الاول فلان الكلام ملقاة الى المشافهين بحسب عرفهم
من الحقايق والمجازات واثبات الحكم للمعدومين موقوف على مقدمتين الاولى ان هذا ظاهر اللفظ للمشافهين الثانية انه ثابت لنا بقاعدة
الاشتراك والاولى اثباته موقوف على اثبات كون مفادا للفظ كالوجوب مثلا بتمامه في عرف المشافهين مع اثبات تجرد اللفظ من القرينة واللفظية
وان كان نتعهد فوقه بالاصل الا ان الحالية لا يمكن دفعها به للقطع بثبوت الحالة بين المتكلم والمخاطب مع الشك في انها ساكتة او دالة على الثاني في
انها مؤكدة او صادقة او مفهمة او معينة فيكون شكا في الحادث ولا يصح التمسك باصالة عدم كونها صادقة مثلا لانه معارض باصالة عدم كونها
مؤكدة وح يكون مجملا ولا يثبت كون الظاهر منه عندهم هو الوجوب في عرف المشافهين واما الثاني فلان للغائبين ح يكونون مخاطبين بنفس الخطاب
مجرده عنها ظاهر ويلزمه البيان لانه لو وجدناه بدون القرينة يكون ظاهرا في معناه فيكون مرادا لقبح ذكر الظاهر وارادة خلافه بدون القرينة
فنقول هذا ما خوطبت به مع تجرده عن القرينة وكلما كان كذلك يجب ارادة ظاهره وهو المطلوب وفي كل منهما محل نظر اما الاول فاولا بالنقض بسائر
الالفاظ الصادرة من السابقين في تدريسهم وتصنيفهم وتاليفهم للقطع بالحالة ويلزم من ذلك الاجمال فيها وهو خلاف السيرة القطعية من حمل
الالفاظ على ظاهرها من دون الاعتناء بهذه الاحتمالات والتوقف وثانيا بالحل من وجوه الاول ان الاصل هو الساكتة لاصالة عدم الالتفات الى
الحالة وجعلها مؤكدة او صارفة الثاني ان الاصل هو المؤكدة للغلبة من كون الغالب هو ارادة الحقيقة الثالث ان الحمل على الحقيقة مدركه القاعدة
الماخوذة من السيرة القطعية من الادم الى الخاتم والاجماع والعرف ولا ينحصر باصالة العدم واما الثاني فلان قوله هذا ما خوطبت به ان كان المراد هو الخطاب
الملقاة من جانب المتكلم في زمان وجود المعدوم بالحضور العيني الذي يلزمه فهم الخطاب فهو ممنوع لان الخطاب العربي في زمان الشفاه الذي لم يكن المعدوم
والغائبين موجودين فيه حتى يفهمون تجرده عنها او لا وان كان المراد هو الخطاب الملقاة في زمان الشفاه مع كونهم معدومين ووصل اليهم بعد
وجودهم فيلزمه فهم الخطاب الملقاة في زمان الشفاه من انه كان مجردا او لا لان الخطاب في حق الكل ان كان مع القرينة فهو كك في حق الكل والا فيكون
مجردا في حق الكل ومعه يكون الاحتمال المذكور على فرض الاختصاص قائما هنا ويلزم الاجمال الثانية لزوم الفحص على فرض الاختصاص وعدمه على فرض العموم
اما الاول فلان اللفظ يراد به المعنى الحقيقي بحسب اصطلاح المشافهين واثبات الصغرى اعني هذا ما فهمه المشافهون لعرفهم واصطلاحهم من الحقايق
الشرعية وغيرها من العرف واللغة مع كون الاتحاد والمخالفة مشكوكا لنا ولا بد لنا من التمسك باصالة الاتحاد واصالة التاخر او عدم القرينة وغيرها
وكلها موقوف على الفحص واما الثاني فلان المعدومين والغائبين مخاطبون بنفس الخطاب كالمشافهين ولا بد من تكلم الشارع مع كل عرف بحسب اصطلاحه
والاصطلاح الموجود في حق المعدومين معلوم لهم ولا يحتاجون الى الفحص والاول حق والثاني فاسد من وجهين الاول ان على فرض العموم لم يصدر
الخطاب للمعدومين في زمان وجودهم العيني بل في صدر زمان شفاه غيرهم وح اما ان يكون المراد منه متعددا مختلفا بحسب اختلاف الاصطلاحات او
يكون المراد واحدا والاول باطل قطعا للزوم استعمال اللفظ الواحد في المعاني المتعددة المختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات للزوم كون الموضوع
الواحد ذو احكام متعددة مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات وهذا باطل ضرورة واجماعا من المخطئة والمصوبة كلا لان المصوبة يقولون بتعدد
حكم الله بحسب اختلاف الاعتقادات في فهم عرف واحد اصطلاح واحد لا بحسب اختلاف الاصطلاحات وللزوم نفي الاشتراك وتحققه ضرورة وتسلمه
عند الطرفين ولبناء العرف على اتحاد المراد مثلا لو قال المولى لعبيده افعل وكان لكل عبد اصطلاح في زمان وجوده وكان بعضهم موجودا دون بعضهم
واطلع المعدومون بعد صدور الخطاب مع العلم باصطلاح الموجودين يكون بناء الكل على كون مراد المولى هو اصطلاح واحد عند الموجودين
في زمان صدور الخطاب اما الثاني اعني كون المراد عرفا واحدا فاما ان يكون المراد عرفا خارجا عن المخاطبين وهو بديهي الفساد او يكون المراد هو عرف
المعدومين وكان المشافهين مكلفين بالرجوع اليه وهو ايضا بديهي الفساد بقي العكس وهو المطلوب ويلزمه لزوم الفحص عن معرفة الحقايق والمجازات
في زمان الشفاه على المعدومين والغائبين كصورة الاختصاص الاية لا اسلم كون وجوب حمل اللفظ على كل بحسب اصطلاحه مخالفا للاجماع لما قال بعض
الاصحاب العرفية اذا تعددت يجب على كل طايفة حمل اللفظ على مصطلحه والا لزم الاغراء بالجهل لانا نقول هذا فاسد كما حققنا في تعارض العرف واللغة
الا في صورة جهل المخاطبين باختلاف الاصطلاحات ومعه يجيء من باب الحكم الظاهري لبطلان التكليف بما لا يطاق لا الواقعي لاتفاق المصوبة والمخطئة
على بطلان هذا كما مر الثاني انه على فرض التسليم تكن الخطابات تدريجية بل وصلت كالقران الى المعدومين دفعة واحدة مع القطع بتخصيص بعض
عموماتها وتقييد بعض مطلقاتها وصرف بعض ظواهرها اما بها او بالاجماع بحالها في البين ومعه كيف يجوز العمل بها قبل الفحص الثالثة عدم وجوب
صلوة الجمعة للمعدومين على فرض الاختصاص ووجوبه على فرض التعميم اما الاول فلان غالب احوال المشافهين هو وجدان الشرط المشكوك اعني الامام
او نائبه الخاص والاطلاق ينصرف الى الغالب ومعه لا يثبت وجوبها في حق المشافهين مطلقا حتى يثبت في حقنا والقدر المتيقن ثبوته مشروطا ولا يثبت
في حق المعدومين ايضا مشروطا ولما لم يتحقق الشرط لهم فلم يتعلق بهم الوجوب لان ثبوته في حقهم مع عدم الشرط موقوف على الدليل والمفروض انتفائه
واما الثاني فلان غالب احوال المكلفين الملقى من الموجود والمعدوم لم يكن هو الوجدان فيكون الاطلاق متواطيا محمولا على الكلي اعني سواء امكن

خلف الامام ع او نائبه الخاص وكلما ثبت وجوبها في حق المشافهين مطلقا يثبت في حقنا كذلك ولا نمنع الوجوب في حقنا وكفاية امام الجماعة وفي كلا
الوجهين نظر اما الاول فلان الاصل هو التواطؤ وكون مجرد غلبة الوجود في حق المشافهين منشأ للانصراف فاللفظ محل تامل والاصل ينفيه
حتى يثبت ولكن فيه انه لو تم ذلك يلزم عدم اعتبار التشكيك الا نادرا لان سببه اما ان يكون غلبة الوجود ويمنع بما قلنا وكثرة الاستعمال و
الاصل تاخره عن زمان الشارع وهو نادر بل لم يوجد نعم يمكن ان يقال ان الغلبة في حق كل من المشافهين من الحاضرين في مجلس الخطاب الغائبين سيما
النائين عن بلد الامام ع ممنوعة بل مقطوع العدم وتحققها في بعضهم لا ينفع الا ان يثبت كون الخطاب مختصا بالحاضرين في بلد الامام وهو ممنوع
مع ان ادعاء الانصراف موقوف على كون دلالة الامر على الاطلاق من باب الاطلاق بكون اللفظ موضوعا للطلب الطبيعة لا بشرط شيء لا من باب الالتزام
بكون اللفظ موضوعا للطلب الطبيعة المجملة المقابلة للطبيعة المطلقة والمقيدة ومن عدم نصب القرينة ينتقل الى المطلقة وهو ممنوع لجواز كونه
من الثاني ومعه يكون استعمال الامر بدون القرينة مع ارادة المشروط مجازا غير قريب وهو موقوف على القرينة ولا يحمل عليه اللفظ بمجرد غلبة الوجود
او كثرة الاستعمال فيه اولا انا قد بينا من كون دلالة الاوامر فلعله وهيئة على الاطلاق من باب الاطلاق وثانيا بانا لو جرا انما يكون مشتركا الورود
لان الظن من الغلبة ان كان منشأ الظهور اللفظ فيه في الجملة المانعة عن ظهور اللفظ في ارادة الاطلاق فعلى فرض المجازية يكون من المجاز المشهور و
يجب فيه التوقف في القدر المتيقن هو المشروط ولو لم يكن كذلك فيجب الحمل على الاطلاق والتواطؤ وان كان من باب الاطلاق وثالثا بما ذكره بعض المحققين
بان دلالة الامر على الاطلاق من باب الالتزام انما هو في صورة عدم حدوث الشرط بالنسبة الى الكل او البعض واما مع حدوث الشرط فيكون من باب الاطلاق
والمقام من الثاني هذا هو الاول واما الثاني فلان على فرض التعميم يكون التكليف على حسب حال المشافهين كما مر ويجب على المعدومين الرجوع في الخطاب
الى حال المشافهين والمفروض كون غالب احوالهم الوجدان ومعه لا يثبت الاطلاق ولا يثبت الوجوب على فرض التعميم ايضا على انه ان سلم الاطلاق لا يصح
التمسك به هنا لانه قد قيد بما دل على اشتراط الامام فيه الظاهر في امام المعصوم ع ومعه لا يثبت ارادة الاطلاق فتدبر والحق عدم كونه ثمرة وربما
يجعلها من وجه اخر وهو انه على فرض الاختصاص الحكم الثابت للمشافهين وان سلمنا كونه مطلقا لكن اثباته في حقنا موقوف على قاعدة الاشتراك
ومدركه ليس الا الاجماع وليس هذه المسئلة اجماعية للخلاف بخلاف ما لو قلنا بالتعميم فانه يثبت في حق الكل لتسليم الاطلاق من دون الاحتياج
الى قاعدة الاشتراك وفيه اولا ان مدرك القاعدة ليس منحصرا بالاجماع كما مر وثانيا بان الخلاف في هذه المسئلة لا ينافي الاجماع على اصل القاعدة
كما مر توضيحه وهو يقتضي ثبوته هنا حتى يثبت الاختصاص وثالثا بمنع الخلاف هنا ايضا لان الخلاف انما هو في الصغرى من ان الحكم ثبت مشروطا
او مطلقا واما على فرض تسليم الاطلاق وكونه اجماعيا فالاشتراك اجماعي فتدبر **الامر الخامس** في بيان وضع الخطاب مادة وصيغة اما الاول كخاطبته
وخاطبتك وامثالهما فاعلم انه قد يستعمل للمخاطب الحاضر بالحضور العيني في مجلس الخطاب مع كونه فاهما سامعا وقد يطلق للمخاطب مع انتفاء الكل
وذلك كنداء الاحياء بالاموات مع قصد الفهم والسماع بجعلهم منزلة الحاضر الفاهم السامع والكلام في انه مجاز في المسند ام لا وقد يطلق للحاضر
السامع الغير الفاهم مطلقا وذلك كخطاب للنساء باطفالهم وغير الفاهم بمحض سماع المخاطب وان كان فاهما بالواسطة وذلك كخطاب العرب للعجم بالعربي
فانه يمكنه التفهم بمن عنده بالعجمي وقد يطلق للفاهم السامع الغير الحاضر وذلك كالخطاب للغايب ولو كان ميتا كما يقولون في خطاب الحسين ع في كربلا
والنبي ص في المدينة والى الله ع في البقيع والى ابيه ع في النجف وقد يطلق للحاضر الفاهم الغير السامع كالخطاب بالاصم وقد يطلق على غير القابل للفهم كالخطاب
بالاشجار والاحجار وقد يطلق على الموجود والمعدوم تغليبا كالنداء باولاده واولاد اولاده كالخطاب بهم بان لا تذهبوا الى بيت فلان لانه عدو وصلبا
لا ريب في كون اغلب ما ذكرنا قبيحا عقلا لكونه اسنادا وخطابا الى غير من هو له كجرى النهر لكونه عبثا بل لامتثال المخاطب كالمعدوم والغايب والميت وامثالها
فيكون لغوا قبيحا والكلام انما هو في ان المسند اعني استعمال الخطاب مجازا وحقيقة وح يحتمل ان يكون حقيقة في الاول ومجازا في غيره ويكون حقيقة
في الكل على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي مقتضى التبادر هو الاول والمجازية في الغير لكن مقتضى عدم صحة سلب الخطاب فيما نزل المخاطب
منزلة الحضور والفهم والسماع هو الحقيقة في الكل وذلك لان العرف لا يسلبون الخطاب بانه ليس بخطاب او لم يخاطب بل يثبتونه بانه يخاطب بالمعدوم
او الاصم او الطفل والحجر ويقبحونه عقلا بانه يخاطب بالحجر مثلا لعدم ترتب الثمرة على خطابه لا لفظا ولذا لا يسلبونه وهو مقدم على عدم التبادر
كما مر في مقامه كما ان التبادر الى الغالي لانه قبيح عقلا لكنه امر حقيقة ومع وجود الجامع الاشتراك المعنوي اولى فيتعين والجامع هو توجيه الكلام
الى ما يلاحظ حضوره وفهمه وسماعه بلا واسطة او بالواسطة سواء كان حاضرا خارجيا او ذهنيا ام لا فلو كان حاضرا ولوحظ غيبته يكون استعمال
الخطاب فيه مجازا ولو كان غايبا ونزل منزلة الحضور ولوحظ حضوره يكون استعمال الخطاب فيه حقيقة واستعمال الغايب فيه مجازا واذا ثبت في العرف يثبت
في اللغة بالقطع بالاتحاد والاجماع والاصل ولا ينافي عدم صحة السلب معارض بتنصيص اللغويين ان الخطاب موضوع للحاضر فان المتبادر منه
هو الحضور الخارجي لانا نقول لا يلزم من ذلك خروج الغائب الذي لوحظ فيه الحضور وبالعكس عن الغايب والحاضر وكان استعمال اللفظ فيه مجازا
وهو بعيد غاية البعد وعدم صحة السلب هنا مقدم لانهم يخبرون عن اجتهاداتهم في العرف ونحن ايضا مجتهدون في العرف ونرى خلافه وخطائهم و
يكون قولهم موهوما ولا يكون حجة مع ان اعتبار كلامهم في امثال المقام مما يمكننا فهمه باجتهادنا في العرف محل التامل كما حقق في مقامه نعم يعتبر
كلامهم فيما لا يمكننا وذلك كبعض الهيئات والمواد التي تثبت فيه النقل ويحتمل فتدبر واما الثاني اعني صيغة الخطاب كالنداء والامر وضمير
الخطاب وامثالها فمثل المادة من كونها للاعم لا يقال عدم صحة السلب يجري في الهيئات ويبقى عدم التبادر سليما عن المعارض لانا نقول نثبت ذلك
بعدم المنافرة بحسب اللفظ **الامر السادس** في اصل المطلب اعني بعد ثبوت كون الخطاب قابلا للموجود الحاضر او الغائب او المعدوم

اوللاعم هل يكون المراد من خطاب الله هو الموجودون او الاعم منه ومن المعدوم ويقع الكلام فيه في مقامين الاول في ان شموله للمعدومين اولا
الحق الثاني وذلك لوجوه الاول انه قابل للموجود فقط وله وللمعدوم والقدر المتيقن هو الموجود وعلى المثبت للعموم اثبات التعميم الثاني
اصالة عدم الطلب والحكم لانه حادث والاصل عدمه وتاخره الثالث ظهور الخطاب في الموجود بالظهور المبين العدم لان الخطاب الجمع قابل
للثلثة فصاعدا من الموجود والمعدوم او كلاهما ومع عدم القرينة وان كان ظاهرا في العموم كما مر سابقا لكن لا ريب ان عمومه ينصرف الى الموجودين
والحاضرين بالحضور المعين لا يقال الظهور ممنوع على فرض جعل الخطابات من باب تاليف المؤلفين لانا نقول ولا جعله من باب تاليف المؤلفين
فاسد كما يجيء وثانيا بانه يصح في تاليفه لم يكن فيه صدور للفظ واما مع صدور اللفظ كما في المقام ولا ريب ان اللفظ له ظاهر والظ في المقام هو
الموجود لا يقال العنوانات كقوله يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لاشتماله على اسم الجمع والموصول ظاهر في العموم والتشكيك لا يكون مضرا بالعموم
اللغوي بل يحمل على الظ وغيره لانا نقول نمنع كونه للعموم هنا بل يكون للعهد الخارجي بقرينة النداء سلمنا كونه للعموم لكن العموم اللغوي لا يشمل الا بدر
كما مر والمقام كذلك سلمنا ظهور العنوانات في الكل لكن الخطاب ظاهر في الموجود فيحصل التعارض بين الظهورين فيبقى الاصول سليمة عن المعارض
ومثله قوله يا معشر الجن والانس ويا ايها الثقلان الرابع القبح العقلي كما في خطاب الاباء لاولادهم ولاولاد اولادهم ممن لم يكن موجودا حين الخطاب
بافعل كذا يكون مذموما عند العقلاء وسره واضح لان الخطاب انما هو لتوجه المخاطب وفهمه حتى يمكنه الاشتغال به او بمقدمته وبالمعدوم لا يترتب
عليه ثم من قال بعموم خطاب الله وشموله للموجودين والمعدومين اما ان يقول بكون حكم المستفاد من الخطاب عاما ثابتا للموجود والمعدوم ولو كان ثبوته
في حق المعدوم بدليل اخر اعني الادلة الدالة على اشتراك المعدوم للموجود في الحكم كما مضى من باب التاسيس لا من باب كونها مؤكدا ومبينا الارادة
العموم من الخطابات فهو حق ومسلم ولكن لا دخل لكون الخطاب عاما واما ان يقول بكون شموله للموجود والمعدوم من باب الكلام النفسي اعني
انصافات الله بصور المعلومات العياذ بالله كعلمنا بقيام زيد مثلا فالكل لما كانوا حاضرين بالحضور العلمي عند الله فطلب منهم نفسا لا لفظا
ايجاد المامورات وترك المنهيات ممن يوجد في زمان وجودهم بعد استجماع شرايط التكليف في حقهم فهو فاسد من وجوه الاول كون الكلام النفسي
باطلا في حق الله تعالى كما حققنا في تعريف اصول الفقه الثاني مستلزم لتحقق الطلب قبل وجود العين للمطلوب منه وهو قبيح عقلا كما مر في الاباء
بالنسبة الى اولاد اولادهم الثالث ان الطلب النفسي مع عدم لفظ يرشد المكلف اليه قبيح لعدم فهم المكلف اياه وتكليف بما لا يطاق الرابع ان
الكلام انما هو في الخطابات اللفظية الحادثة في زمان النبي صلى الله عليه وآله المتعلقة الى النبي والحاضرين معه من ان الله اراد الموجودين او الاعم ولا يكون الكلام في
الصور العلمية قبل وجود المخاطبين والخطابات اللفظية واما ان يقول بكون شموله من باب تغليب الموجود على المعدوم وهو ايضا فاسد لانه
مجاز وخلاف ظ اللفظ ويحتاج الى القرينة والمفروض عدمها مع ان التعميم مستلزم لحمل الخطابات مجازا بالنسبة الى الحاضرين الواجدين للشرايط
ومعتمدا بالنسبة الى المعدومين اي بعد وجودهم واستجماع شرايط التكليف لهم واما ان يقول بكون شموله للمعدومين من باب شمول تاليف المؤلفين
للمعدومين فهو ايضا فاسد لان في التاليف والتصنيف لم يقصد شخصا مخصوصا بل يكون مقصوده بقاءه لمن يصلح لفهمه ويقبل لمن استجمع شرايط
القبول من دون كون تركه موجبا للاستحقاق وكذا فعله مع عدم صدور لفظ وقول من المؤلف يقع الكلام منه ارادة الخصوص او العموم بخلاف المقام
لانه طلب وخطاب يتعلق بخصوص المكلف مع ايجاب اطاعته ومخالفته لاستحقاق مع صدور لفظ وقول دال على الطلب مشكوكا في ارادة الخصوص او العموم
واما ان يقول بكون شموله للمعدومين من باب شمول المكاتبة والمراسلة فهو ايضا فاسد لان فيهما يقصد اشخاصا مخصوصة ولم يصدر فيهما كلام وخطاب
لفظي يواجه به الغير بخلاف ما نحن فيه واما ان يقول بكون شموله من باب توجيه الخطاب الى من يواجه به بجعل المعدومين منزلة الحضور في خطابهم لان
يعملوا به بعد وجودهم واستجماع الشرايط لهم ولو بالواسطة بناء على تحقق كلام الله اولا في لوح محفوظ على اختلاف فيه من انه الملكان كما عن الصدوق
او درة بيضاء يتر طوله من فوق السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب كما عن بعض ثم نزل الى سماء الدنيا او السفرة او بيت المعمور وهو بيت الله
في الارض يطوف فيه ادم وفي زمان طوفان نوح رفع الى سماء الرابع او الدنيا ثم امر ابرهيم عليه السلام ببنيانه ثم نزل جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وآله في مدة ثلث وعشرين
سنة لان زمانه مبعوثا بعد اربعين سنة ففيه انه يلزم استعمال اللفظ وتوجيه الخطاب الى الموجودين الحاضرين في الطلب منهم منجزا حقيقة والى
المعدومين بجعلهم منزلة الحضور والطلب منهم معلقا بعد وجودهم واستجماع الشرايط لهم وهو استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد اعني في قرار الط
وغيره لا يجوز وان سلم وجود الجامع اعني جعل الكل منزلة الحضور سواء كانوا حاضرين ام لا وكذا الفهم والسماع وجوازه فهو خلاف الظ ويحتاج
الى القرينة وليس لان دليلهم لا يخلو من وجوه الاول الاصل بانه لو كان مختصا بالموجودين لكان تكليف المعدومين بها الى دليل عليحده والاصل
عدمه بخلاف ما لو كان عاما فلا يحتاج الى كون هذا الخطاب دليلهم وغيره اولا ان على فرض ارادة العموم يحتاج الى قرينة ودليل اخر لكونه خلاف
الظ محتاجا الى القرينة والدليل وثانيا بان دليل الاشتراك كما مضى موجود ان حملنا على الخصوص يكون تاسيسا وان حملنا على العموم يكون تاكيدا
والاصل على ما قال به بعض هو التاسيس سلمنا عدم الاولوية يكون مجملا لا يصلح للتمسك به الثاني اجماع العلماء قديما وحديثا في اثبات حكم
الغائبين والمعدومين لهذه الخطابات من دون اشارة الى قاعدة الاشتراك من غير نكير لهم ولو كانت الخطابات مختصا لانكرهم بانها مختصة بالموجودين
لا ربط لها بالمعدومين وفيه ان قاعدة الاشتراك لما كانت ضرورية مسلمة عند الكل فلم يحتاجوا الى ذكرها في كل مورد مع انها مشحونة في كتبهم
الاصولية والفرعية من دون نكير لها الثالث ان الرسول رسول للاولين والاخرين ولو كان مختصا يلزم عدم كونه رسولا للمعدومين وفيه ان
رسالته هو ارساله وابلاغه الحكم الى المعدومين فقد ارسله وابلغه اليهم بقوله عليه السلام حكم الاولين والاخرين سواء وهكذا غيره وان كان مراده

ابلاغ شمول الخطاب للمعدومين او عدمه فيمنعه كيف ولو كان كذلك لما بلغ ولو في خبر ان الخطاب عام شامل للمعدومين اولا ولم يكن له اثر الرابع استحباب لبيك
للموجودين والمعدومين عقيب قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ولا معنى لاستحباب لبيك في حق المعدومين الا الاندراج بحيث النداء لانه موضوع للجواب
بعد النداء والجواب عنه اولا يمنع استحباب للمعدومين لانه موضوع لجواب النداء عقيبه متصلا من دون فصل الزمان لكونه مترتبا مع فصل الزمان كما
لو سمع المخاطب نداء المتكلم ولم يجبه حتى انقضى زمان ثم قال لبيك فلا ريب في قبحه وكذا في المكاتبات لو كان فيها نداء ثم وصل الى المرسل اليه فطالعه
فقال لبيك يكون قبيحا بلا ريب والمعدومين كذلك لانفصال الزمان مع ان في الاية ما يدل على الاختصاص وهو ذيل الاية لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت
النبي ولا ريب في صراحته في الاختصاص بالموجودين لوفات النبي ولو يصل الى المعدومين حتى ينهاهم عن رفع صوتهم فوق صوت النبي ص وثانيا سلمنا
استحبابه في حقهم لكن لا يستلزم كونه للاندراج لجواز كون ثبوته بدليل الاشتراك وثالثا بانه لو كان للاندراج لاستحب عقيب قوله تعالى يا ايها
الناس اتقوا وليس فيكشف عن كونه لاظهار الايمان لا الاندراج مع انه خبر واحد لا يكون حجة في المسئلة الاصولية اعني تعميم الارادة في الخطاب
وان كان كافيا لاثبات الحكم الفرعي اعني استحباب لبيك مع انه لا يدل على عموم هذا الخطاب ولا يدل على غيره والتمسك بعدم القول بالفصل ممنوع
الخامس استحباب لا بشيء من الاء ربك اكذب للموجودين والمعدوم عقيب قوله فباي الاء ربكما تكذبان ولا معنى للمعدوم الا الاندراج تحت الخطاب
الجن والانس وفيه اولا ان الاستفهام انكاري يكون في مقام المذمة لظهور الاية فيه مع ان الحقيقي محال في حق الله تعالى لكونه منشاء جهل ومع
بعض الخطاب بالمكذبين واستحبابه مشروط بقرائة الاية لا مط والا لزم كون استحباب قرائة الاية مقدمة لحصول استحباب لا بشيء الخ وهو خلاف الاجماع
وح يرد عليه اولا ان هذا الاستحباب المشروط لقوله لا بشيء الخ اما ان يكون للمكذبين او غيرهم او هما معا والاول باطل لعدم قرائة الاية من المكذبين
مع ان المطلق ينصرف الى الشايع وهو القرائة مع الاعتقاد والمكذبين غير معتقدين به والاخيران ايضا باطلان لانه يستلزم اندراج غير المكذبين
تحت الخطاب لانه لا معنى لكون الخطاب للمكذبين والجواب من غيرهم واذا ثبت بطلان الكل فيكشف عن كون السر في الاستحباب شيء اخر لا الاندراج
وثانيا بجواز ثبوت الاستحباب بدليل الاشتراك مع انه خبر واحد على انه دليل للعموم هذا الخطاب السادس قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الخ بناء
على ما ورد في الاخبار كنتم خير ائمة لا امة كيف كانوا خير امة وقد قتلوا ابن بنت رسول الله ص ولا ريب انه شامل للائمة الموجودين والمعدومين وفيه اولا انه
خبر واحد سيما مع الدليل على عدم التحريف في القران كما حقق في مقامه وعلى التنزل يحتمل ان يكون تفسيرا للبطن والرموز ولا يكون مرادا منه ويحتمل ان يكون
من باب التحريف وح تكون مجملة ولا يصلح للاستدلال مع ان على فرض التنزل يكون دليلا لعموم هذا الخطاب لا غيره السابع قوله تعالى واوحى الي هذا القران
لانذركم به ومن بلغ اي بلغ الامامة او القران وكان قابلا للابلاغ او الوجود او التكليف وح عطف من بلغ اما ان يكون على ضمير المجرور ولا يصح حمل
من بلغ الا على الامامة او القران وهو فاسد من وجهين الاول لاتفاق النحاة على عدم جواز عطف المجرور الا باعادة الجار الثاني وحي القران لا يكون
سببا لانذار النبي امامة الائمة بل كان واجبا مط وكذا من بلغ فهم القران وكان قابلا للانذار على انه لا يثبت به عموم خطاب كم للمعدومين مع انه لا ثمرة
بعد اعلام النبي ص القران واحكامه للمخاطبين انذاره من بلغ القران لعدم احتياجهم الى انذاره الا ان يكونوا شاهدين لكونهم من المنذرين لغيرهم واما ان
يكون عطفا على ضمير المنصوب اعني كم وح يكون معناه لاعلمكم بالقران ومن بلغ الوجود والتكليف بالقران وهو يقتضي اختصاص كم بالموجودين بقرينة المقابلة
من بلغ الوجود له والا يلزم التكرار وح انذار من بلغ الوجود بالقران اما ان يكون المراد اعلام احكام القران وفوائده من التلاوة والتفكر في القصص
والحكايات وغيرها وابلاغ نفس القران والظاهر هو الاول لان الظاهر من الانذار هو الاعلام سلمنا كون المقصود هو اعلام نفس القران وايضا المراد ابقائه
الى يوم القيمة لان يتلوه ويتفكرون به ويتفكرون في قصصه وحكاياته ويفهمون احكامه لاشتراكهم للحاضرين فيها كما علم باخبار الاشتراك ولا يكون ظاهرا
في كون خطاباته عاما للمعدومين لانه لو كان هو لذكر في خبر عموم الخطاب للمعدومين وان تنزلنا يكون مجملا لا يصلح للاستدلال واما ان يكون عطفا على ضمير
المرفوع اعني فاعل انذر ويكون معناه ح لاعلمكم بالقران وعلمكم من بلغ الامامة او فهم القران ايضا بالقران وح لو كان المراد بكم الموجودين فلا ثمرة لاعلام من
بلغ الموجودين بعد اعلام النبي ص لهم فيختص يكون المراد بكم الموجودين والمعدومين وكان اعلام النبي ص ومن بلغ لهم بالتوزيع باعلام النبي الموجودين واعلام
من بلغ المعدومين وفيه اولا ان العطف على ضمير المرفوع موقوف على الدليل لاحتمال العطف على ضمير المنصوب وثانيا بانه موقوف على كون اعلام النبي ص لكل
الموجودين متحققا حتى لا يثمر اعلام من بلغ اياهم ويوجب العموم وهو ممنوع لعدم حصول اعلام النبي ص لكل الموجودين سيما بجميع القران سيما بالنسبة الى البلاد
النائية فجاز ان يكون التوزيع في الموجودين من كون اعلام النبي ص لبعض الموجودين ولبعض القران وكون اعلام من بلغ لبعض اخر من الموجودين ولبعض
القران وثالثا سلمنا التعميم لكن الظاهر من اعلام القران هو اعلام احكامه او ابلاغه لتلاوته وفوائده لا عموم خطاباته كما مر سلمنا عدم الظهور فيه فيصير مجملا
ولا يصح الاستدلال به واستدلوا ايضا بوجوه غير قابلة للذكر منها قوله تعالى الم ذلك الكتاب الاشارة الى الكتاب المبين اشارة الى الموعود يكون معنى الكتاب
الموعود بذلك الكتاب وجه الاستدلال ان الله تعالى اطلق الكتاب على القران والكتاب لم يكن مقصود مؤلفه اشخاصا خاصة بل يكون المقصود كل من يصلح
له وفيه ما مر انه لم يكن من باب المكاتبة والتاليف بل من صدد الكلام واللفظ بل مع اللفظ والكلام فيه في توجيه الكلام من الى بواجز به وهو موقوف
على صدق اللفظ ومنها قوله ص في يوم الغدير بعد ما اوحى الله اليه بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فاجتمع الناس على ما نقل سبعين الف فقام في
حق علي ع من كنت مولاه فعلي مولاه ثم بعد ما الست بكم اولى من انفسكم قال نعم فليبلغ الشاهد الغايب وجه الاستدلال ان المراد بالغايب هو المعدوم ومعه لا بد ان يكون
خطاب كم شاملا للمعدومين والا فلا معنى لقوله ص فليبلغ الشاهد الغايب وفيه اولا ان الظاهر من الغايب هو الموجودين الغائبين والظ كون توجيه كم الى الحاضرين
وان كان غيرهم مشتركا في الحكم والمراد بالتبليغ من كنت مولاه فعلي مولاه مع انه نقل بالاستفاضة فاين كون هذا دليلا على عموم هذا الخطاب فضلا عن ان يكون …

العيون عن الرضا عليه السلام عن ابيه ان رجلا سأل ابا عبد الله عليه السلام ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال عليه السلام ان الله تعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيمة وجه الاستدلال ان الخطابات القرآن لم يكن عاما ولم يكن القرآن بالنسبة الى المعدومين جديدا وفيه ان الظ منه ان القرآن فوائده باق الى يوم القيمة من احكامه وتلاوته واعجازه ولم يكن له ناسخ حتى كان في زمان دون زمان او لناس دون ناس ومنها قوله صلى الله عليه وآله ليبلغ الشاهد الغائب ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة وضعفه ظاهر لان الظ منه بقاء كل امر ونهي واياه بالنسبة الى كل مكلف الى يوم القيمة هذا هو المقام الاول **المقام الثاني** في ان على فرض الاختصاص بالموجود بالخطاب الموجودين هل هو كل الموجودين او الموجودين في بلد النبي صلى الله عليه وآله كالمدينة او الموجودين الحاضرين في مجلس الخطاب قال البعض بالعموم مستندا بان بناء العرف في خصوص الخطاب وعمومه بقدر احاطة المتكلم بالمخاطب الموجود بالوجود العيني لقبح ما لا وجود له عينا كما مر بان المخاطبين في الحضور مختلفون باعتبار تعدد الخطاب ح ان كان المراد في هذا المجلس اشخاصا خاصة حاضرة فاما ان تكون الارادة تابعة لعلمه تعالى بحضور اشخاص خاصة في هذا المجلس وهكذا او اراد اشخاصا خاصة وحضروا من باب الاتفاق او اجبرهم على الحضور كما على طريقة الاشاعرة او ارادوا من النبي صلى الله عليه وآله باحضار الاشخاص الخاصة والكل فاسد اما ما سوى الاول فبديهي البطلان واما الاول فهو مما يكذبه الوجدان واذا ثبت بطلان الكل يتعين حمله على العموم وفي الاول انه وان سلم كون خصوص الخطاب وعمومه بقدر احاطة المتكلم بالمخاطب لكنه بقدر ما يسمعه المخاطب خطابه لقبح الخطاب على من لا يسمع مع منع بناء العرف على ذلك للاختلاف في العزم والشرف والفهم والسماع وهكذا وفي الثاني اختيار الاول ومنع تكذيب الوجدان بل يصدقنا الوجدان على متابعة الخطاب لعلم المخاطب وحضور المخاطب مع انه وجوه اعتبارية لا يجوز الاستناد اليها فالقدر المتيقن هو الحاضرين بحول الاحاطة والاستقلال لا بحول الاطلاق وان تنزلنا وقلنا بالتعميم فهو بالنسبة الى الموجودين في بلد النبي صلى الله عليه وآله كالمدينة وان كان الحكم ثابتا للغائب والمعدوم بدليل الاشتراك ثم الكلام في العموم ولما كان في مقابل العموم ما يخرج منه بعض افراده وسمي في الفقه والاصول بالتخصيص كما سمي في المقابل المطلق ما يخرج بعض ما يشمله بالتقييد وفي مقابل الحقيقة ما يصرف بالمجاز وبالاضمار وهكذا ويترتبون عليه ثمرات منها ما يقولون في تعارض الاحوال التقييد مقدم على التخصيص وهو مقدم على المجاز والاضمار ومنها ان التقييد على الواحد جائز بخلاف التخصيص ومنها ان التقييد في المتصل يكون من باب الحقيقة اتفاقا بخلاف التخصيص ومنها فهم اتحاد التكليف في المثبتين من الاطلاق والتقييد بخلاف العام والخاص المثبتين وهكذا فلابد من معرفة التخصيص وبيان معناه والاحوال العارضة للتخصيص من جوازه الى الواحد ام لا ومن الحقيقة او المجازية والحجية والعدم ولزوم الفحص او العدم وهكذا ويتم ذلك برسم مقدمة واصول اما المقدمة ففي بيان معناه وهو في اللغة قصر الشيء وحبس الشيء وحصر الشيء على الشيء وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين عرفه بعض بانه قصر العام على بعض ما يتناوله والحق انه اخراج لبعض ما يتناوله وهو يوجب قصره على بعض ما يتناوله والدليل عليه التبادر فان المتبادر من التخصيص كقوله اكرم العلماء الا زيدا هو اخراج زيد من العموم وهو يوجب قصره على غير زيد وكيف كان الحق في تعريفه بانه في الاصطلاح هو اخراج بعض ما دل عليه اللفظ بحول الاحاطة مط وضعا كان او بالقرينة للتبادر وصحة سلبه عن غيره من الاخراج عن شمول الاطلاق ولو في العموم ما شمله من جهة اطلاقه كقوله اكرم العلماء الا في الحمام فانه بالنسبة الى الامكنة والازمنة وهكذا مطلق يكون اخراجه تقييدا وعن شمول السراية كقوله احل الله البيع وحرم الربوا وعن شمول الاجمالي كقوله اشتري العين الا الذهب وعن شمول المورد كقوله هذا المورد شامل للكليات الا الصوم وعن شمول الشيوعي كقوله رايت الرجل الا الحبشي وعن شمول الاجزائي كقوله اشتريت العبد الا نصفه او الدار الا ثلثها لعدم دلالته على احاطة جميع اجزائه وكفاية شمول التركيب لاجزائه للاستثناء كما هو الظ ولعدم صحة سلب التخصيص عما دل على الاحاطة ولو بالقرينة مط كقوله الدرهم البيض والدينار الصفر لكون البيض مفيدا للعموم فيكون المراد من الدرهم الدراهم ليصح التوصيف بالعموم احاديا او مجموعيا او جمعيا واما الاخراج عن عموم العقلي كالحكمي وحذف المتعلق والتشبيه المنزلة والتبادر وترك الاستفصال وامثالها لا يكون من باب التخصيص لان بعد وجود الدليل على بعض الافراد بعينه ولم يحكم العقل بالعموم لانه يحكم به فيما لم يكن دليل على تعيين بعضه فيكون تخصصا لا تخصيصا وبما عرفنا من كونه اخراج بعض ما دل عليه اللفظ بحول الاحاطة لا فرق بين كون الاسناد قبل الاخراج وكونه اسنادا الاول اسناد اكرم في قوله اكرم العلماء الا زيدا الى جميع العلماء اولا ثم اسند نفي الاكرام عن زيد بالاستثناء واخرجه من عموم العلماء المتعلق للاكرام او بعد الاخراج وجعل الاسنادين واحدا يكون معناه ح العلماء الا زيدا اكرم ففيهما قصر العموم اعني العلماء بغير زيد كذا ما ذكرنا اولى مما عرفه بعض بانه قصر ما يراد منه العموم صورة على بعض ما يتناوله لان ظاهره قصر العموم الصوري في الكل على بعض ما يتناوله وليس كك لكون غير زيد مرادا واقعا وصورة بخلاف ما قلنا لانه الاخراج عما دل على العموم ح يكون دليلا وقرينة على عدم ارادة العموم من لفظ العموم واقعا بالنسبة الى زيد ولا ضير فيه ولا فرق بين كون الاخراج بحول الاثبات كالتوصيف والاضافة وغيرهما كقوله اكرم العلماء الهاشميين او الى ان يفسقوا او بالنفي بالاستثناء وعدا وسوى وامثالهما والمخصص قد يطلق على فاعل التخصيص وقد يطلق على آلة التخصيص كالاستثناء وفي الثاني حقيقة لعدم صحة السلب وهو بمعنى الثاني وقد يكون متصلا وهو يحتاج في دلالته على الحكم الى انضمام ما سبق كالاستثناء والصفة والغاية والشرط وهكذا وقد يكون منفصلا وهو ما لا يحتاج الى الغير كقوله لا تكرم زيدا العالم بعد قوله اكرم العلماء هذا في اللفظيات وكذا العقليات كحكم العقل بان الله تعالى لم يكن خالقا لنفسه ولا يحتاج في هذا الحكم الى انضمام قوله تعالى والله خالق كل شيء والاشكال فيما كان المخصص العقل وكان محتاجا الى انضمام ما سبق كقوله اكرم هؤلاء الرجال مع الاشارة بنفي بعضها والحق انه من المنفصل للتغاير بين اللفظ والاشارة ويتم على مذهب التفصيل بين المتصل والمنفصل في الحقيقة والمجازية وكذا الحجية وعدمها تمت المقدمة **اصل** في انه هل يجوز تخصيص الاكثر في العموم او لا وتحقيق الحق فيه يتم برسم امور الاول في الاقوال الثاني في بيان النافين

من جهة الاحاطة والعموم صح

هذا البحث والاستثناء من وجهين ورفعه الثالث في تحرير محل النزاع منه الرابع في ثمرة النزاع الخامس في الاصل وبيان الحق اما الاول فنسب
الى الاكثر اشتراط بقاء جمع يقرب الى مدلول العام وهو الظ في الزايد على النصف وذهب بعض الى جوازه الى الواحد كالتقييد وبعض الى جوازه
الى الاثنين وبعض الى جوازه الى الثلثة قال بعض الظ ان الاختلاف متفرع على القول بالعموم بان من قال بكونه ظاهرا قال بجوازه الى الواحد ومن
قال بكونه جميعا مع قوله بكون اقل الجمع الاثنين قال بجوازه الى الاثنين ومع قوله بانه الثلثة قال بجوازه الى الثلثة ونسب الى بعض بانه في المتصل
بالاستثناء وبدل البعض يجوز الى الواحد وبغيرهما يجوز الى الاثنين وفي المنفصل ان كان العام غير محصور فمذهب الاكثر وان كان محصورا فيجوز
الى الواحد واما الثاني اعني التناقض فمن وجهين الاول نسب الى المشهور في التخصيص عدم جوازه الى الواحد وفي الاستثناء نسب الى المشهور جوازه منه
وهو تناقض لان النسبة بين التخصيص والاستثناء عموم من وجه مادة الفرق في التخصيص التخصيص بغير الاستثناء كقوله اكرم العلماء الخاشعين
ومادة الفرق في الاستثناء الاخراج عن شمول الاطلاق والسريان مادة الجمع اكرم العلماء الا زيدا في مادة الجمع تناقض وعموم مطلق ان قلنا بكون
الاستثناء قرينة لارادة العموم من المستثنى منه والتناقض ح ايضا ظاهر في مادة الجمع الثاني نسب الى المشهور عدم جواز التخصيص الى النصف وفي الاستثناء
ادعوا الاتفاق على الجواز الى النصف وفي دفع التناقض بان جمع كثيرا لو يجوزوا التخصيص الى الواحد ومن قال بعدم الجواز فيه مراد بعضهم في التخصيص غير
الاستثناء ومراد بعضهم في جواز الاستثناء الى الواحد هو غير التخصيص وبعضهم قالوا بعدم الجواز في التخصيص لكن في الاستثناء رجعوا وقالوا بجوازه منه
الى الواحد من اجتماع ما ذكرنا يحصل الشهرة في الاستثناء الى الجواز ولا تناقض كما عرفت واما رفع التناقض بحمل نسبة عدم الجواز في التخصيص الى المشهور
بالخطاء او في الاستثناء بالخطاء او رجوع الكل في الاستثناء عن قولهم بعدم الجواز في التخصيص فبعيد جدا فالحق في دفعه ما ذكرنا ويمكن ان يقال ان مراد
المشهور في الاستثناء هو الاخراج بنحو التقييد لانه جايز الى الواحد كما سيجئ لا بنحو الاستثناء التخصيص وان الاستثناء لما قال البعض بكونه اخراجا عن
العموم الصوري وبعض بكون الاخراج فيه قبل الاسناد وبعض بكون المركب موضوعا لما بقي ولا ضير على ايها اخراج الاكثر فيه فكان مرادهم في التخصيص غير الاستثنا
واما الثالث اعني تحرير محل النزاع فمن وجوه الاول ان النزاع في جواز التخصيص الى الواحد وعدمه انما هو في جوازه العرفي واللغوي من كون الاستعمال صحيحا وضعا
او مجازا للعلاقة المصححة او غلطا بناء على عدمهما وهو ظاهر ولا يكون النزاع في وضع الشارع لعدم الحقيقة الشرعية في التخصيص وليس المراد بالجواز الحكم
الشرعي اعني العقاب لعدمه والصحة والفساد لان استعمال التخصيص الى الواحد لا يوجب العقاب ولا يوجب الصحة في العبادات اعني موافقة الامر لعدم امر
فيه ولا في المعاملات لعدم عقد وايقاع حتى يقع الكلام في ترتب اثره وكذا الفساد لانه لو قال بعتك العشرة الا تسعة مع قصده يحكم بالصحة وان قلنا بكون
الاستعمال غلطا وليس المراد بالعقلي اعني الامتناع لعدم اباء العقل من التخصيص الى الواحد لان من فرضه لا يلزم محال لعدم التلازم بين قبح اللفظ من كون
الاستعمال غلطا بعدم الوضع والعلاقة المصححة ومستنكرا نعم يقع الكلام في القبح العقلي بان على فرض صحة استعماله وضعا او مجازا مع العلاقة المصححة هل
يكون قبيحا عقلا كقوله اكرم العلماء فاخرجه حتى بقي واحد زيد او غيره لانه عدول عن لفظ مختصر بان يقول اكرم زيدا الى التطويل سواء كان الاخراج
واحدا او اكثر كقوله اكرم العلماء الا عمروا الا بكرا الا خالدا الا وليدا وهكذا حتى بقي واحد لانه لا بد من فايدة وبدونها قبيح عقلا الا كون الاستعمال
غلطا الثاني في اشتراط بقاء الاكثر هل هو الاكثرية بحسب الفرد او الصنف او هما او احدهما والحق انه ان لوحظ فيه العموم الفردي وكان الاخراج
فردا من عموم الفردي كقوله اكرم العلماء الا زيدا فيعتبر فيه بقاء اكثر الافراد وان لوحظ فيه العموم الصنفي كقوله جائني جميع اصناف الرجال الا القصاب
فيعتبر فيه بقاء اكثر الاصناف وان لوحظ فيه العموم من الجهتين كقوله اكرم اهل السوق الا اللئيم فيعتبر احد الامرين بكون الباقي جمعا معتنى به كان
الخارج مضمحلا الثالث هل يشترط بقاء العلم ببقاء الاكثر فالجاهل بعلماء البلد لا يجوز له الاخراج مط حتى يعلم كون الباقي اكثر او يكفي عدم العلم بخروج
الاكثر والحق الاول لان الظ هو بقاء الاكثر بحسب نفس الامر فلا بد في الصحة من العلم به او الظن المعتبر به ولان من قال به يجعل العلاقة المشابهة الى مدلول
العام او العموم والخصوص او الكل والجزء مع كون بنائه في العلاقة على الاحاد وبين الاحاد والنوع وح لا بد له من العلم بالعدد المتيقن اعني الاكثر حتى
يثبت الزايد عليه نعم ان كان بنائه فيها على كفاية نوع العلاقة فلازم القول بالجواز حتى يعلم الاستنكار فعنده الرابع هل الاكثرية انما هو بحسب النظر
كما لو اعتقد بانه يجئ مائة رمان فقال العبد بع كل رمان يجئ الا العشرة ثم جاء خمسة عشر او المحققة والحق الاول لان صحة الاستعمال تابع لاعتقاد
المستعمل وقد اعتقد بقاء الاكثر الخامس ان النزاع انما يكون في جهة العموم والخصوص لا في مجازات اخر كما لو استعمل العام في الواحد تعظيما له كقوله قتل
كل تقي وعقد قتل اماما او عهدا كقوله تعالى ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم حيث كان المراد من الناس الاول النعيم بن مسعود عهدا حيث قال للنبي والمسلمين
ان الناس اعني ابا سفيان مع اتباعه قد جمعوا لكم فاخشوهم لا ريب في جوازه السادس لا نزاع فيما لم يلاحظ فيه جهة الاحاطة مما مر من شمول الاطلاق و
السريان او الاجمالي والشيوعي وهكذا لجواز تقييده الى الواحد عرفا واتفاقا بل النزاع فيما لوحظ فيه الاحاطة سواء كان بنحو الاثبات كقوله اكرم العلماء
المؤمنين وكان واحدا او بالنفي كالاستثناء وغيره كقوله اكرم العلماء الا غير المؤمن مع كون المؤمن قليلا او بالدفعات كقوله اكرم العلماء الا زيدا الا عمروا
الا بكرا وهكذا الى ان بقي واحد لاشتراك الادلة بل في الاستثناء سيما الاخير لكونه اقبح السابع التخصيص اعم من كون العموم زمانيا او غيره وكذا النسخ لعموم
التخصيص التقييد والتخصيص غير الزماني داخل في النزاع والنسخ التقييدي خارج عنه كقوله صل الى البيت المقدس ثم نسخه بعد زمان حضور العمل بيوم
مثلا لانه تقييد يجوز الى الواحد والاشكال في تخصيص الازماني كقوله صل ما دام عمرك ونسخه بعد يوم وعمره ستين لان اطلاق قولهم يجوز النسخ
بعد زمان حضور العمل جوازه هنا واطلاق قولهم لا يجوز التخصيص الى النصف والواحد عدم جوازه والحق جوازه لكونه داخلا في النزاع لاشتراك الادلة و
قولهم بجواز النسخ بعد زمان حضور العمل يكون المراد بالنسبة الى ما قبل زمان العمل لا من كل لفظ بل لفظ يصح اداؤه [illegible] الثامن هل النزاع في جميع الفاظ

العموم ولو كان من الاستفهاميات والمجازات والعمومات المتعقبة بالجزاء كمن ومتى وكلما وامثالها او يختص بغيرها والحق الاول لاشتراك الادلة واطلاق
العنوانات وما نسب الى العلامة من ادعاء الاجماع على جوازه الى الواحد في الاستفهاميات والمجازات غير ثابت مع ان ادعاء الاجماع في مثل هذه المسائل من الوضع
او العلاقة مع اطلاق كلام الاكثر والاستنكار العرفي غير وجيه التاسع في ان ضماير الجمع كقوله اقيموا ويجب عليكم مع كون الحاضرين ثلثة
ثم اخرج الاثنان والاثنان حتى يخرج الاكثر هل يكون داخلا في النزاع ام لا والحق الاول لاشتراك الادلة واطلاق العنوانات العاشر هل يكون
هذا النزاع على مذهب من قال بكون هذه الالفاظ حقيقة في العموم ومجازا في الخصوص ويجري مع فرض كونه حقيقة في الخصوص ايضا ومجازا في العموم
او حقيقة فيهما ايضا والحق انه جار على فرض المجازية في الخصوص ظاهر واما على فرض الحقيقة فيه كما عليه شاذ لا يعتنى به فاشكال من ان الموضوع
الخصوص فيجوز في كل خاص لكونه فرده الا ان يقال على فرض الخصوص هو الخصوص القدر المشترك بين الخصوصيات الزايد على النصف لكن يرد عليه ان
على هذا الفرض النصف وجمع يقرب من مدلوله الزايد على النصف مجازه واللازم القول بجواز النصف القدر القريب الى النصف للعلاقة المصححة
بينه وبين الموضوع له الحادي عشر هل يكون النزاع على مذهب من قال بكون العام في الباقي مجازا او يجري ولو على فرض الحقيقة فيه والحق انه جار
على الاول واضح واما فرض الحقيقة فلا يتصور المنع لا باشتهار المجاز بنفس التركيب بذكر العام مع اخراج اكثره او قال بالحقيقة ما لم يخرج الاكثر منه واما
الرابع اعني الثمرة ففي موضعين الاول في جهة الصدور بان كان دليل لفظي لم يكن العموم مرادا بالدليل وكان المتصرف منحصرا بتخصيص الاكثر وح ان
كان الدليل اللفظي ما كان صدوره قطعيا كالكتاب المتواتر اللفظي ما كان صدوره قطعيا كالكتاب والمتواتر اللفظي او المحفوف بالقرينة الصدورية فيكون دليلا
على جواز تخصيص الاكثر وان كان المانع منعه اجتهاديا للقطع بالصدور مع القطع بخلوه عن استعمال الغلط والفاسد لانه من الله او المعصوم ع وان كان
المانع منعه اجتهاديا للقطع بالصدور مع القطع بخلوه عن استعمال الغلط والفاسد لانه من الله او المعصوم الحجة وان كان صدوره ظنيا كالخبر الواحد المعتبر
في الحكم الفرعي فان كان منقولا باللفظ مع كون منع المانع فقاهتيا فيجب اتباع مضمونه لفرض حجيته وخلوه عن المعارض ويكون دليلا على جوازه
ان قلنا بحجية الخبر الواحد في الموضوع المستنبط والا فلا فان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الظن الناشي من خبر الواحد والدليل الذي
يقتضي عدم جواز تخصيص الاكثر فان كان الاول اقوى فيجب اتباع مضمونه ويكون دليلا ان قلنا بحجيته في الموضوع المستنبط وان كان الثاني
اقوى فيلزم كون الخبر موهوما فلا يجب اتباع مضمونه لانه في صورة افادة الظن والمفروض انتفاء الظن منه لاستلزامه صدور الغلط من المعصوم ع
ولا يكون حجة الاثبات جواز تخصيص الاكثر لفرض كونه موهوما وكذا في صورة التساوي لانتفاء الظن بصدور الخبر من المعصوم ع للشك فيه واما
ان كان الخبر منقولا بالمعنى فان كان هذا اللحن مضرا فلا يجوز العمل بمضمونه والا فيجوز وهل يكون دليلا على الجواز ام لا والحق ان الناقل ان كان من اهل
اللسان فيكون دليلا على الجواز ان كان المنع فقاهتيا وان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الدليل الاجتهادي وقول اهل اللسان فان
كان الثاني اقوى يجب العمل بمضمونه ويكون دليلا على الجواز وان كان الاول اقوى فلا يكون دليلا لكن يجب العمل بمضمونه لان هذا الغلط انما كان
من الناقل فيكون الظن بالصدور باقيا على حاله مع فرض عدم كون هذا اللحن مضرا وكذا في صورة التساوي يجب العمل بمضمونه لكنه لم يكن دليلا على
الجواز وان لم يكن الناقل من اهل اللسان فلا يكون دليلا على الجواز لعدم حجية قول غير اهل اللسان نعم اما المضمون فيجب العمل به لكون هذا الغلط من الناقل
مع عدم كون هذا اللحن مضرا هذا واما ان كان النقل مشكوكا من انه باللفظ او المعنى فان كان الناقل من اهل اللسان مع كون المنع فقاهتيا يكون دليلا
على الجواز لانه اما ان يكون من المعصوم ع او من اهل اللسان وقولهما حجة ويجب العمل بمضمونه ايضا لفرض عدم كون هذا اللحن مضرا والافادة الظن مع خلوه عن المعارض
وان كان المنع اجتهاديا فيحصل التعارض بين الخبر والدليل على المنع فان كان الاقوى الاول فيكون دليلا على الجواز ويجب العمل بمضمونه لفرض عدم المضرية
وان كان الثاني اقوى فيكون الخبر موهوما فلا يكون دليلا على الجواز ويجب العمل بمضمونه للظن بكونه غلطا فلا يكون هذا الاستعمال من المعصوم ع فيصير
الظن بكونه منقولا بالمعنى وكون هذا الغلط من الناقل مع عدم مضريته فكان مضمونه حجة وكذا في صورة التساوي واما ان لم يكن الناقل من اهل اللسان
فلا يكون دليلا على الجواز واما العمل بالمضمون فيجب ان قلنا بعدم المضرية واما الموضع الثاني ففي جهة الدلالة بان كان دليل لفظي عام لم يكن العموم مرادا
وجاز فيه تصرفان فصاعدا منها تخصيص الاكثر فعلى فرض عدم جوازه يتعين غيره وعلى فرض الجواز فلا بد من الترجيح في الحمل على احد التصرفين وعلى
فرض التساوي وعدم الترجيح يحمل ويرجع الى الاصل وامثلته كثيرة منها قوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا وجه الاستدلال كون مادة النهي وصيغته هنا عام مع
تسليم عدم ثبوت كون صدق النهي في المكروهات مجازا مادة كان او صيغة لكونه اول الكلام ويريد اثباته بالاية مع كون الموصول حقيقة في العموم والامر
حقيقة في الوجوب والانتهاء حقيقة في الوجوب الانتهاء حقيقة في الترك ويكون ح معناه كلما صدر مني مادة نهي او صيغته يجب عليكم تركه خرج معلوم
الكراهة يبقى معلوم الحرمة والمجرد عن القرينة تحت العموم فيجب تركه فيكون دليلا على افادة النهي المجرد الحرمة وهو المطلوب واما الثمرة فلان
حمل الموصول على الحقيقة اعني العموم يلزم وجوب ترك المكروهات وهو خلاف الاجماع فلا بد من التصرف وهو امور الاول اخراج المكروهات وهو تخصيص
للاكثر لكونها بالنسبة الى المحرمات اكثر الثاني حمل الامر على الاستحباب مجازا مع اخراج المحرمات المعلومة الثالث حمل الامر على القدر المشترك من طلب الترك
اعم من بلوغه حد الوجوب كما في المحرمات اولا كما في المكروهات الرابع حمل الانتهاء على المطاوعة والقبول بمعنى وجوب قبوله بنحو ما صدر حرمته فحرمة وكراهته
فكراهته ان نقل بكونه حقيقة فيه لكونه من باب الانفعال ويكون بمعنى المطاوعة وعلى الاول يصح الاستدلال وعلى غيره لا يجوز كما هو واضح وح ان قلنا
بعدم جواز تخصيص الاكثر يتعين غيره ولا يصح الاستدلال على كون النهي للحرمة والا فيحمل على تخصيص الاكثر لكونه اولى من غيره ويصح الاستدلال اما الاولوية
بالنسبة الى الثاني فلكونه تخصيصا ومجازا واما بالنسبة الى الثالث فلبعد حمل الامر على القدر الجامع واما بالنسبة الى الرابع فلكون الظاهر من الانتهاء

هنا الترك ومنها قوله تعالى اوفوا بالعقود بناء على كون العقد فى اللغة والعرف حقيقة فى العهد وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وح يكون معنا
يجب عليكم الوفاء بكل عهد وهو خلاف الاجماع فلا بد من التصرف وهو من وجوه الاول اخراج العهود الغير اللازمة كالعهود الغير المعنون فى ابواب
الفقه كما يقولون لو ولدت ذكرا نذرت للفقراء درهما بدون اجراء الصيغة المعنونة المجوزة فيها كالوكالة والامانة والوديعة وامثالها واللازمة
المنفية عنها شرطها او شروطها الثانى حمل الامر على الاستحباب او القدر الجامع الثالث الحمل على العهد اعنى العهود الصادرة المعلومة والاول تخصيص
للاكثر لاكثرية قطعا سيما غير المعنونة كالعهود بين المسلمين ويصح الاستدلال وعلى الاخيرين لا يصح وح ان قلنا بعدم جواز تخصيص الاكثر فيتعين
احد الاخيرين ولا يصح الاستدلال على وجوب الوفاء فى المشتبهات وان قلنا بالجواز فيتعين الاولوية على العهد لعدم دليل على العهد وكذا على حمل الامر
على الاستحباب لبعده مع لزوم تخصيص العهود اللازمة وكذا الحمل على طلب المطلق لبعده غاية البعد لا يقال اشتراط بقاء الاكثر هو لاكثرية النظرية لانا اولويته
نقول هذا فاسد من وجوه الاول انه يصح فيما كان المتكلم جاهلا بالحقيقات وهو بالنسبة الى الله تعالى بين الفساد الثانى انه فيما كان الخارج محدودا
دون الباقى كقوله اشتر كل رمان يجيئك غدا الا العشرة وهنا بالعكس لان العهود الخارجة كثيرة غير محدودة لا يجب الوفاء بها والباقى اللازم وفائه محدد
فى الشرع ومعنون كالبيع والاجارة والنكاح وامثالها الثالث كيف يتصور كون الباقى اكثر بحسب نظر الشارع مع انا نعلم كون غير اللازم اكثر
بمراتب واما الخامس اعنى الاصل فالاصل عدم الجواز لكون اللغات فى الحقائق والمجازات موقوفة على ثبوت الوضع او العلاقة المصححة ولا كلام فيه انما الكلام
فى ان هذا الاصل منقلب فى المجازات بالاصل الثانوى كما على مذهب من قال بكفاية نوع العلاقة الا ما ثبت عدم الجواز كما على مذهب الاحاد والوسط بين المذهبين
توضيحه يقتضى تحقيق الكلام فى العلاقة المصححة للاستعمال المجازى فقد حققنا فى اوايل الكتاب اجمالا ان المجاز ليس كالحقيقة فى لزوم الاقتصار على ما وصل
فيه من الوضع شخصا ونوعا من دون جواز التعدى الى ما لم يصل شخصا كان او نوعا فلا يتعدى فى المشتق الذى وصل وضعه نوعا للذات المتصف
بالمبدأ حال الاتصاف الى الذات التى اتصف فى الماضى وهكذا بل فى المجاز يتعدى من استعمال الموضوع فيما يناسب الموضوع له فالاسد الموضوع للحيوان
المفترس يستعمل فيما يناسبه كزيد الشجاع وان لم يستعمل اهل اللغة فيه لعدم احتياجهم اليه والدليل اتفاق جميع اللغات من الاتراك والاعراب والفرس
على استعمال اللفظ فى المناسب للموضوع له ما لم يكن مستنكرا عرفا من دون بنائهم على التفحص من ان هذه المناسبة وصل من اهل اللغة واللسان
ام لا والسيرة القطعية من الادم الى الخاتم فى جميع اللغات قائمة على ذلك بل ضرورى ومنكره يعد من اصحاب الجنون بل بناء المتشرعة والشارع على
ذلك بناء على وضع التعيينى كاستعمال الالفاظ فى المستحدثات من دون ملاحظة وصول الاحاد من العرب بل لم يستعمل العرب واللغات السابقة
لان الاركان المخصوصة اخترعها الشارع بعد اللغات كيف يتصوره من لم يعرفه اصلا وهذا يكشف عن الرخصة منهم فى استعمال اللفظ فيما
يناسبه لكن لم نقل بكفاية نوع العلاقة المحدودة فى كتب البيان حتى يلزم جواز استعمال الاسد فى العصفور الشجاع للاصل التوقيفى بل
نتبع ما يكشف عن وصول الرخصة اما من وصول الاحاد او الاستقراء كالكل والجزء الذى ينتفى بانتفائه الكل لاستعمال العرف فى اغلب افراد
هذا الصنف فنلحق به بجواز استعماله فى بعض افراده مما لم يصل ما لم يكن مستنكرا عرفا للظن بوصول هذا الصنف ولكن لم نلحق به صنف آخر
الا ان لا يكون مستنكرا عرفا وكذا المشابهة وصل استعمال الاسد فى اغلب افراد الرجل فنلحق بعض افراده مما لم يصل ما لم يكن مستنكرا للظن بالرخصة
فى نوع الرجل ولم نلحق به عصفور الشجاع الا ان لا يكون مستنكرا عرفا لكونه كاشفا عن الرخصة وجوازه او عدم المنافرة عرفا وان لم يكن المناسبة
والعلاقة بينهما من العلايق المحدودة لان عدم المنافرة فى العرف العرفية دليل اجتهادى على الرخصة والجواز كما ان المنافرة دليل على عدم الرخصة وقول اهل
البيان فى تعداد العلايق ان لم يكن فى مقام الحصر سلمنا لكنه من اجتهاداتهم وتتبعهم بقدر فهمهم والرجوع اليهم تقليد محرم لامكان الاجتهاد بالرجوع الى
العرف فيجب طرحه والرجوع الى الاجتهاد فى العرف قال البعض نعم فيما لا يمكننا الرجوع الى عرف العرب او كونه موجبا للعسر كالفاعل مرفوع والمفعول
منصوب والمضاف اليه مجرور يكون قولهم حجة يجب اخذه وفيه انه لا يجب الرجوع الى عرف العرب لان عرفنا يكشف عن كون لسان العرب ذلك ووصل الى عرفنا
فصار بينهم غير مستنكر فمعنى الفاعل مرفوع وهكذا نرجع الى عرفنا ونرى انه على رفع الفاعل ونصب المفعول من دون المنافرة فنعلم كون لسانهم عليه
ذلك للقطع بالاتحاد بين العرفين وعدم النقل فيما ذكرنا اذا عرفت ذلك فنقول العلاقة التى هو هنا او بعض العلاقة الكل والجزء والمشابهة والعموم
العموم والخصوص وعلاقة الكل والجزء لكون دلالة اكرم العلماء الا زيدا على ارادة الباقى كعمرو وخالد فى حال الانضمام دلالته على ارادة الخارج اعنى زيد
فالموضوع له هو المركب اعنى ارادة عمرو وخالد مع الانضمام بدلالته على ارادة زيد وبعد خروج يبقى ارادة عمرو وخالد بانتفاء الانضمام ارادة زيد وهو
جزء للموضوع له فاستعمال الكل فى الجزء لكنه جزء لا ينتفى بانتفائه الكل والاول هنا فاسد لانه لم يكن كلى وفرد فى العموم الاصولى اعنى الاحاطة
نعم هو متصور فى العموم المنطقى اعنى الكلى والثلاثة الاخر موجودة فيما كان الباقى اكثر من النصف لكن الصحيح هو المشابهة او العموم والخصوص لا الكل
والجزء لانه مصحح فيما كان الكل تركيبا حقيقيا ينتفى بانتفاء جزئه ولم يكن الاجزاء مستقلا فى الارادة والتركيب هنا اعتبارى لا ينتفى بانتفائه مع
كون الاجزاء فيه اعنى ارادة زيد وعمرو وخالد مستقلا اعنى كونه كل فرد مرادا لا بشرط شئ وكون هذه العلاقة مصححة ممنوعة لعدم الدليل بما ذكرنا
من وصول الاحاد والاستقراء وعدم المنافرة واما فيما كان الباقى اقل من النصف سيما فيما كان واحدا او اثنين او ثلث فجوازه فى العموم الحقيقى غير مسلم
لانتفاء المشابهة وكذا الكل والجزء والعام بمعنى العموم والخصوص والاصل وان كان مقتضيا لعدم جوازه لكن الدليل موجود وجوه الاول تحقيقه فى العرف
فيما وجد الداعى من عدول من كلام مختص الى التفويض كما لو قال لى عليك مائة دينار فيقول من باب التمليح والاستهزاء لك على مائة دينار الا تسعة وتسعين
وكما يقول فلان يسمع كلام الناس والحال انه واحد واثنين لا دونه عدم المنافرة وعدم القبح عقلا ولفظا وكما فى استعماله فى العهد فى قوله تعالى الذين قال

١

لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم والمراد بالناس الاول هو نعيم بن مسعود كما في قول القايل اعط جميع هذا الزمان الى هذا الطفل ثم اشار بواحد
منها او عدم ارادة غيره لئلا يبكي الطفل والاستنكار فيما خلا عن الداعي انما هو عقلي لكون عدوله من المختصر الى المطول بدون الداعي لغوا ولا يكون الا استنكار
لفظيا والا لكان فيما كان الداعي موجودا ايض مستنكرا لان الفايدة المجوزة عقلا لا يوجب كون الاستعمال صحيحا غير غلط ولذا يقولون انه مجنون
ولا يقولون انه غلط الا يرى لو كان كلب لجاز تخصيص المستوعب هو خلاف اتفاق اهل اللسان ولو فيما وجد الداعي لانا نقول بمنع الملازمة اولا
لوجود الاستهجان فيه مط وثانيا بمنع كونه خلاف الاتفاق واما في الاستثناء فلانه للاخراج لا له مع البقاء والثاني فانه لو لم يجز في صورة العلم بخروج
الاكثر لما جاز الاستعمال في صورة الشك لما ذكرنا في تحرير محل النزاع والثاني باطل لوقوعه في العرف كقولك اخذت كلما في الصندوق الا الذهب مع
عدم علمه بكون الذهب اغلا هذا في غير بلك لبعض واما فيه فجايز بلا ريب كقولك اكرم العلماء احدهم او غايبهم وهو واحد ولكن لا ثمرة له في اخبارنا اما الاول
فلعدم خبر يحصل التصريح فيه بتخصيص الاكثر واما الثاني فلان جوازه كان فيما كان الداعي من التمليح وغيره مما ذكرنا موجودا وهو في اخبارنا غير متصور واما
في غيرها ما لم يظهر الداعي فلا يجوز الحمل عليه وهو ابعد من المجاز والاضمار ففي صورة التعارض المجاز والاضمار مقدم كما ان التقييد مقدم عليه ولو لم
يكن تخصيص اكثر واستدل بعض بان العلاقة هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود وليس بعض الخصوص بالنسبة الى بعض كالواحد اولى واجاب بعض
بانا لا اولوية مع الاكثر واجاب بعض عن هذا الجواب بان الاقل متيقن والكل فاسد اما الاستدلال فلان مجرد مناسبة العموم مع الخصوص غير كاف بل لا بد
من اثبات كونه مصححا لما قلنا من كون الاصل عدم الجواز وعدم انقلاب الاصل الا بالتوقيفي واما الجواب فلان الاولوية يثمر لتعيين الارادة ولا تتعين الجواز
ارادة الواحد حصا عدا واما الجواب عن الجواب فلان تيقن الارادة انما يثمر في صورة الشك واجمال الدليل لا لتعيين دلالة اللفظ اجتهادا والكلام في
الثاني لا في الاول على انه يثمر فيما لم يكن بقاء الاكثر اقربا عرفا وهو اقرب لكثرته وندرة بقاء الواحد والمانع من جواز التخصيص الى الواحد ان كان يتمسك
باصالة عدم الجواز ففيه انه متبع ما لم يتحقق الدليل والدليل موجود وهو عدم المنافرة وان كان متمسكا بالمنافرة ففيه انه عقلي لا لفظي كما مر وان
كان متمسكا باقتضاء العلاقة بالمشابهة وهي غير موجودة في التخصيص الى الواحد او الاثنين وهكذا ففيه الجواب عنه بان البناء على عدم المنافرة وان
كانت العلاقة من غير المذكور في كتب البيان اولم نعلم العلاقة اصلا تذنيب في الاستثناء وهو اما ان يكون بنحو الاستيعاب كقوله على عشرة الا العشرة
واما ان يكون بغير الاستيعاب اما الاول فالحق الجواز مع وجود الداعي كما ذكرنا في التخصيص في مقام التمليح والسخرية كقوله له على عشرة الا العشرة لا ريب في
جوازه وعدم المنافرة وهو يكشف عن كون القبح فيما كان خاليا عن الداعي عقليا لا لفظيا وهل يكون بطريق الحقيقة او المجاز يرجع الى ان الاستثناء
موضوع للاخراج مع ابقاء شيء في المستثنى منه او موضوع للاخراج المطلق عند رفع المستثنى منه سواء كان رفعا للكل او بعضه قال بعض بالاول للتبادر
ويلزم المجازية لكنه معارض بعدم المنافرة مع وجود الداعي وبتصريح اللغويين بانه للاخراج ويلزم الحقيقة ولا يجوز هذا الاستعمال مع عدم الداعي
لقبح العقلي من حيث لزوم اللغوية لكن لا يكون غلطا وجعل الثمرة قبول الاقرار بالمستثنى منه لا الاستثناء مستدلا بان قبول الاستثناء مستلزم للغوية
وهو قبيح من العاقل والتالي باطل وكذا المقدم عن قبول الاستثناء مدفوع بانه يحتمل ان يكون من باب التمليح ويحتمل ان يكون من باب الاشتباه والنسيان
ويحتمل ان يكون من باب الاعتراف ثم البداء والتمام لا دلالة له على الخاص بحصول الشك في اصل الاقرار ما لم يتم الكلام فالحق ان الاستيعاب كغير الاستيعاب
ان كان منفصلا بان صدر منه بعد ذكر العموم بفصل زمان يقبل الاقرار ولا يقبل الاستثناء وان كان متصلا فقد يكون في مقام التمليح وقد يكون
اقرار المتكلم اشتباها فاقر ثم تذكر فانكر بالاستثناء وقد يكون معترفا ثم حصل له البداء فانكر بالاستثناء والاقرار في التمليح والاشتباه غير مسموع كما
ان الانكار في الاخير غير مسموع لعدم تمامية الكلام قبل الاستثناء ولكونه اعم كما مر مع الشك في الاقرار واما الثاني اعني غير المستوعب فهل يجوز الى الواحد
ام لا والحق الاول الا فيما كان المستثنى منه مقيدا لعلم وكان تقييدا فظاهر الاتفاق على جوازه لعدم المنافرة ولكون المستثنى منه واحد وهو الكلي ولا ضير في ارادة
فرده او خالد وهكذا ومنه يظهر ان كلام المشهور في جواز الاستثناء الى الواحد هو الاستثناء التقييدي لا الاعم فلا يتناقض مع قول المشهور في التخصيص بعدم
جوازه الى الواحد ومنه يظهر ايض كون الكلام في هذا المركب اعني في الاستثناء بعد العموم والاخراج عن العموم لا في نفس الاستثناء والا كان النزاع في
جوازه الى الواحد جاريا في الاستثناء مط ولو كان اخراجا عن المطلق وليس كذلك اجماعا واما فيما كان المستثنى منه عاما وكان تخصيصا فقد عرفت الحق في التخصيص
من جوازه الى الواحد مع وجود الداعي وقبحا عقلا لا بدونه ولا يحمل اللفظ عليه حتى يظهر الداعي كالتمليح وغيره ويدل على جوازه الى النصف ولو مع عدم ظهور
الداعي الايتان الاية الحاكية عن قول ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين والاية الحاكية ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين لان المستثنى في الاول هو المستثنى منه في الثاني وبالعكس ويلزم كون احد الايتين تخصيصا للاكثر او النصف وكقوله تعالى
وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين لان نفي الايمان عن الاكثر يستلزم كون الغاوين اكثر وجعل الاضافة للتشريف اعني عبادي الكاملين وكون استثناء
الغاوين منقطعا وعدم كونه تخصيصا للاكثر مدفوع بان الاستثناء المنقطع خلاف الظاهر لان الاستثناء لاخراج وهو موقوف على دخوله في المستثنى
منه وفي المنقطع غير داخل ولا بد من القرينة والمفروض عدمها ولا يقع في كلام الفصحاء وكذا القول بان الغاوين وان كانوا اكثر الا انهم لتحقيرهم كانوا
كالاقل مدفوع بانه ايض خلاف الظ لان الظ ارادة الغاوين من حيث هي والاستدلال بجواز تخصيص الاكثر في الاستثناء بحديث القدسي كلكم جايع
الا من اطعمته والمانع من جوازه الى الواحد اما ان يتمسك بالاصل او بالاستهجان عرفا وكلاهما فاسد اما الاول فلوجود الدليل واما الثاني فلكونه عقليا
لا لفظيا كما مر في التخصيص اصل في ان العام المخصص هل يكون حقيقة في الباقي ولا توضيحه يتم برسم امور الاول في بيان الدال في الحقايق والمجازات
اما الحقايق فهو اللفظ والقرينة كانت من الموانع كما حققنا في المعالم في اوايل الكتاب وكذا في بيان الثمرة وبطلانها وكذا في بيان الدال في المشترك
اللفظية

لكون المطعمين اكثر فاسد لان الظ انكم جايع كلكم تشبعون الا من اطعمته صح

اللفظية والمعنوية واما المجازات فيحتمل ان يكون الدال هو اللفظ او القرينة او الاول بشرط القرينة او العكس او هما معًا والحق فيه ان المجاز يحتاج
الى ثلثة قرائن احدها صارفة عن ظاهر اللفظ عن ارادة الحقيقة والثانى ارادة سنخ المجاز والثالث ارادة شخص المجاز والمراد بالدال هو الكاشف وقد يكون
المراد به هو محل الارادة وعلى الاول يكون الكاشف عن صرف ارادة الحقيقة هو القرينة مطلقا والكاشف عن ارادة سنخ المجاز يكون هو العقل لئلا
يلزم اللغوية كما يدل عليه القرينة غالبا والكاشف عن ارادة شخص المجاز قد يكون هو الكلام المشتمل على القرينة كما فى رايت اسدا يرمى فان الكاشف عن
ارادة الرجل الشجاع من الاسد هو يرمى بعد ذكر الاسد لا يرمى من حيث هى لا لكان دالا عليه وان لم يذكر بعد الاسد كقوله رايت من يرمى فى النبال
نكذا المقدم ومحل الارادة هو الاسد لانه لفظ استعمل فى غير ما وضع له وقد يكون الكاشف عن شخص المجاز هو اللفظ مع القرينة وهى كثيرة منها
المنطوق بدون ارادة المفهوم فانه مجاز والقرينة يكشف عن عدم ارادة المفهوم فصرف بها الحقيقة واللفظ يكشف عن ارادة المنطوق ويكون المركب مجازا
مستفادا من اللفظ والقرينة ومحل الارادة هو اللفظ ومنها العموم لا ان العام كقوله اكرم العلماء الا زيدا هو الدال على ارادة زيد انما هو مع لحاظ انضمام
ارادة عمرو بارادة زيد وهكذا فاذا وجد القرينة على ارادة زيد يصرف ارادة لانضمام الباقى الى الخارج ويكون المراد هو الباقى مع عدم ارادة الخارج
والكاشف عن ارادة الباقى هو اللفظ والكاشف عن عدم ارادة انضمامه الى زيد هو القرينة من الاستثناء وغيره والمركب من الباقى مع ارادة عدم انضمام
الى الخارج اعنى زيد هو المعنى المجازى لارتفاع الانضمام وهو غير الموضوع له وهو واضح نعم يمكن القول بالحقيقة على وجه بان يقال اللفظ حقيقة فى الارادة
الصورية طابقت لداعيه او لم تطابق ام لا كالامر التوطينى من باب الاشتراك المعنوى والعام فى اكرم العلماء الا زيدا ظاهر فى ارادة جميعهم صورة مطابقة
لداعيه لما لم يكن مطابقة فبين عدم مطابقته لداعيه فى المخرج اعنى زيد بعد ذكر المخصص فهو حقيقة وفيه انه ان سلم لكن عدم المطابقة للداعى فرد له
لا ينصرف اليه اللفظ فيحتاج الى القرينة كالمجاز بلا تفاوت فتدبر وكذا المطلقات المقيدات بالمنفصل كقوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق
رقبة لانه يكشف عن كون المراد بالرقبة المطلقة هو الرقبة المؤمنة وهو غير الموضوع له والكاشف عنها هى القرينة اعنى اعتق رقبة مؤمنة ومحل الارادة
هو المطلق ومنها الاوامر والنواهى لان الامر حقيقة فى الوجوب فى حال انضمامه الدلالة على النفسى المطلق فاذا صرف الوجوب بالقرينة يبقى الاحتياج بدون
ارادة الوجوب هو معنى مجازيا يكشف عن النفسى المطلق بنفس اللفظ والكاشف عن عدم ارادة الوجوب هى القرينة وهو غير الموضوع له والحاصل ان
ما دل على ارادة اشياء متعددة بطريق اللازم والملزوم او المساواة اذا صرف ارادة بعضها الا انما كالمفاهيم وغير لازم كالعمومات والمطلقات والاوامر
والنواهى يبقى الباقى بحاق اللفظ ولا يحتاج ابقاء الباقى الى دليل اخر بل اخراجه يحتاج الى الدليل كما عرفت ومثله المركب الخارجى فاذا صرف ارادة بعض اجزائه
بالكاشف عن عدم ارادة بعض اجزائه سيما بالاستثناء كقوله بع الدار الا فلانا موضعه يبقى باقى اجزائه بحاق اللفظ والكاشف عن ارادة الباقى
بعدم انضمامه بالخارج هو اللفظ مع القرينة كالاستثناء نعم ان صرف القرينة ارادة المركب من دون دلالته على اخراج بعض اجزائه يجمل بين التصرفات واما
المركبات العقلية كاكرم انسانا الا ناطقا فيصرف ارادة الفصل وينتفى ارادته وينتفى ارادة الجنس فى ضمنه لانتفائه بانتفاء الفصل الموجود معه ولا
يبقى بحاق اللفظ ارادة الجنس من حيث هو لعدم دلالته عليها اصلا ويحتاج فى تعيين المراد منه الى الدليل تم الكلام فى المرام وثبت به كون العام
المخصص مجازا فى الباقى مطلقا ولو كان المخصص متصلا كقوله اكرم العلماء الخاشعين لانتفاء انضمام الخاشعين مع غير المستفاد من العلماء وهو معنى
مجازى له كما عرفت الثانى فى بيان اقسام العام المخصص هو قد يكون متصلا وهو على اقسام لانه اما ان يكون بالاستثناء او يكون بالصفة او الشرط
او الغاية او بدل البعض مشتملا على الضمير الراجع الى العام كقوله اكرم العلماء بعضهم او لا كاكرم العلماء الرجال النساء وقد يكون منفصلا وهو ما لا يحتاج
فى افادة الحكم الى انضمام السابق لفظيا كان كقوله لا تكرم زيدا العالم بعد قوله اكرم العلماء او عقليا الثانى فى بيان التناقض فى الاستثناء والجواب عنه
اما الاول فلان قوله اشتريت العبد الا نصفه او اشتريت العشرة الا ثلثة او اكرم العلماء الا زيدا او اشرب الماء الا ماء الملح ظاهر فى الاسناد الاول اسناده
الى مجموع العبد والثانى نفى الشراء عن النصف هو تناقض وكذا الباقى واما الثانى اعنى الجواب فاختلفوا فيه على اقوال اربعة نسب الى القاضى ابو بكر ان هذا
التركيب موضوع لافادة ما بقى بعد الاخراج وهو نصف العبد والسبعة فى الثانى والعلماء غير زيد فى الثالث والماء الغير الملح فى الرابع ونسب الى العلامة فی الاول مع
كون الاسناد بعد الاخراج اعنى العلماء غير زيد اكرمهم ونسب الى المشهور ان العبد استعمل فى الباقى مجازا اعنى نصف العبد فى الاول والسبعة فى الثانى
وهكذا وكان الاستثناء قرينة لارادة هذا المجاز واختار بعض المتاخرين ارادة جميع المستثنى منه بالارادة الصورية غير مطابقة لداعيه لان الداعى
الواقعى هو النصف والسبعة فى الاول وهكذا وبين عدم الانطباق مع الداعى فى المخرج كالثلثة فى المثال باستثنائه والاول فاسد لاصالة عدم النقل
شخصا كان او نوعا مع استلزام الاول اوضاعا غير متناهية لاختلاف الامثلة بما لا يحصى الا عند العالم بالعواقب ولوجدنا افادة المفردات من العشرة
والاستثناء والثلثة معناه السابق للامارات وللاجماع على بطلانه بل الضرورة والثانى اعنى قول العلامة ايضا باطل لفهم العرف من حق ثلثة الاول
ان المتبادر من التركيب كون الاسناد قبل الاخراج وكون الاخراج عن الحكم لا الموضوع فقط الثانى ان المتبادر منه الاسنادين اثبات الحكم للعموم ونفيه
عن المخرج لا اسنادا واحدا كما يلزم من قوله الثالث لا يصح الا بجعله بمعنى الصفة كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لان المعنى حينئذ العشرة المنقصة
الثلثة اكرمهم وهو ايضا خلاف الظاهر والثالث اعنى مذهب المشهور ايضا فاسد من وجوه الاول مخالفته لفهم العرف فى العشرة لان المتبادر من العشرة مثلا
ارادة جميعهم صورة لا السبعة الثانى الاصل لان الاصل الحقيقة وهو ارادة العشرة صورة طابق الداعى ام لا كالامر التوطينى لان المتبادر من
الذبح هو معناه الحقيقى صورة لا مقدماته الذبح من التهيؤ ولما مر الثالث لزوم الاستخدام او الدلالة على غير المقصود والتسلسل حتى ينتهى الى الجزء الذى
لا يتجزى لان على تقدير كون المراد من العبد النصف فاستثناء النصف اما ان يكون عن ظاهر العبد اعنى تمامه فهو استخدام او عن المراد منه اعنى نصفه

العبد وح يكون معناه اشتريت نصف العبد الا نصفه ويكون الباقي ح ربعه وهو خلاف المقصود وتناقض ايضا لابد من دفعه بجعل المراد من النصف
نصفه اعني الربع الاستثناء ح اما ان يكون عن ظاهر النصف او عن المراد منه اعني الربع والاول استخدام والثاني خلاف المقصود وتناقض لا بد من دفعه بجعل
المراد وافقا من المستثنى منه نصف الربع وح استثناء النصف عنه اما ان يكون عن ظاهره اعني تمام الربع او يكون عن المراد اعني نصف الربع والاول
استخدام والثاني تناقض لابد من دفعه وهكذا وهو تسلسل يوجب الانتهاء الى الجزء الذي لا يتجزى وهو فاسد بقي الاخير وهو الحق توضيحه ان اشتريت
العبد الا نصفه لما كان العبد ظاهرا في ارادة جميع العبد واقعا عرفا مع انه ليس مرادا واقعا صرفه بالاستثناء بان هذا الظاهر ليس مرادا واقعا بل
المراد الواقعي هو النصف مع عدم انضمام نصف المخرج فعدم البناء [illegible] يستفاد من الاستثناء والباقي بعد الاخراج يستند الى حاق اللفظ وليس تناقضا (انضمام المخرج الى الصحيح)
لان اللفظ لا يحمل على حقيقته ومجازه حتى يتم الكلام بالاستثناء او غيره وبعد ذكر الاستثناء يكشف عن عدم ارادة الظاهر بقيد المخرج فيحمل على ما دل
عليه اللفظ والقرينة كما ذكرنا سواء سميت كون العبد ظاهرا في ارادة الجميع وضعه او ظاهرا في ارادة العموم الصوري الظاهر في المطابقة للداعي وفيه
بالاستثناء بانه ليس مطابقا للداعي في المخرج وهو اظهر لاصالة الحقيقة وعدم فهم العرف استعمال العبد اولا في النصف ولما مر من بطلان مذهب المش
ولا ثمرة فيه وان قلنا بالحقيقة على الاخير لانه استعمال في الفرد الا انه دال على عدم مطابقة عموم الصوري للداعي الواقعي في المخرج لاحتياجه الى القرينة
كالمجاز بلا تفاوت بينهما ومثله الكلام في اكرم العلماء الا زيدا واعتق رقبة الا الكافرة والاول واضح واما الثاني فلانه كلي مطلق ظاهر في جواز ايجاده
في الكافرة وليس مرادا فصرفه بالاستثناء ويكشف عن ارادة الرقبة في ضمن غير الكافرة وهو تقييد حقيقة ومثله الصفة كاكرم العلماء الصالحين
والشرط كقوله اكرم العلماء ان دخل دارك والغاية كقوله اكرم العلماء الى ان يعطيك درهما لانها تقييدات لان عموم العلماء انما هو بالنسبة الى افراده من
زيد عمرو وهكذا لا بالنسبة الى اوصافه من الخشوع وغيره وكذا احواله كالدخول في الدار واعطاء الدرهم فزيد العالم داخل في العموم لكن لا بجميع اوصافه
من الخشوع والعلم والقعود والسخاوة وهكذا الازمنة والامكنة بل مطلق يكفي ايجاد اكرام زيد بحال من احواله وح العلماء ظاهر في ارادة افراده عموما ومطلقا (بالنسبة اليها صح)
بالنسبة الى احواله واوصافه وهكذا وبعد ذكر الخاشعين بالنسبة اليها يقيد افراد العموم بالخشوع ويخرج غير الخاشعين عن ارادة الاطلاق فكان تقييدا
حقيقة لا تخصيصا منحصرا لتخصيص باخراج افراد العموم كقوله اكرم العلماء الا زيدا مثلا وهكذا ومجاز لان العلماء افاد ارادة غير زيد مثلا في حال انضمامه استثنائه
بارادة عمرو وخالد لاستثناء الزيد فاذا ذكر يكون المراد ارادة عدم انضمام غير زيد مع الباقي فارتفع الانضمام فكان مجازا يكشف عن عدم ارادة زيد من
والباقي يكشف عنه العام ومما ذكرنا ظهر بطلان من قال بكونه حقيقة وان كان استعماله في البعض لكونه من باب استعمال العام في العموم المقامي
كاكرم العلماء العالمين وهو حقيقة وجه البطلان انه رفع للانضمام فكان مجازا واما بدل البعض المشتمل على الضمير كقوله اكرم العلماء بعضهم ظاهر
في ارادة العموم الصوري وذكر البعض يكشف عن عدم مطابقته للداعي حقيقة كما مر واما غير المشتمل كاكرم الرجال زيدا فظاهر في ارادة زيد من
العلماء فكان مجازا واما بدل الغلط كقوله اكرم الجهال العلماء يكون مراده العلماء فاشتبه ذكر لفظ الجهال وليس ذكر الجهال حقيقة ومجازا لذكره
اشتباها بقي الكلام في تخصيص المنفصل لفظا كان كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم او عقلا كما مر وكونه مجازا او كاشفا عن عدم مطابقة
الصوري للداعي فيعلم مما ذكرنا في المتصل الرابع في الثمرة ذكروا لها امورا ثلثة الاول جواز الاستعمال في الواحد على فرض الحقيقة وعدمه على فرض الحقيقة
وعدمه على فرض المجازية اما الاول فلان الوضع مصحح للاستعمال مطلقا واما الثاني فلانه موقوف على اثبات العلاقة المصححة والاصل عدمها والاول ممنوع
اما على مذهب القاضي فلمنع تعميم الوضع الى التركيب الذي يعني واحدا كما في المفرد الا انه كالكلمة وازاد بالندرة لكونه مستنكرا عرفا واما على مذهب
العلامة فليس من باب الحقيقة لا في التركيب لكون الاخراج عن الموضوع قبل الاستعمال خلاف الظاهر ومجازا فيه وكذا في لفظ العام لارتفاع الانضمام من العام فمجاز
وفي الثاني ايضا ممنوع على مذهب النوعي لان الاصل الجواز على مذهبه الى ان قام الدليل على عدم جوازه كلا لاستنكار وهو وان كان موجودا فيه الا انه عقلي كما
عرفت ولم يثبت كونه لفظيا نعم يتم على مذهب الاحادي الوسط وقالوا يتفرع عليه ثمرة ان الاول لزوم الفحص على فرض المجازية لان لازم النوعي كون الاصل
هو الجواز والعمل بالاصل موقوف على الفحص وعدمه على فرض الحقيقة لانه قد ثبت الوضع بالدليل الاجتهادي وفيه ان الفحص انما هو عن استنكار الاستعمال فيه فلو
كان فعلى المذهبين يضر والا فلا يضر على المذهبين الثاني انه لو وجد الدليل على عدم الجواز يقع الجواز الثابت بالاصل على فرض القول بكفاية نوع
العلاقة ولا يحصل التعارض بخلاف ما لو قلنا بالحقيقة فان اثبات الجواز يكون ح بالدليل ويقع التعارض ولا بد من الترجيح وفيه ان الحقيقة قد يثبت بالاصل
فلا فرق الثالث الاجمال على فرض المجازية لان المخصص يكشف عن عدم ارادة المعنى الحقيقي واما تعيين المجاز من ارادة جميع الباقي او بعضه موقوف على القرينة
وليست فيكون مجملا واما على فرض الحقيقة فتمام الباقي باق بحاق اللفظ ويكون مبينا وفيه ان ارادة الباقي تماما او بعضه يحتمل على الفرضين وح ان كان
جميع الباقي باقيا بحاق اللفظ مع كون الاخراج غير محتاج الى القرينة الاخرى كما هو الحق وعرفت فلا فرق والا فعلى فرض الحقيقة ايضا افراده متعددة من تمام الباقي
وبعضه اما من باب الاشتراك المعنوي او اللفظي او الوضع للعام والموضوع له خاص ومع عدم القرينة يجمل على المذهبين الثالث تظهر في التعارض بانه
لو دل دليل بالدلالة المجازية على وجوب شئ ودل العام المخصص على عدمه فعلى فرض الحقيقة يقدم العام المخصص على المجاز وعلى فرض المجازية يحصل التعارض
بين المجازين ولا ترجيح وفيه ان الظهور في تمام الباقي شئ واحد سواء سميته مجازا او حقيقة وليس المناط وصف الحقيقة والمجازية فالحق ان الثمرات
التي ذكروها ليست بموضعها كما عرفت الخامس في الاصل فان قلنا بكون الاستعمال في العموم الصوري حقيقة كما هو الحق لاصالة الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب
عن غير المطابقة للداعية في البعض مجازا كما هو الحق ايضا وعرفت وشك في استعماله في البعض او الكل فالاصل الحقيقة لاصالة الحقيقة وبالعكس بعكس وان
قلنا بكونه حقيقة سواء استعمل في العموم الصوري او في البعض في المتصل اما الاول فظاهر واما الثاني فمن باب كون استعمال العام في العموم المقامي حقيقة او من

بل

باب قول الفاضل فلا اصل وان قلنا بكون الاستعمال في العموم الصوري مجاز التبادر المطابقة مع الداعي وكذا في استعماله في البعض فلا اصل ايضا السادس
في ذكر ادلة الاقوال وهي السبعة وابطالها الاول للحقيقة مطلقا ووجهها اما من باب النزاع في الصغرى بكون القائل بالحقيقة قائلا بكونه مستعملا في العموم
الصوري وهو حقيقة او من باب النزاع في الكبرى بان على فرض تسليم كون استعماله في البعض حقيقة اما من باب قول الفاضل او من باب كون استعمال
العموم في العموم المقامي والعهد حقيقة والمتصل منه او من باب كون العام دالا على ارادة كل فرد منه لا بشرط فاذا خرج بعض لا يضر بارادة الباقي لا
بشرط اما ابطالها فاولا بمنع الصغرى بكونه مستعملا في البعض وهو مجاز وثانيا بمنع الكبرى ايضا بان على فرض استعماله في العموم الصوري مجاز التبادر
مطابقة الصورة مع الداعي لما سيأتي وقد عرفت ان الحق في الصغرى كون الظاهر ارادة العموم الصوري لفهم العرف واصالة الحقيقة وهو حقيقة لاصالة
اشتراك المعنوي وعدم صحة سلبه عن غير المطابق للداعي وعلى فرض كون النزاع في الكبرى بتسليم كون استعماله في البعض فمجاز لرفع الانضمام كما عرفت وبطلان
قول الفاضل كما مر وكذا الثالث لان العام وان كان موضوعا لافادة ارادة كل فرد منه لا بشرط لكن الدلالة على ارادة زيد انما هو في حال انضمامه
بالدلالة على ارادة باقي افراده فاذا وجد المخصص واخرج زيد مثلا يرتفع الانضمام الى زيد فكان مجازا وان كان متمسكا بالاصل بان قبل ذكر المخصص
يحصل الشك في بقائها او رفعها والاصل البقاء سواء كان الشك في استعماله في الكل او البعض او الشك في الحقيقة والمجازية وان فرض استعماله
في البعض او الكل ففيه اولا ان الاتصاف بارادة الحقيقة انما هو بعد تمام الكلام كما عرفت وهو قبله فلا يحكم باحدهما وثانيا بان الاتصاف بالحقيقة اما
ان يكون في الواقع او الظاهر والاول اما ان يكون باعتبار استعماله في البعض او الكل او الاعم والاول ممنوع لجواز كون استعماله في الكل وعلى فرض التسليم
مجاز في البعض لما مر ولا يصح الاستصحاب وكذا الثالث واما الثاني فاما ان يكون الاعتقاد بارادة الكل بعد ذكر المخصص بقيام الاول او الاول لحقيقة قطعا ولا
يحتاج الى الاستصحاب وعلى الثاني يكون الشك ساريا الى الشك في السابق من انه اراد الكل او لا ولا يكون حجة واما الثاني اعني كون الاتصاف بالحقيقة
في الظاهر ففيه انه كان باعتبار اعتقاده قبل ذكر المخصص بتجرده عن القرينة وبعد ذكر المخصص بتجرده عن القرينة وبعد ذكر المخصص يرتفع الاعتقاد ولا يجري
اصالة عدم القرينة ايضا للقطع بوجود المخصص مع الشك في قرينيته وهو شك في الحادث الثاني المجازية مطلقا اما من باب النزاع في الصغرى بكونه
مستعملا في البعض مجازا كما على مذهب المص او من باب النزاع في الكبرى على تسليم استعماله في العموم الصوري وكان عنده مجازا والجواب عن الاول قد مر في
ابطال مذهب المص في الاستثناء بكونه مستعملا في العموم الصوري وحقيقة الا في البدل الغير المشتمل على الضمير كما مر ووجهه عن الثاني بكون استعمال اللفظ
في معناه صورة وكان حقيقة لا مجازا الا انه لصورة الغير المطابقة للداعي فزيادته يحتاج الى القرينة كالمجاز الثالث التفصيل بين المتصل من العهد والعموم
المقامي كقوله اكرم هؤلاء العلماء او العلماء الاصوليين وجهه في المتصل ارادة العموم من العلماء والاصول من الاصوليين فاستعمل كل منهما في معناه فيكون
حقيقة ولازم التركيب انضمام العمومين ويلزم علماء الاصوليين كالمطلق المقيد بالمتصل كقوله اعتق رقبة مؤمنة او المراد من العلماء هو العموم صورة
غير مطابقة لداعية في المخرج هو حقيقة واما في المنفصل فيكشف المخصص عن ارادة البعض من العام وهو مجاز كالمطلق المقيد بالمنفصل كقوله اعتق رقبة ثم قال
اعتق رقبة مؤمنة فانه يكشف عن ارادة المؤمنة من المطلق اولا وهو مجاز والجواب عنه في المتصل بالوجه الاول ان المطلق لم يكن فيه دلالة على الاحاطة
وانضمام كل فرد بفرد اخر بخلاف العام فاذا وجد المخصص يرتفع الانضمام ويكون مجازا وبالوجه الثاني مسلم والجواب عن المنفصل بانه مثل المتصل في ان
بعد ذكر المخصص يكشف عن عدم مطابقة الصورة للداعي بقدر المخرج بلا فرق الرابع الحقيقة من جهة الباقي والمجازية من جهة الخارج لدلالته على ارادة
كل فرد لا بشرط وفيه ان بعد الخروج يبقى الباقي بلا انضمامه الى الخارج ويكون مجازا لانه وان كان كل فرد في جهة الارادة لا بشرط لكن في حال انضمام ارادة
كل فرد بدلالته على ارادة فرد اخر الخامس التفصيل بين اللفظية والعقلية ووجهه ان العقل يكشف عن ارادة البعض من العلماء فكان مجازا بخلاف اللفظية
فان العموم في العلماء مستعمل في معناه والقرينة كالاصوليين ايضا مستعمل في معناه ولازم التركيب ما مر وفيه في اللفظية ما مر وفي العقلية ان العقل يكشف
عن عدم ارادة جميعه واقعا وعدم مطابقة الصورة لداعيه كاللفظية بلا فرق السادس التفصيل بين غير المحصور والمحصور ووجهه ان بعد الاخراج ان
بقي على غير المحصور فحقيقة لان العام موضوع لمطلق غير المحصور واذا صار بعد الاخراج محصورا فخرج عن معنى العموم وفيه ان الكلام ليس في مادة العموم بل في الفاظ
مخصوصة من الجمع المحلى والمضاف وهكذا وهو الاحاطة في افراد مدلوله محصورا كان او غير محصور السابع التفصيل بين الشرط والصفة والاستثناء والمجازية وغيرها
في الاخير والحقيقة في الباقي بكون الاخير منفصلا والباقي متصلا وفي المتصل حقيقة دون المنفصل وفساده قد مر من عدم الفرق وان كان من باب
انه في الشرط والصفة والغاية تقييد فيكون حقيقة بخلاف غيره ففيه انه لا يتم في الاستثناء لانه قد يكون تخصيصا واما بدل البعض الغير المشتمل على
الضمير كقوله اكرم العلماء زيدا فقد مر ان الظاهر استعماله في زيد وهو مجاز تم الكلام فيه اصل في حجية العام المخصص في الباقي اختلفوا فيها توضيح المطلب يتم
برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو من وجهين الاول ان النزاع فيها قد يكون في الصغرى وهو من وجهين الاول في ان القائلين بالحجية يقولون بانه ظاهر
في تمام الباقي فحجة والمنكر ينكر الظهور وينفي حجيته الثاني في ان القائلين بها يقولون انه حقيقة في تمام الباقي فيكون حجة والمنكر يقول انه مجاز
فلا يكون حجة لتعدد المجاز من تمام الباقي وبعضه وقد يكون في الكبرى بانه حجة في تمام الباقي مطلقا سواء كان ظاهرا فيه ام لا حقيقة كان ام لا متمسكا
باستصحاب الحجية كما يجيء والمنكر ينكره ونحن نذكر الاقسام كلها الثاني في ان العام المخصص قد يكون مخصصا بما يوجب الاجمال من جميع الجهات من جهة المستثنى
والمستثنى منه كقوله اقتلوا المشركين الا بعضهم حيث كان الشك في البعض مع عدم الدليل على المتعين وقد يكون مخصصا بالاجمال من جهة دون
كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود مع عدم الدليل على التعيين فانه من حيث اليهود مجمل ومن غيره مبين وقد يكون مخصصا بالمبين من جميع الجهات
كقوله اكرم العلماء الا زيدا النزاع في الاخير قطعي وفي الثاني في غير اليهود ايضا قطعي لاشتراك الدليل الخ واما في اليهود وفي الاول مطلقا ان كان الاجمال في المقدار

كان مستعملا في العموم وبعده يكون في الخصوص

٢٠

بان كان ارادة بعض اليهود والمشركين بالخصوص معينا لكن كان الشك فى ارادة زايد عليهم لا فالزايد مدفوع بالاصل ضرورة واجماعا وسيرة وح يكون
مبنيا بالاصل وان كان لاجمال فى التعيين بان علم ارادة البعض بالخصوص كالثلثة مثلا مع عدم الدليل على التعيين فلا يكون داخلا فى النزاع لكونه مجملا من حيث
اللفظ فيجب التوقف لكون العمل بالكل موجبا للمخالفة القطعية فى البعض والترجيح بلا مرجح واما من حيث العمل فيرجع الى الاصل ويجرى فيه احكام الاجمال
من البرائة والاحتياط والتفصيل وهكذا الثالث فان النزاع هل يختص بالمخصص من عموم الاصولى ويجرى فى كل اخراج يصرف ظاهر اللفظ مع علم
القرينة على تعيين المراد من خلاف ظاهر اللفظ فيجرى فى قوله اشتريت العبد الا نصفه لان الاستثناء اخراج النصف بان الظ من العبد اعنى تمامه ليس مرادا و
لكن المراد هل هو تمام الباقى او بعضه فلم يكن قرينة خاصة على تعيينه وهكذا فى الاخراج عن الاطلاق والسريان كان قوله اكرم العلماء الا فى الحمام الاستثناء
صرف ظاهر الاطلاق وح يحتمل ان يكون المراد تمام الامكنة غير الحمام او بعضه بطريق البدل والسريان نعم لا يجرى فيما لم يصرف فيه ظاهر اللفظ كاكرم الانسان
الطويل وهكذا الظ من عنوانا تهم العام المخصص حجة فى الباقى ام لا اختصاص النزاع بالعام المخصص لكن اشتراك الدليل يقتضى العموم فى كل اخراج صرف
ظاهر اللفظ مع عدم الدليل على التعيين الثانى فى الاقوال ثالثها التفصيل بين المتصل والمنفصل رابعها التفصيل بين ما لو كان العام منبئا عن الباقى
قبل التخصيص كالعام بالنسبة الى الافراد الظاهرة والنادرة وغير المنبئ كالعام بالنسبة الى بعض افرادها الا نادرة ما لا يدخل فى العموم كالاكل بالنسبة الى
الذرة الثالث الاصل وهو مع المنكرين لان الاصل فى النزاع الصغرى من الظهور او لعدم الاصل هو الثانى لان الاول يحصل من الوضع او القرينة والاصل عدمهما
وكذا من الحقيقة والمجازية لان الشك يكون فى تشخيص الحقيقة والمجازية لان الشك يكون فى تشخيص الحقيقة والمجاز لا الشك فى استعمال اللفظ فى احدهما بعد
معلوميتهما والاصل فى الاول اعم من الحقيقة والمجاز كما على مذهب المشهور خلافا للسيد المرتضى ره وقد حقق فى اوايل الكتاب وكذا النزاع فى الكبرى لان
الاصل عدم الحجية حتى تثبت نعم لو ثبت صحة التمسك باستصحاب التناول والحجية كما تمسك بعض وسيجئ بطلانه او اثبتنا عدم احتياج الباقى الى القرينة
وكون الاخراج محتاجا اليها كما هو الحق فالاصل هو الحجية لكنه اصل ثانوى وارد على الاصل الذى ذكرنا الرابع فى ثمرة ولم تر ابتنى منها فى التعارض كما لو قال
اكرم العلماء الا زيدا وكان خبر اخر كقوله لا تكرم عمرو العالم فعلى فرض الحجية يحصل التعارض ولا بد من ملاحظة الترجيح دون فرض عدم حجيته لانه ح مجمل ولا تكرم
عمرو العالم مبين ولا تعارض بين الاجمال والبيان الثانى الترجيح لو كان فيه خبر خاص اخر كقوله اكرم عمرو العالم فعلى فرض حجيته يكون الخبر الناهى لا كرام عمرو العالم معتضدا
بالعموم ويكون الترجيح معه وعلى فرض عدم حجيته لا ترجيح لكون العام المخصص مجملا غير حجة فلا اعتضاد ولا ترجيح الثالث لزوم العمل بجميع الباقى على
فرض حجيته بخلاف فرض عدم حجيته لانه مجمل بين ارادة تمام الباقى وبعضه ويجب فيه التوقف وفى العمل يرجع الى الاصل ويجئ فيه اقسام الاجمال
والاقوال فيه من البرائة او الاحتياط او التفصيل وهكذا الخامس فى اصل المطلب فان كان النزاع فى الصغرى اعنى كونه ظاهرا فى تمام الباقى لو لا فالحق
مع المثبتين للتبادر تمام الباقى من اكرم العلماء الا زيدا واكرم الحضار الا عمرو والمذمة بترك بعض الباقى معتذرا باجمال ارادة تمام الباقى ولا استحقاق
الثواب والمدح عرفا وعقلا لو امتثل باتيان تمام الباقى وللتعارض لو قال بعده لا تكرم عمرو العالم ولو كان مجملا يكون هذا مبينا لعدم ارادة تمام
الباقى ويلزم عدم التعارض لعدم التعارض بين الاجمال والبيان وللتكرار فى عمرو العالم لو قال بعده اكرم عمرو العالم وللسيرة القطعية من الادم
الى الخاتم على العمل بتمام الباقى وللاجماع العلماء على حمله على تمام الباقى ولانه لو لم يكن حجة يلزم اجمال اغلب العمومات لانه ما من عام الا وقد خص باشياء كما ذكره
مما ذكرنا من الاخراج من عموم السريانى والاطلاقى والاجزائى وهو يوجب انسداد باب العلم فى غالب الاحكام من هذه الجهة وهو خلاف الاجماع لانه لم يقل بالانسداد
من هذه الجهة احد القول بان التبادر ان سلم منكشف عن الحقيقة ويلزم القول بكون العام المخصص حقيقة فى الباقى مط ويلزم بطلان التفاصيل منها
بين المتصل والمنفصل فاللازم اما التفصيل هنا او ثمة لانا نقول التبادر اعم من كونه من الوضع او من باب كونه اقرب المجازات او اقرب الى مدلول العام مع
كون الاخراج محتاجا الى القرينة لا البقاء واستدل ايض بوجوه فاسدة منها استصحاب الظهور والحجية بانه قبل ذكر المخصص كان ظاهرا فى افادة جميع افراد
العموم ومنه تمام الباقى وكذا كان حجة فى العموم ومنه تمام الباقى وبعد ذكر المخصص يحصل الشك فى بقاء الظهور والحجية بالنسبة الى تمام الباقى و
الاصل البقاء وفيه اولا ما مر من انه فى الحق وظاهر فى الخ وثانيا بانه قبل ذكر المخصص كان ظاهرا فى تمام الباقى منضما الى الخارج وبعد ذكر المخصص يدعى
بلا انضمام الى الخارج وهو مغاير له وح استصحاب الاول فاسد لارتفاعه والثانى لم يثبت حتى يستصحب وان ثبت لا يحتاج الى الاستصحاب وثالثا بان
المخصص صرف ظاهر اللفظ وعين الخارج لكن لم يعين الباقى تماما او بعضا وهو مستعد يحتاج التعيين الى القرينة فان كان الاقرب هو تمام الباقى
سواء جعلته احد المجازات او احد افراد عدم مطابقة العموم للداعى فلا يحتاج الى الاستصحاب وان لم يكن اقرب فلم يثبت حتى يستصحب ومنها ان افادته لتمام
الباقى قبل ذكر المخصص اما ان تكون موقوفة على افادته للمخرج او لا فعلى الاول فاما ان تكون افادته للمخرج قبل ذكر المخصص موقوفة على افادته
لتمام الباقى او لا والثانى يستلزم الترجيح بلا مرجح لتساوى العام بالنسبة الى افراده قبل ذكر المخصص وعلى الاول يلزم الدور وهو باطل فثبت افادته
لتمام الباقى وحجيته مط اخرج المخرج ام لا وفيه ان افادته لتمام الباقى فى حال الانضمام بدلالته على المخرج لكون دلالة العام على الجميع بدلالة واحدة مساوية
بالنسبة الى افراده مع عدم السبق واللحوق فلا يكون دور وان سلم فهو دور معى كالبنتين المتضايفين ومنها انه حقيقة فى الباقى فيكون حجة وفيه اولا
منع الحقيقة مط كما فى بدل البعض وثانيا بان على فرضها يكون من باب استعمال العموم الصورى الظاهر فى مطابقته للداعى والمخصص صرف هذا الظاهر و
بين كون الداعى غير مطابق للصورى وهو متعدد لجواز كون الداعى تمام الباقى او بعضه فان قلنا بكون عدم المطابقة بقدر المخرج مع كون تمام الباقى باقيا
بحاق اللفظ وكان الاخراج محتاجا الى القرينة لا البقاء او كان الاول اقرب عرفا فيحمل عليه وان كان مجازا والا فيصير مجملا لتعدد افراد الحقيقة من كون الداعى
تمام الباقى او بعضه نعم على مذهب القاضى بكون كل تركيب موضوعا لتمام الباقى او مذهب العلامة ره بكون الاسناد واردا بعد الاخراج اعنى العلماء

المتصف

المصنف مخصوصه بعنوانه بان تكون حقيقة واحدة خاصة في كل تركيب ولو بالوضع النوعي بملاحظة كل تركيب اجمالا لافادة غير المخرج وبداهة فساده فاقد
مر مع انه يجوز ان يقولوا بوضع كل تركيب لافادة خروج المخرج اعم من كون المراد تمام الباقي او بعضه وح تكون الحقيقة متعددة اما من باب الاشتراك اللفظي
او الوضع العام والموضوع له الخاص او الاشتراك المعنوي مع كون المراد فرده الخصوص من تمام الباقي او بعضه لكن الانصاف ان هذا الاحتمال بعيد من
قولهم جدا كذا ظهر فساد القايل بالحقيقة على التفاصيل في الاقوال اما البطلان اصلا او ولو سلم يكون افراده متعددا من تمام الباقي وبعضه ولا فرق بين
الحقيقة والمجاز ومما ذكرنا ظهر الحال في النزاع الصغروي الاخروي اعني من قال بالحمل قال بكونه حقيقة في الباقي ومن انكر قال بمجازيته منه بمنع كونه حقيقة
مط وعلى التسليم لا يستلزم الحمل لتعدد افراده وكذا المجازية لمنع مجازيته كما مر فساد مذهب المشهور وعلى فرض التسليم لا يستلزم الاجمال لما مر من كون تمام
الباقي مستندا الى اللفظ وكان الخروج محتاجا الى القرينة لا البقاء ولكونه اقرب المجازات ولا فرق عليها بين الحقيقة والمجاز واما لو كان النزاع
في الكبرى بان سلم كونه ظاهرا في تمام الباقي لكن بعض قال بحجية هذا الظهور لما مضى وقال البعض بعدمها لانه ظن يحتاج الى الدليل حجيته او لكونه معارضا
بغلبة ما من عام الا وقد خص او بان سلم كونه حقيقة لكن قال بعض بلزوم العمل بالحقيقة وقال بعض بمنعه لتعدد افراده كالمجاز فالحق مع المثبتين
اما مع تسليم الظهور فلما مر من الوجوه على حجية هذا الظاهر سيما مع انه ناش من اللفظ ولو لم يكن حجة يلزم عدم حجية باقي ظواهر الالفاظ واما معارضته
بغلبة ما من عام الا وقد خص ففاسد اولا بانه في العام الغير المخصص مستلزم لعدم حجيته وفي العام المخصص غلبة التخصيص معارض بغلبة بقاء
اكثر الافراد ويكون ظاهر اللفظ سليما عن المعارض مع ان غلبة التخصيص يرتفع بعروض ورود التخصيص فيه وكان الكلام في الزايد وغلبته ممنوعة
جدا واما مع تسليم الحقيقة او المجاز فلما عرفت من الادلة على لزوم حمله على تمام الباقي سميته حقيقة او مجازا واما لو فرض الكلام في ان العام المخصص
هل حجة في الباقي وان لم يكن ظاهرا فالحق عدم الحجية للاصل والتمسك باستصحاب الظهور او الحجية فاسد لما مر فساده واما التمسك بالادلة التي
ذكرنا من السيرة القطعية وبناء العقلاء على مذمة تارك البعض واجماع العلماء على حمله على تمام الباقي كتابا او سنة ففاسد هنا لكون عمل الكل باعتقاد
ظهوره في تمام الباقي لا مط والقول بكون عدم حجيته مستلزما لانسداد باب العلم في الاغلب هو مخالف للاجماع لعدم كون احدهم قايلا بالانسداد
من هذه الجهة ايض فاسد لانه موقوف على حصول الظن بارادة تمام الباقي والمفروض عدمه بقي الكلام في دليل المنكر وهو ان قال بمنع الظهور او معارضته
بغلبة ما من عام الا وقد خص فقد ظهر فساده وان قال بكونه مجازا في الباقي بعد ورود المخصص ظاهر اللفظ ولم يعين تمام الباقي او بعضه فقد ظهر فساده
من كونه حقيقة من باب العموم الصوري مع كون الظ عدم مطابقة الصورة للداعي بعد المخرج لا الزايد وعلى فرض تسليم المجازية كان تمام الباقي مما
يلحق اللفظ او كان الخروج محتاجا الى القرينة لا البقاء او كان اقرب المجازات بلا فرق بين الحقيقة والمجازية وقال البعض بان القدر المتيقن
مرجح لارادة بعض الباقي لاصالة البراءة وفساده بديهي لان المراد ان كان الارجحية بحسب اللفظ وظهوره في البعض ففساده بديهي لانه لا يصير سببا
لظهور اللفظ مع ان الظهور كان في تمام الباقي وان كان من حيث المفاهمة فهو فرع الاجمال وعدم الظهور في تمام الباقي مع ان الغالب في ارادة بعض
الباقي ارادة البعض الخاص ومعه يجب العمل بالاشتغال واتيان الكل لا الاخذ بالمتيقن باصالة البراءة مع ان احتمال ارادة الخصوصية كافية وبما ذكرنا
ظهر بطلان ساير التفاصيل منها التفصيل بالحقيقة في البعض والمجازية في البعض كالمتصل والمنفصل لما مر من عدم الفرق بين الحقيقة والمجاز ومنها التفصيل
بين المنبئ عن الباقي قبل ورود المخصص وعدمه وفيه ان الاخراج ان كان من فرد غير المنبئ كقوله كل الا بقدر الحبة او اللقمة فيدل على ارادة ما فوق المستثنى من
اللقمتين فصاعدا وح قبل الاخراج كان غير شامل للقسمين وبعد الاخراج يتبين شموله وان كان الاخراج من فرد المنبئ كالافراد المتواطية او النادرة
فلا يدل بعد الاخراج على ارادة ما دونه كقبل الاخراج واما التفصيل بين ما لو كان الباقي قبل ورود التخصيص محتاجا الى البيان وبين ما لا يحتاج فالحق
انه خارج عن محل النزاع لانه لا يصلح الا في المجملات كالمشتركات اللفظية والمجازات المتعددة والمشتركات المعنوية فيما لم يكن قدر الجامع مرادا وكذا الافراد الا
ندرة وحال الاخير قد ظهر واما غيره فقبل التخصيص مجمل والتخصيص لا يخرجه عن الاجمال الا ان يكون التخصيص قرينة لارادة جميعه كقوله اشتريت العين الا
الذهب فكان قرينة لارادة جميع حقايقه الا الذهب بارادة المسمى بالعين من باب عموم الاشتراك واخراج فرد منه هذا تمام الكلام فيه **اصل** هل يجوز
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ام لا توضيحه يرسم امور الاول ان النزاع في هذا البحث انما هو في تشخيص المراد من انه العموم بلا تخصيص او مع تخصيص
لا الفحص من جهة الصدور او الدلالة او هما معا الثاني في ان النزاع في مطلق العام سواء كان اعتقاده بالعقل وانسداد باب العلم كما لو كان العام
من الظنون المطلقة كالاخبار الاحاد وغيرها او بالشرع كما لو كان العام من الظنون المخصوصة الثالث ان النزاع انما يكون في الفحص عن المعارض
لا عن قراين اخرى التي يكشف عن ارادة المجاز كقوله اكرم العلماء الفحص ارادة زيد من العلماء تعظيما له للمشابهة او في معنى اخر من المعاني المجازية غير
التخصيص توضيحه ان اللفظ الظ في المعنى قد يكون من الحقايق الخاصة كالاسد وقد يكون من المطلقات اعني الكليات لا بشرط وقد يكون من العمومات
عند الاصولي وعلى الاول منها قد يكون ظاهره مرادا وقد يكون خلاف ظاهره مرادا ففي الاول لا يحتاج الى القرينة الحالية او المقالية متصلا ان كان زمان
الحاجة بلا مانع كالتقية او منفصلا ان لم يكن زمان الحاجة او كان فيه مانع كالاخبار والايات المعارضة لها نظرا الى كون بعضها كاشفا عن بعضها
وفي الثاني يحتاج الى ما يظهر تقييده متصلا او منفصلا كما مر وفي الثالث يحتاج الى ما يظهر تخصيصه متصلا او منفصلا كما مر والنزاع لا يكون في الفحص
عما يظهر ارادة خلاف الظاهر مط ولو كان من المتصلات كالحالية والمقالية والمقيدات والمخصصات المتصلة لظهور هذا وجدانا من ملاحظة اصل الكلام فيعلم
حاله في الحالية والمقالية صرفا وتقييدا وتخصيصا وجودا وعدما ولا يكون بناء العرف والعقلاء والسيرة فيه على الفحص زايدا على ملاحظة اصل الكلام
ولا يحتاج في هذا هذا العنوان من انه يجب الفحص عن المخصص ام لا لانه حاصل لكونه لازما للحال المخاطب من ملاحظة كلام المتكلم ولظهور ادلتهم من انه لولا

[illegible]

يلزم الهرج والمرج والمخالفة القطعية لانها لا تجرى فى الامور المتصلة اعنى المستلزم علمها وجوداً وعدماً من ملاحظة المخاطب كلام المتكلم كما هو ظاهر بل النزاع فى
الفحص عن معارضها مما يوجب صرفها او تقييده او تخصيصه او بالعكس مطلقاً ولا يختص بالعام لاشتراك الادلة ولا ضير فى اختصاص العنوان ببعض اقسام الاظهرية
او شيوعه وتقطه غيره مما يشاركه فى الدليل الثانى فى الاقوال الحق لانه لا يجوز مطلقاً ووجوب الفحص حتى يعلم عدمه كما عن بعض او يعتقد عدمه ولو ظناً كما
عن بعض او لم يظن وجوده كما عن بعض وقول شاذ نادر كما نسب الى السيد صدر الدين والمدقق الشيرازى جوازه وعدم وجوبه الثالث فى الثمرة ومن وجهين
الاول الثواب والعقاب بترك الفحص الموجب للعمل بغير العلم المنهى عنه والموجب للشك فى امتثال التكاليف عدمه وكذلك فى الافتاء به الثانى الصحة و
الفساد لانه على فرض عدم الجواز يكون العمل بمقتضاه عملاً بلا دليل بل بالمنهى عنه ويلزمه عدم الحكم بالصحة وكون العمل عن جهل يجرى فيه ما سيجى فى الجاهل
فى العبادات والمعاملات وعلى فرض جوازه يكون عملاً بالدليل ويلزم الحكم بالصحة مطلقاً او ما لم يظهر خلافه الرابع الاصل وهو مع عدم الجواز من وجهين
الاول كان العمل بغير علم والاصل حرمته والقدر المتيقن من الخارج عن هذا الاصل هو بعد الفحص الثانى قاعدة الاشتغال والاستصحاب لان العلم باشتغال
ذمتنا بالتكاليف الثابتة من باب الاشتراك وغيره حاصل وكذا بلزوم فهمها وتشخيصها من الادلة وبعد الفحص يحصل العلم بالبرائة من التكاليف الثابتة
المقدمة وبعد منها واما قبل الفحص فحصل الشك والاصل بقائها ولزوم الاحتياط حتى يعلم البرائة فيها وهو بعد الفحص الخامس فى اصل المطلب والحق
لزوم الفحص عن المعارض والدليل عليه وجوه الاول الاصلين اللذين ذكرناهما الثانى ان كل حكم يحتاج الى اثبات المقتضى ورفع المانع والمقتضى وان
كان موجوداً الا ان المانع ايضاً موجود لان الالفاظ من الكتاب والسنة وصلت الينا دفعة ونعلم كون اغلبها صارفاً او مقيداً او مخصصاً لبعضها ويكون من باب
شبهة الكثير فى الكثير والعلم الاجمالى بالمعارضات الكثيرة فيها حاصل واللازم فيها التخصيص المصروف عن غيره بالعلم او الظن المعتبر فربما كان العام الذى ابتناه
اقوى وربما كان معارضه اقوى وربما كان مساوياً واللازم فيه الفحص عقلاً لان العمل بما ابتناه قبل الفحص موجب للعمل بالمرجوح او المساوى وهو موجب
لمخالفات كثيرة فى الدين من اول الفقه الى آخره وهو هدم للشريعة المطهرة وموجب للهرج والمرج لانه ان عمل قبل الفحص فى المعاملات مثلاً فحكم بصحة من البيع والاجارة
والنكاح وغيرها ثم وجد معارضه اقوى او مساوياً يلزم الحكم بخلافه ويلزم الهرج والمرج والعسر والضرر وهو يوجب الوهن فى الشريعة وكذلك فى العبادات
الثالث بناء العرف والعقلاء والاجماع والسيرة القطعية على لزوم الفحص لمن علم اجمالاً فى الكتابة والرسائل يكون فيها معارضاً لضد او بالعكس فلا
يعملون بمحض ملاحظة الصدر بل بنائهم على ملاحظة تمامها حتى يبين لهم المصروف والصارف والمراد الواقعى ومن عمل بخلاف ذلك مذموم عندهم بل يعد من اصحاب
الجنون نعم ان كان الكلام التام فى الالفاظ الصادرة حين الخطاب الى المخاطبين السامعين الفاهمين لم يكن بنائهم على الفحص بل من ملاحظة كلام المتكلم حين
التكلم واتضاح حالهم من وجدان القرينة والمقيد والمخصص عدمه ولا يكون بنائهم على لزوم السؤال عن المتكلم من انك اردت ظاهره او عمومه اولا بل كذلك
فى المكاتبات والمراسلات مما لم يعلموا صرف بعض ظواهرها بالبعض وان لوحظ ما من عام الا وقد خص وما من مطلق الا وقد قيد لعدم الاعتناء به عرفاً وعقلاً
فى مقابل ظهور اللفظ فى العموم والاطلاق سيما فى العمومات التى خصص بواحد فصاعداً وكذا المطلقات وهذا مما لا ريب فيه بل بحجية العقلاء والسيرة من الادم
الى الخاتم فى جميع اللغات عليه ومنع المانع فيما ذكرنا اولا من لزوم الفحص عن المعارض فى الايات والاخبار لا يخلو من وجوه الاول ان المقتضى موجود والمانع منفى
بالاصل وفيه ما مر من العلم الاجمالى بالمانع كثيراً مع ان بعد العلم باخبار الخ مع الشك فى تعيينها صرفاً او تقييداً او تخصيصاً يكفى لعدم جريان اصالة عدم المانع
للقطع بالحدوث مع الشك فى القرينية الثانى عمل الصحابة بل عمل بنى ادم من الادم الى الخاتم للقطع بحملهم الالفاظ على ظواهرها حتى يعلموا تخصيصها وفيه
انه فى الالفاظ الصادرة حين الخطاب عدم ذكر المتكلم المخصص مسلم ولا كلام فيها كما مر الثالث تقرير المعصوم لانهم كانوا عالماً بعمل الصحابة والناس
بالعمومات والظواهر ما لم يعلموا المخصص وجوابه قد ظهر الرابع بناء العرف والعقلاء والسيرة على عدم الفحص كما لو قال المولى لعبده اكرم هؤلاء الخصال لم يكن بنائه
على السؤال بل لو سئل العبد ارادة الكل او البعض يكون مذموماً بل يعد سفيهاً وجوابه قد ظهر الخامس انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب الفحص عن القرينة فى
الحقايق وجوابه قد ظهر السادس مفهوم اية النبأ ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا بانه سلب التبين المطلق من جهة السند والدلالة وفيه انه ظاهر بل نص فى
جهة الصدق من الصدق والكذب لا فى جهة الدلالة مع انه معارض بمنطوقه على انه غير تام كما حقق فى حجية المظنة السابع حمل الالفاظ على الحقايق فى الامور
المنفصلة انما هو من باب عدم ظهور القرينة وهذا قبل الفحص حاصل وفيه انه قد مر العلم الاجمالى بوجود المعارضات من المخصصات والمقيدات كثيراً وعلى فرض الشك
يكون كفاية عدم ظهور المعارض بعد الفحص عنه لا قبله ومما ذكرنا ظهر فساد من تمسك بمنطوق الاية على وجوب الفحص من السند والدلالة لانه ظاهر
بل نص فى الصدق والكذب ثم ان كان مراده فى عدم لزوم الفحص فى الالفاظ حين الخطاب فالحق معه لما مر والقايل بوجوب الفحص ان كان مراده ما ذكرنا اولا
من لزوم الفحص فالحق معه لما ذكرنا وان كان مراده فى الالفاظ حين الخطاب فيما لم يعلم اجمالاً الصرف مطلقاً فالحق عدم وجوبه فيه لما مر والتمسك بقوله
ما من عام الخ او ما من مطلق الخ او بمنطوق اية النبأ فقد ظهر جوابه بقى الكلام فى ان فيما ذكرنا من لزوم الفحص هل يجب تحصيل العلم بالعدم او يكفى الظن
بالعدم الاصل وان كان هو تحصيل العلم الا انه موجب للفحص فى كل مسئلة كالماء القليل الملاقى للنجس فى الايات وكل كتب الاخبار من الاول الى الآخر
سواء كان من الكتب المشهورة كالكتب الاربعة وغيرها من الخصال والعيون وامثالها وهو موجب للعسر والحرج الشديد بل تعطيل الاحكام وهو منفى بالادلة
القطعية فوجب المصير الى غيره اما من الاكتفاء بالظن او الرجوع الى البرائة او الاحتياط او التخيير او التبعيض هكذا وكلها الا الاول باطل بالضرورة
كما حقق فى حجية المظنة بلا فرق الا انه من جهة السند هذا من جهة تشخيص المراد فوجب المصير الى كفاية الظن بالفحص فى المسئلة المفروضة عن الاخبار
الواردة فى باب المياه طهارة ونجاسة على جمع المشايخ العظام شكر الله سعيهم واسكنهم الله فى بحبوحة جنانه اخبار طهارة المياه المتفرقة فى الابواب
فى باب واحد مخصوص وبعد الفحص عنها ان وجد المخصص او المقيد او الصارف فيعمل على قانون التعادل والتراجيح وان لم يجد فيها او فى بعض الكتب المبسوطة

من العلماء كالحذائق يظن عدمه لانه لو كان لذكره المشايخ فى هذا الباب وكذا العلماء اشاروا به ولو كان فى غير هذا الباب والكتب الغير المشهورة لوجب
وذكروا واشاروا فى هذا الباب لكثرة تخصصهم وتتبعهم وتبحرهم فى الاخبار والزائد على ذلك تعطيل للاحكام بلا شبهة نعم ان احتمل وجوده فى
باب مناسب لهذه المسئلة كالاطعمة والاشربة المناسب للماء فيحصل الظن الاقوى بالرجوع اليه ان لم يوجب التعطيل لو عمل كذا فى كل مسئلة
فى غاية الجودة وان كان وجوبه محل نظر الا ان يظن وجوده فيها فتدبر اصل القيد المتعقب للجمل المتعددة تخصيصا كان من الاستثناء وغيره او
تقييدا وصرفا هل يرجع الى الجملة الاخيرة دون غيرها اجتهادا او من باب كونه قدرا متيقنا حتى تثبت خلافه او الى الجميع حتى يثبت خلافه وهكذا احتمالات
واقوال كما سيجئ توضيح الكلام فيه يتم برسم امور الاول ان فى الاقوال نسب الى الشافعى القول بالرجوع الى الجميع ونسب الى الحنفى القول بالرجوع الى الاخيرة ونسب
القول بالاشتراك اللفظى بينهما الى السيد المرتضى ره ونسب الى صاحب المعالم القول بالاشتراك المعنوى اعنى الاخراج المطلق من حيث هو ونسب الى المحقق القمى ره
القول بكونه حقيقة فى الرجوع الى الواحد مع عدم القرينة يرجع الى الاخيرة من باب كونه قدرا متيقنا ونسب الى القاضى والغزالى التوقف الثانى فى تحرير محل النزاع
وهو من وجوه الاول انه لا فرق فى القيد اثباتا كان كاكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الخاشعين ونفيا واخراجا بحرف الاستثناء او بالاسم كسوى وعدا
وخلا او بالفعل كما لا يكون لاشتراك الدليل وكذا لا فرق بين كون المخرج من حيث الوضع والموضوع له عاما كالا وجلا او خاصا كالا زيدا والاول عاما والثانى
خاصا كالا هذا وكذا لا فرق فيما كان الة الاخراج من حيث الوضع الموضوع له عاما كسوى وعدا وخلا او الاول عاما والثانى خاصا كالا على ما حققنا فى اوايل
الكتاب فى الحروف واسماء الاشارة وامثالها من كونها من باب الوضع العام والموضوع له الخاص الثانى ان الامور المتعددة قد يكون متحدا بالنوع انشائيا او اخباريا
او مختلفة كقوله اكرم العلماء والشرفاء والصلحاء وهم مخلعون الا زيدا وعلى اى منها قد تكون متحدة فى العموم مختلفة فى الحكم كقوله اكرم العلماء واضفهم وخلعهم
الا زيدا وقد تكون مختلفة فى العموم متحدة فى الحكم كاكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الا زيدا وقد تكون مختلفة فيهما كاكرم العلماء واضف الشعراء وخلع الصلحاء
الا زيدا وكذا لا فرق بين كون المخرج فردا او صنفا من الامور المتعددة كما ذكرنا او كان حالا او وصفا او ظرفا مكانيا او زمانيا من الامور المتعددة كقوله اكرم العلماء
والشرفاء والصلحاء الا فى الحمام وكذا لا فرق بين ان يكون المتعدد مع حرف العطف بالواو كما ذكرنا او بالفاء او بلا حرف عطف كقوله اكرم العلماء الصالحين القائلين
العابدين الا زيدا والنزاع فيما كانت العمومات او الجمل المتعددة صالحا للاخراج عن الاخيرة او الجميع او الاول فما لا يصلح له واضح ويعلم ذلك بامور منها عدم دخول
المخرج فى غير الاخير كقوله اكرم العلماء والشعراء والتجار الا زيدا مع العلم بكونه تاجرا غير عالم ولا شاعر ومنها كون المخرج جمعا او مثنى مع العلم باشتمال كل عام على فرد منه
كاكرم العلماء والشرفاء والتجار الا زيدين مع العلم بكون كل منها مشتملا على زيد واحد ومنها كون العمومات متنافية لا يمكن اجتماعها فى المخرج كقوله اكرم العلماء
واهن الجهال الا زيدا لامتناع كون زيد عالما وجاهلا معا ومنها كون الحكم فى العمومات مختلفة بالنوع بكون الاخير انشائيا وغيره خبريا او بالعكس كقوله اكرم
العلماء واضف الشعراء واستقبل الظرفاء وهم مستحقون الا زيدا لظهوره فى الاخراج عن الاخير فقط وكذا فيما كان الاخير انشائيا دون غيره وكذا فيما كان المخرج
صفة كقوله اكرم العلماء والصلحاء والشرفاء الخاشعين لظهوره فى الرجوع الى الاخير فقط وكذا فى بدل البعض كقوله بل الخاشعين بعضهم واما فى الشرط مع اتحاد
النوع فظاهر فى الجميع كقوله اكرم العلماء واضف الشعراء واستقبل الظرفاء ان دخلوا دارك وكذا الغاية كقوله بل ان دخلوا دارك الى ان تستغيثوا لظهوره فى
الجميع الثالث فى تحقيق المسئلة وهو ان حمل الالفاظ على الحقايق هل يكون من باب الظن وظهور عدم القرينة او من باب التعبد المطلق اعنى ما لم يحصل الظن
على خلافه وان لم يكن الظن معتبرا او من باب التعبد المطلق اعنى ما لم يحصل الظن المعتبر على خلافه او التفصيل كما هو الحق بحقيقة ان الوضع موجب لحصول الظن
بارادة الحقيقة فانتفاء الظن لا بد له من مانع وهو اما ان يكون من الامور المتصلة بالكلام كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر والقيد المتعقب للجمل المتعددة
وامثالها او يكون من الامور المنفصلة وعلى الثانى فاما ان يكون من الامور المعتبرة او غير المعتبرة وعلى الاول فاما ان يكون مبنيا فى الصرف كقوله اكرم العلماء
ثم قال لا تكرم زيدا العالم او مجملا فى الصرف كقوله اغسلوا وجوهكم واتموا الصلوة والصوم مستحب وكذا الصدقة ثم قال لا يريد بكم العسر بناء على ان المراد بالارادة
هل هو الطلب الالزامى والاعم فيكون مجملا على الاخير فى نفى الطلب المستحب من اية نفى مشروعية المستحبات التى فيه عسر بعيد فى ادلة الاستحباب او الطلب الوجوبى
فلا ينفى الاستحباب ولا يعارض ادلة الاستحباب فى العسر وبذلك يحصل الشك فى الاجمال فى ادلة الاستحبابيات فيما كان عسرا وعلى الثانى فاما ان يكون عدم اعتباره
بالاصل كالشهرة وعدم الخلاف والاولوية الظنية وهكذا على فرض عدم ثبوت اعتبارها او بالدليل كالقياس والاستحسانات والمصالح المرسلة والرمل والاستخارة
وهكذا اما ان كان من الامور المتصلة فالحق كون حمل اللفظ على الحقيقة من باب الظن للاصل لانه عمل بغير العلم والقدر المتيقن صورة حصول الظن ولبناء العرف على
التوقف كما فى المجاز المشهور والشهرة العظيمة واما ان كان من الامور المنفصلة المعتبرة المبنية كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق فالحمل انه من باب الظن
فلو حصل الترجيح مع الاول يخصص الثانى وبالعكس العكس ومع فقد الترجيح والظن يتوقف لبطلان الترجيح بلا مرجح واما ان كان من الامور المعتبرة المنفصلة
المجملة فالحق كونه من باب التعبد المقيد لانه فى المفروض ان كان الطلب مجملا وشك فى صرف ادلة الاستحباب يكون بناء العرف والعقلاء على العمل باطلاق ادلة
الاستحباب حتى يظهر الصرف وعليه السيرة من زمان الحضر الى الان وكذا اجماع العلماء عملا على العمل من دون توقف بحضرة هذا الشك واما ان كان من الامور الغير المعتبرة
بالدليل كالقياس فيحمل على الحقيقة من باب التعبد المطلق وان كان الظن مع القياس للقطع من الاجماع والايات والاخبار على عدم الاعتناء بشان القياس
ولو لم يعمل بالدليل المقابل للقياس يلزم الاعتناء به وللاجماع على العمل بالدليل المقابل للقياس ولبناء العرف والعقلاء والسيرة على العمل به فى مقابل
ما نص وقطع بعدم حجيته واما ان كان من الامور المنفصلة الغير المعتبرة بالاصل كالشهرة المعارضة للاية والخبر الصحيح على فرض عدم حجيتها مع انتفاء الظن
منهما فيحمل على الحقيقة من باب التعبد المقيد اعنى ما لم يحصل الظن على خلافه سواء كان الظن مع الدليل او لم يقع الظن من الجانبين اما الاول فواضح لانه ثبت
دليلية والقدر المتيقن صورة افادته الظن وهو حاصل معه اما الثانى فلان ما دل على اعتباره ان كان هى الادلة اللفظية كقوله تعالى ان جاءكم الخ فالدليل مقتضى

بحم

حجيته ولم يثبت ما يفيده وان كان هو العقل من باب الانسداد فلان المفروض ارتفاع الظن الشخصي منهما واما الظن النوعي فمع الخبر الصحيح دون الشهرة فيجب اخذه لان المناط في العمل احد الظنين اما الشخصي او النوعي كما حقق في حجية المظنة والثمرة بين الاقوال الاجمال والبيان في موضعين الاول فيما ارتفع الظن من الجانبين فعلى فرض كون الحمل من باب الظن يجمل و يرجع الى الاصل و على التعبد مطلقا على الحقيقة وعلى الثاني فيما كان الظن الغير المعتبر على خلافه فعلى فرض كون الحمل من باب الظن او التعبد المقيد يجمل و على فرض كونه من باب التعبد المطلق يحمل على الحقيقة الثالث في الاصل بين الاقوال في المسئلة من الشافعي والحنفي والسيد وصاحب المعالم والمحقق القمي ره الاصل مع صاحب المعالم لانه استعمل في الرجوع الى الجميع والى الاخير والى الاول والى الثاني وهكذا مع وجود الجامع في البين اعني الاخراج المطلق سواء كان من باب الوضع العام والموضوع له الخاص كالحروف فمنه الاستثناء او الوضع العام والموضوع له العام كما في غيره من غير الحروف كسوى وعدا ولا يكون منه وامثالها ولا مع انتفاء القرينة الحمل على الاخير اذ اعتبار الاقربية كما هو الحق مع الاجمال في غيره لا من باب كونه قدرا متيقنا لمنعه على مذهب المحقق القمي ره لانه الاخراج عن واحد مطلقا او لا وثانيا واخيرا او على هذا المذهب يجمل ولا يكون الاخير قدرا متيقنا الرابع في الثمرة بين الاقوال فيما لم يكن قرينة وهي ظاهرة لانها على فرض اعتبار الاقربية الاخيرة كما هو الحق لغلبة دخول الاخيرة فقط او مع الباقي او مع الاول او مع الثاني في الاخراج وبندرة استعماله في الاخراج عن غير الاخير ولندرة دخوله في الاخراج عرفا لا نفيه عن غيره فالثمرة هي الاجمال في غير الاخير على مذهب السيد ره وصاحب المعالم والمحقق القمي ره والفاضل وبيان غير الاخير اثباتا في الاخراج على مذهب الشافعي ونفيا على مذهب الحنفي وعلى فرض عدم اعتبار الاقربية والثمرة هي الاجمال في الكل على مذهب السيد ره وصاحب المعالم والمحقق القمي ره والفاضل وبيان الجميع اثباتا على الشافعي في الاخراج ونفيا في غير الاخير على مذهب الحنفي هذه على مذهب من قال بكون حمل الالفاظ على الحقايق في الامور المتصلة من باب الظن وظهور عدم القرينة واما ان قلنا بكونه من باب التعبد مطلقا مع اعتبار الاقربية بين الاخراج عن الاخيرة على جميع المذاهب واما غيرها فيبين الاخراج عنها على مذهب الشافعي ويبين عدم الاخراج عنها على مذهب غيره اما الحنفي فظاهر من باب كونه حقيقة في الاخراج عن الاخيرة لا غيره واما على مذهب غيره فلوجوب حمل اللفظ على الحقيقة من العموم وغيره من باب التعبد حتى يظن خلافه وفي المقام مشكوك وعلى فرض عدم اعتبار الاقربية فالبيان على الشافعي اخراجا عن الكل وبيانا الاخراج من الاخير دون غيره على الحنفي والاجمال في الكل على غيرهما لجواز كونه اخراجا عن الجميع والاخير او الاول او الثاني وهكذا فالاخراج قطعي والمخرج عنه مجمل الخامس في اصل المطلب في تحقيق الرجوع الى الاخيرة فقط اما الرجوع الى الاخيرة فلكونه اقربا عرفا كما عرفت من بناء العرف والغلبة واما عدم غيره فلبناء العرف فيما اراد الرجوع الى الجميع وغير الاخير بنصب القرينة او ذكر القيد بعد كل جملة ولغلبة ارادة الرجوع الى الاخيرة فقط في الخالي عن القرينة والمذمة تارك المخرج في غير الاخيرة معتذرا بالاجمال واستدل الحنفي بوجوه الاول ان التخصيص خلاف الاصل ولا يرتكب الا بالدليل وهو في الاخير موجود لكونه اقربا دون غيره وفيه ان المراد من الاصل ان كان هو الظن فيجوز ارتفاعه بذكر القيد المخصص وان كان اصالة عدم القرينة فالحدوث قطعي والشك انما هو في القرينية وان كان هو القاعدة حمل الالفاظ على الحقيقة من باب التعبد ممنوع في الامور المتصلة كما مر من باب الظن ارتفع الظن بذكر المخصص وان كان هو استصحاب الظهور والحجية فقد مر الجواب عنه بان الشك فيه سار لا يكون حجة الثاني ان الاستثناء انكار بعد اقرار وهو باطل عقلا وشرعا لانه اما رجوع او نسخ قبل حضور زمان العمل او كذب في الكل باطل خالف ليمنع وفيه اولا بالنقض بالرجوع الى الاخيرة وكذا في كل القراين وثانيا بالحل بان حمل اللفظ والاقرار لا يحمل على الحقيقة مادام عدم تمامية الكلام فاذا ذكر فيه القيود المنافية يكشف عن عدم ارادة الظاهر عموما كان او اطلاقا او حقيقة خاصة الثالث انه لو صح رجوعه الى الجميع فاما ان يكون مع الاضمار وبدونه والاول خلاف الاصل وعلى الثاني يلزم توارد العلل والعاملات على معمول واحد وهو باطل ايضا واعتبارا اما الاول فلتصريح سيبويه بعدم جوازه واما الثاني فلحكم العقل بعدم جوازه في العلل ولا يعارضه كلام سيبويه بتصريح الكسائي بجوازه وثانيا بتصريح سيبويه بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وتصريحه بجواز قام زيد وقعد عمرو الظريفان وثالثا بانه لو لم يجز لما وقع في كلام البلغاء وقد وقع كقوله هذا حلو حامض لانه اما ان يشتمل على كل واحد منهما على ضمير مستقل او المجموع على ضمير واحد ولا يكون فيهما ضمير اصلا والاول باطل والا لزم التناقض وكذا الثالث لان الخبر لابد من ربط الى المبتدأ وكذا لو كان احدهما مشتملا دون الاخر للزوم عدم الربط في الخالي عن الضمير فتعين الثاني وهو المطلوب لا يقال يلزم اجتماع الضدين لانا نقول معناه ان له كيفية متوسطة وفي الاعتبار اولا انها في العلل الحقيقية والمقام انما هو من المعرفات والكواشف وثانيا بجواز كون كل واحد علة مستقلة ان لم يجتمع مع الاخر واما ان اجتمعا فكلها علة واحدة كما في انتفاء اجزاء المركب فان انتفاء كل جزء يستلزم انتفائه وكذا الزايد على الواحد لكن في الاول علة مستقلة بشرط الوحدة وبعد الاجتماع يكون كل واحد ناقصا الرابع انه لو رجع الى الجميع لرجع اليه دايما والتالي باطل لعدم رجوعه الى الجميع في الاية والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم فلا يجوز رجوع هذا الى غير الاخير لانه ماسوى الاخير حق الناس لا يرتفع بالتوبة وفيه اولا بانه لو لم يصح رجوعه الى الجميع دايما والتالي باطل لرجوعه الى الجميع في سورة ال عمران في قول الله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا مع ان الوضع لا يستلزم عدم التخلف والا لزم عدم جواز المجازات بل الوضع مقتض للظهور لولا المانع فاذا وجد القرينة يحصل الظهور بالنسبة الى المجازات والحقايق المتعددة واحتج الشافعي بوجوه الاول ان حرف العطف يجعل الجمل المتعددة في حكم واحد وفيه اولا ان المعطوف عليه لابد له من مناسبة ومغايرة والقدر المتيقن في جهة المناسبة انما هو الاشتراك في الحكم في الجملة مع انه قياس لان جوازه في الواحد لا يستلزم جوازه فيما هو بمنزلته الثاني ان الاستثناء اما ان يرجع الى الجميع او الى البعض والثاني باطل والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وفيه انه فيما لم يكن اقربا في البين الثالث ان ان شاء الله ان عقب الجمل المتعددة يرجع الى الجميع اجماعا فكذا غيره وفيه اولا ان ورود المشية بحو الشرط او لا الاجماع ممنوع وثانيا بانه قياس ممنوع واحتج السيد ره باصالة الاشتراك اللفظي بالاصل والغلبة والعرف وحسن الاستفهام والجواب عن غير الاخير قد مر في اوايل الكتاب اما عن الاخير فبانه ولا غير لازم وحسنه لا يكون دليلا كما مر

في سورة النور

مسلم وكذا في غيره وبغير الشرط صح

غير مرة من تحققه في الحقايق الظاهرة مع احتمال الخلاف فيه وان لم يصل حد المجاز المشهور كالعام بالنسبة الى التخصيص المطلق بالنسبة الى المقيد الحقيقة بالنسبة
الى المجاز قبل صيرورته مجازا مشهورا وللتحقيق الذي قررناه من ان وضع الالفاظ المفردة انما هو للمعاني في حال الوحدة كما مر في بحث الاشتراك ويلزمه رجوع القيد
الى واحد مما سبقه وفيه انه لا يلزمه لان الاخراج عن الجميع بمعنى واحد كالاخراج عن احدهما اجزاءا واولا وثانيا انه يجوز ان يكون موضوعا للاخراج المطلق وان كان
من باب الوضع العام والموضوع له الخاص لصاحب المعالم انه استعمل في الاخراج عن الجميع وعن احدهما مع وجود الجامع وهو الاخراج المطلق والاصل فيه الاشتراك
المعنوي حتى يثبت اللفظي او الحقيقة والمجاز وفيه اولا انه مسلم في غير الحروف واما الحروف فانما هو من باب الوضع العام والموضوع له الخاص ولا ثمرة بينهما وثانيا
بانه لا ينافي حمله على الاخير من باب الاقربية وهو وان كان قابلا للرجوع اليه فقط او في ضمن الجميع ويلزم الاجمال في غير الاخير لكن بما ذكرنا يتعين الرجوع اليه فقط
اصل اذا ذكر عام وتعقبه ضمير راجع الى بعض العموم كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فان الضمير
في بردهن يرجع الى الرجعيات فهل يخصص العموم في الحكم الاول فيختص التربص بالرجعيات اولا بل يبقى العموم على عمومه من الرجعيات والبائنات توضيح المطلب يتم برسم
امور الاول في الاقوال وهي ثلثة اولها التخصيص كما عن الغزالي وثانيها عدمه كما عن الاشعري والقاضي عبد الجبار وثالثها التوقف كما عن السيد وابو الحسين البصري
وصاحب المعالم وعلى الاول يختص التربص بالرجعيات اجتهادا وعلى الثاني يعمها والبائنات وعلى الثالث يختص بالرجعيات فقاهة من باب كونها قدرا متيقنا الثاني
في الثمرة بين الاقوال منها التعارض فيما ورد الدليل على عدم وجوب التربص للبائنات على فرض عدم التخصيص وعدم التعارض على فرض التخصيص لتخصيص العموم
ح بالرجعيات فلا يدل على وجوب التربص في البائنات حتى يحصل التعارض وكذا على التوقف للاجمال بين التخصيص وعدمه فلا يثبت العموم حتى يحصل التعارض
ومنها الترجيح فيما ورد دليلان اخران احدهما على وجوب التربص في البائنات والاخر على عدمه فعلى عدم التخصيص وبقاء العموم يكون العام مرجحا له وعلى
التخصيص لا يكون شاملا للبائنات حتى يكون مرجحا وكذا على التوقف للاجمال بين التخصيص وعدمه وكذا فيما ورد دليل اخر على عدم وجوب التربص للرجعيات فعلى
التخصيص يخص العموم بالرجعيات ح يكون خاصا ولا ترجيح للخبر الخاص المقابل له وعلى العموم لا لان العام على الرجعيات من باب العموم والدليل الخاص من باب الخصوص وهو
اقوى واما التوقف فلا يثبت الترجيح للاجمال بين التخصيص وعدمه ومنها في مقام العمل بالعقاب والثواب فعلى عدم التخصيص يجب التربص للبائنات وبفعله يثاب
وبمخالفته عقاب وعلى التخصيص لا يجب التربص للبائنات لانه لا يشملها حتى يوجب الثواب والعقاب وكذا على التوقف لرجوع الشك الى شك التكليف والاصل
البراءة وكذا الفساد والصحة كما لو كان العام في اثبات الوجوب المقدمي من الشرطية والجزئية والركنية فعلى التخصيص لا يثبت الشرطية حتى تكون العبادة او
المعاملة بتركه فاسدة بخلاف عدم التخصيص فانه يثبت ويلزم بتركه الفساد واما على التوقف فيرجع الى مذهبه من البراءة والاحتياط الثالث في تحرير محل النزاع وتحقيقه
موقوف على بيان وضع الضمير من انه موضوع للرجوع الى ما كان اللفظ حقيقة فيه ظاهرا كان ام لا ومرادا كان فيه ام لا او الى ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة
كان ام لا ومرادا كان اولا او الى ما يراد من المرجع اولا بالمطابقة بين المرجع والضمير في المراد بارادة واحدة حقيقة كان اولا ظاهرا كان فيه اولا او الى ما كان حقيقة
وظاهرا ومرادا او الى ما كان حقيقة وظاهرا او الى ما كان حقيقة ومرادا او الى ما كان ظاهرا ومرادا احتمالات سبعة والاول فاسد والا لزم المجاز في الضمير في
قوله رايت اسدا يرمي وهو في داري والثاني باطل لعدم التنافر في الضمير عرفا وكذا الثاني لانه يلزم في المراد غير الظاهر كتخصيص المطلقات بالرجعيات
كون الضمير ايضا مجازا وكذا في قوله رايت اسدا وهو في الحمام يلزم كون الضمير مجازا لان المراد بالاسد فيه هو الرجل الشجاع لانه مراد غير ظاهر والثاني بقسميه
باطل والثالث حق كما سيجيء والرابع والخامس والسادس ايضا باطل للزوم المجاز في الضمير فيما كان المرجع مجازا فيه مع كونه ظاهرا فيه ومرادا كقوله رايت اسدا
يرمي وهو في داري لعدم التنافر في الضمير عرفا والسابع ايضا فاسد للزوم المجاز في المراد الغير الظاهر كقوله رايت اسدا وهو في الحمام وهو ايضا باطل لعدم
التنافر في الضمير عرفا فبقي الثالث اعني كونه حقيقة فيما يراد من المرجع ولا بد من المطابقة بين الضمير والمرجع في المراد مع وحدة الارادة سواء كان حقيقة كما لو كان الضمير
راجعا الى مجموع العموم او مجازا كقوله رايت اسدا يرمي وهو في داري كما مر او غير ظاهر كقوله رايت اسدا وهو في الحمام بارادة الرجل الشجاع اولا وكارادة الرجعيات
من العموم اولا لعدم التنافي في الضمير فيما ذكرنا ويلزم مجازية الضمير فيما لم يكن يراد من المرجع اولا كالاستخدام لكون الضمير راجعا الى الرجعيات وهي لم يكن
مرادا من المطلقات اولا واما المجازية فلان ظاهر الضمير المطابقة مع المرجع في المراد مع وحدة الارادة وكلاهما فيه منتفية اما التطابق فللاختلاف واما
وحدة الارادة فلان فيه ارادتان الاولى العموم من حيث هو والثاني الخصوص من حيث كونه مرجعا للضمير اذا عرفت ذلك فلابد من دفع التنافي بين العام
الظاهر في ارادة العموم في الحكم الاول وبين الضمير الراجع الى غير ظاهره فيها اعني الرجعيات وهو يتصور على قسمين الاول ابقاء العموم في الحكم الاول على عمومه
وارجاع الضمير الى غير المراد اولا اعني الرجعيات وهو مجاز في الضمير بنحو الاستخدام والثاني ارتكاب تخصيص العموم بالرجعيات اولا بان كان المراد من المطلقات اولا
هو الرجعيات وهو تخصيص في العام والضمير ح يرجع الى ما يراد من المرجع ولم يكن مجازا في الضمير ح يرجع الكلام في ان العرف في امثال هذا الكلام هل يفهم تخصيص
المطلقات بالرجعيات اولا او يفهم بقاء العموم على عمومه في الحكم الاول ورجوع الضمير الى الرجعيات كانه قال وبعولة الرجعيات احق بردهن اشكال الرابع
في الاصل وهو من وجهين الاول من حيث تشخيص وضع الضمير وهو استعماله في كل ما ذكرنا والاصل هو القدر الجامع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص اعني
الرجوع الى مرجعه باي نحو كان لكن ظهر بطلان غير ما ذكرنا وكونه حقيقة فيما يراد والثاني في تشخيص المراد بعد اثبات وضعه لما ذكرنا مع دوران الامر بين
القصر بين التخصيص والاستخدام وهو مع التوقف لان من يدعي التخصيص لا بد له من اثبات القرينة والا فالاصل عدمها حتى تثبت ومن يدعي عدمه لا بد له من
اثبات كون عدم الضمير مانعا والحق فيه ان قلنا بكون حمل الالفاظ على الحقايق من باب التعبد فالاصل مع عدم التخصيص لكنه فاسد في المتصلات كما
لعدم الدليل لانه اما ان يكون هو اصالة عدم القرينة او استصحاب الحجية او القاعدة والاول فاسد للشك في قرينية الضمير الراجع الى البعض والثاني كذلك
لكون الشك فيه ساريا ولم يكن حجة وعدم الدليل على الثالث اعني القاعدة لا من العقل ولا من العرف ولا من الشرع من الاجماع والكتاب والسنة سيما هنا

من استلزام حمل العام على العموم الاستخدام وان كان من باب الظهور فهو غير حاصل بعد ورود الضمير الراجع الى البعض للقطع بلزوم ارتكاب خلاف الظاهر مجملا بين
التخصيص والاستخدام والتمسك باستصحاب الظهور فاسد لكون الشك فيه ساريا مع ان الظهور يرتفع بعد ورود الضمير الراجع الى البعض والمناط هو الظهور الاستمراري
بعد تمام الكلام لا البدوي حين التكلم قبل تمام الكلام نعم الاصل مع التخصيص لاولويته من المجاز سيما الاستخدام لانه ابعد المجازات الرابع في تحقيق الحق في تعيين
احد الطرفين بالدليل ولنأت بمثال اوضح وهو انه لو قال القائل جائني العلماء واستقبلتهم وعلم وقوع الاستقبال ببعض العلماء مع الشك في كون المجئ مختصا بهذا
البعض فكان المراد من العلماء اولا هذا البعض او كان المجئ والاستقبال للبعض فهل العرف على الاول او على الثاني والاظهر هو الاول لان فهم العرف على مطابقة
الضمير والمرجع في المراد بارادة واحدة وفي الاستخدام كلاهما منتفيان اما المطابقة فللاختلاف في الاستخدام واما وحدة الارادة فلان فيه ارادتان الاول كون المراد
منه في الحكم الاول العموم من حيث كونه مرجعا والخصوص ولذا كان الاستخدام ابعد المجازات لا ينصرف فهم العرف الى الاختلاف بين الضمير والمرجع في المراد
بارادتين كما في قوله رايت اسدا وهو في الحمام نعم في انصراف فهم العرف الى كون المراد من الاسد اولا هو الرجل الشجاع لا الى كون المراد منه بالنسبة الى رايت
الحيوان المفترس وبرجوع الضمير اليه وهو الرجل الشجاع وفي المثال المذكور يفهم العرف كون المستقبلين هو الجائين لا غيرهم وان تنزلنا بعدم ثبوته عرفا فلم يثبت
كونه على الاستخدام فيجب الرجوع الى الاصل والاصل هو التخصيص لاولويته على المجاز سيما الاستخدام سلمنا عدم الاولوية لم يكن الامر بالعكس ايضا فيحمل على القدر
المتيقن من العموم في الحكم الاول هو الرجبيا ويجب التوقف في غيرها لان حمل الالفاظ على الحقايق في المشكلات انما هو من باب الظن وظهور عدم القرينة وبعد
الاجمال لم يظهر عدمها واحتج من قال بعد التخصيص وارتكاب المجاز في الضمير بنحو الاستخدام بان الضمير حقيقة في الرجوع الى ما ظهر وما عهد ذكره سواء كان الظهور
بالوضع وبالقرينة وما ظهر هو العموم ولما قامت القرينة على عدم رجوعه الى ما ظهر منه العموم يكون مجازا واما بقاء العام على عمومه فلان المقتضي اعني
ظهور اللفظ بالوضع فيه موجود والمانع محل الشك والاصل عدمه والتصرف في الضمير لا يستلزم التصرف في المرجع وفي الاول ان الضمير حقيقة في الرجوع الى ما اريد
من المرجع اولا لفهم العرف المطابقة مع المرجع في المراد مع وحدة الارادة سواء كان اللفظ ظاهرا في المراد بالوضع او بالقرينة قبل رجوع الضمير او بعد رجوع
الضمير كما مر في قوله رايت اسدا وهو في الحمام وح لما كان فهم العرف منصرفا الى ارادة التخصيص ولا وح يكون الضمير راجعا الى ما اريد وحقيقة في الضمير وتخصيص
في العموم وفي قوله ان ظهور اللفظ في العموم بالوضع موجود والمانع مدفوع بالاصل وفيه اولا ان ظهور اللفظ في الارادة انما يعتنى به ان كان مستمرا ايضا بعد
تمام الكلام لا البدوي قبل تمام الكلام وهنا من الثاني لان بعد ذكر الضمير يرتفع الظهور ويشك بين الطرفين وهو لا يعتنى به عرفا لعدم الدليل عليه
بل العرف على عدم الاعتناء به والتمسك باستصحاب الظهور السابق والحجية قد ظهر فساده مرارا والتمسك باصالة عدم تاثير الضمير الراجع الى البعض فاسد
للقطع بحدوثه والشك في تاثيره ولا يجري الاصل نعم يصح ان قلنا بكون اصل الحقيقة من باب التعبد وهو في المشكلات ممنوع كما مر وثانيا على فرض تسليم
كونه من باب التعبد انما يعتبر فيما لم يكن الدليل على خلافه وقد عرفت وجوده وهو كون فهم العرف منصرفا الى التخصيص مع اولويته سلمنا وقال البعض بان
التصرف في المرجع يستلزم التصرف في الضمير وهو تخصيص في العام ومجاز في الضمير لكنه فاسد لعدم الاستلزام والا لزم في رايت اسدا يرمي وهو في داري مجازا
في الضمير وهو باطل لعدم التنافر فيه وعلى فرض التسليم هو اولى من الاستخدام لكونه ابعد المجازات لا ينصرف فهم العرف اليه كما ان ابعديته مسلم عند الكل واحتج
المتوقف بان الامر دائر بين التخصيص لا اولوية وفيه اولا ان الضمير لم يكن فيه عموم حتى كان تخصيصا بل من باب الوضع العام والموضوع له الخاص واحدها بينه
رجوعه الى الجميع فلو استعمل في رجوعه الى بعض افراد الجمع يكون مجازا لا تخصيصا بالضرورة كيف لم يقل احد بكون الاستخدام تخصيصا وثانيا بان فهم العرف
منصرف الى التخصيص لعموم كما مر وبان حجية اصالة الحقيقة انما هو من باب الظن وبعد رجوع الضمير الى البعض يرتفع الظهور ولا يصح الحمل فيكون مجملا يجب التوقف
وفيه ان الظن حاصل بانصراف فهم العرف الى التخصيص **اصل** هل العبرة بعموم اللفظ او بخصوص المورد والسبب المحل توضيحه يرسم امور الاول في تحرير
محل النزاع وهو من وجوه الاول في ان المراد بالعام اعم من الاصولي والاطلاقي واشرنا الى الاشتراك الادلة وظهور كلماتهم في مقام الاستدلال كقوله تعالى ان
جائكم فاسق بنبأ ومورد الاية هو وليد بن عتبة حيث ارسله النبي ص الى قبيلة بني مصطلق فذهب عاد اليه وقال ان القوم قد ارتدوا فانزلت الاية ويستدلون
العلماء بكل فاسق مستدلا بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وهو عام اطلاقي ولا يكون المراد الشمول الاجمالي كما لو قال عندي ذهب فقال نعم لعين لعدم
جواز استعماله في اكثر من معنى واحد ولا ريب في كون المورد مشافي الدخول وينصرف اليه الاجمال وكذا عموم الاجزائي لعدم المطابقة بين الجزء المورد والمركب
الموجود في الكلام للتغاير بين الجزء من حيث هو والمركب وكذا العموم الحكمي لانه يتم مع انتفاء العلو عند الله العبد والشك في الزائد ولا تجري الحكمة الثاني
في ان الكلام هل يكون في مطلق المورد والمقام او التفصيل والحق الثاني وتوضيحه يقتضي بيان اقسام وهو ان الداعي لصدور العام من المتكلم اما ان يكون
وقوع حادثة كما مر في حكاية الوليد او سؤال السائل والاول له الثاني فيما كان الجواب عنه مطابق للسؤال من حيث العموم والخصوص مع استقلال الجواب
في الدلالة على العموم من دون احتياجه لضم الكلام بالسؤال لا دخل في النزاع كقوله يجوز اكرام زيد العالم فقال المجيب يجوز اكرام العالم او العلماء واما غيره كما
كان الجواب في الدلالة محتاجا الى ضم الكلام في السؤال اليه سواء كان الاحتياج من باب الوضع كالسؤال عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف لاحتياج الضمير
الى المرجع وضعا او بحسب فهم العرف كقوله ما اشرب بعد قول السائل اشرب عندك لان المفهوم فاما اشرب عندك فلا يكون داخلا في النزاع لعدم عموم
في الجواب وكذا فيما كان مستقلا مطابقا للسؤال خصوصا كقوله يجوز اكرام زيد فقال يجوز اكرامه او نعم وعموما كقوله ماء القليل يتنجس بالملاقات فقال نعم
او ماء القليل يتنجس بالملاقات لا يكون محل النزاع لعدم عموم في الجواب سواء اشتمل على امر زائد كالسؤال عن ماء البحر واجاب بانه طاهر وميتته حلال او
استلزم امرا زائدا كقوله يجوز قتل الاولاد واكل لحمها فقال في ايام المخمصة حلال لانه يستلزم حرمته في غير المخمصة بالاولوية الثالث في ان النزاع هل يكون
في ظهور العموم في ارادته وعدمه او يكون في الحجية والعكس وان لم يكن ظاهرا والحق كون النزاع فيهما ولا بد من تحقيق الامرين معا الثاني في الاقوال الاول

اختصاصه

اختصاصه بمورد السؤال وعدم العموم فيه وهو نادر الثاني عدم الاختصاص ووجوب الحمل على العموم وهو المشهور الثالث التوقف وهو ايضا نادر الثالث في الثمرة
منها حصول التعارض على القول بالعموم فيما ورد دليل على عدم وجوب اكرام عمرو العالم بخلاف القول بالاختصاص او التوقف لعدم شموله لعمرو العالم على المذهبين
فيحصل التعارض ومنها الترجيح فيما ورد دليل اخر في المثال المذكور على وجوب اكرام عمرو العالم فعلى العموم يكون العموم مؤكدا للمثبت بخلاف
غيره لعدم شموله لعمرو العالم حتى يكون مرجحا ومنها الثواب والعقاب في غير المورد كعمرو العالم لان على العموم يكون اكرامه واجبا وعلى الاختصاص
لا يجب بهذا الدليل وعلى التوقف يرجع الى الاصل ومنها الصحة والفساد كما هو واضح الرابع في الاصل والاصل مع التوقف لان من يدعي التخصيص
لا بد له من اثبات كون المورد الخاص قرينة وموجبا لتخصيص العموم ومن يدعي عدمه لا بد له من اقامة الدليل على عدم كون المورد الخاص مانعا
وقرينة والاصل عدمهما حتى يثبت ولازمه الاجمال والتوقف الخامس في اصل المطلب والحق فيه ان كان النزاع في ظهور العام في عمومه وذا المخصص المورد
وعدمه فالحق مع المثبت لوجوه الاول ان المتبادر العموم فيما ذكرنا من قوله اكرم العلماء بعد قول السائل يجوز اكرام عمرو العالم الثاني وقوع التعارض
عرفا ان ورد لا تكرم عمرو العالم الثالث التكرار لو قال بعد العموم اكرم عمرو العالم وبكر العالم وهكذا الرابع المذمة العرفية لو ترك اكرام غير زيد العالم معتذرا
بالاجمال وعدم الدليل الخامس عدم لزوم الاستهجان بعد ذكر العام من انك اردت زيد العالم او العموم السادس سيرة الصحابة والعلماء قديما وحديثا على العمل بالعموم
بل سيرة العقلاء من الادم الى الخاتم وبعد ما ثبت ظهور اللفظ في العموم وعلم بحجية ظاهر اللفظ ثابتة بالاجماع والسيرة والكتاب والعقل من قبح ما له ظاهر
وارادة خلافه وان كان النزاع في حجيته وان فرض عدم الظهور فالحق مع الثاني لما مر من كون حمل الالفاظ على الحقايق في المسائل من باب الظن والظهور
لا من باب التعبد لان التمسك باستصحاب الظهور او الحجية او اصالة عدم القرينة فاسد لما مر حجة القول بالاختصاص وعدم العموم امور الاول انه لو لم يختص
يلزم عدم المطابقة بين السؤال والجواب وفيه ان المطابقة اما ان تكون بكون الجواب مشتملا على جواب مراد السائل فالملازمة ممنوعة لاشتماله على جواب
السائل وان كان بها المساواة من جميع الجهات وعدم جواز اشتمال الجواب على الزايد عن السؤال فبطلان التالي ممنوع لعدم الدليل على بطلانه بل الدليل
على جوازه لوقوع السيرة القطعية من الادم الى الخاتم بل من الائمة والصحابة والتابعين والعلماء والعقلاء من جميع العرف حيث يسألون عن الخاص
ويجيبون بلفظ عام كانه جوابا عنه وبيانا للحكم الثاني انه لو لم يخص لزم عدم الفائدة في نقل العلماء ضبطا لسبب الموارد وفيه ان من الفوايد اطلاع
المجتهد على شان نزول الكلام ليعلم الجاهل كون العام بالنسبة اليه صريحا لا يجوز له اخراجه عن العام عند التعارض مع الغير الثالث انه لو لم يختص يلزم
مساواة المورد لغيره من افراد العموم ويلزم جواز اخراجه عند التعارض كسائر افراده والتالي باطل اجماعا بعد جواز تخصيص العموم بالمورد واخراجه عنه
عند التعارض وفيه منع المساواة لكون العام بالنسبة اليه نصا وبالنسبة الى غير المورد ظاهرا ولذا لا يجوز اخراجه لاستلزامه اللغوية او السفاهة
الرابع ان من حلف بان قال والله ما اتغذى بعد قول القائل تغذ عندي لا يحصل الحنث لو اكل عند غيره بالاتفاق وفيه انه كان مما لا يستقل الجواب
عرفا بدون ضم السؤال اليه لان الظاهر عرفا بعد قوله عندي يكون الجواب ما اتغذى عندك لا مطلقا فخارج عن محل النزاع **اصل** في انه هل يجوز تخصيص
منطوق العام بمفهوم المخالفة الخاص او لا وتوضيحه يتم برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو في امور الاول في ان المراد بالعام اعم من المنطوقي والسرايي
والاصولي لاشتراك الادلة الثاني لا اشكال ولا خلاف في جواز تخصيص المنطوق بالمنطوق وكذا لا اشكال في تخصيص مفهوم المخالف بمفهوم المخالف
وكذا لا اشكال في جواز تخصيص مفهوم المخالفة بالمنطوق وكذا لا اشكال في جواز تخصيص منطوق العام بمفهوم الموافقة كقوله اضرب كل ناس ولا
تقل لزيد الفاسق اف دونه العكس اعني تخصيص مفهوم الموافقة بالعام بالمنطوق او بالمفهوم لما حقق في المفاهيم من كون العقل قاطعا بعدم الفرق
بين الاذى والاشكال انما هو في تخصيص منطوق العام بالمفهوم المخالف الخاص كقوله اكرم الفقهاء واكرم زيدا العالم ان دخل دارك ولا فرق بين الكتابين
والخبرين والمختلفين وكذا بين الاجماعين المنقولين والاجماع المنقول والخبر او الكتاب او بين الشهرتين على فرض اعتبار الشهرة وكذا المختلف لاشتراك
الادلة الا ان في الثلثة الاول يكون من باب كون الخاص اقوى دلالة وقرينة لصرف العام ويسمى بالجمع الاجتهادي الكشفي وفي غيرها لا تكون قرينة بل
يعمل به لاجل اقوائيته ويسمى بالجمع الاجتهادي العملي لا يقال لو كان النزاع شاملا للكتاب والخبر فيلزم ان يكون القايلين بالجواز هنا مجوزين في تخصيص الكتاب
بالخبر الخاص مع انه ليس كذلك بل ربما يجوزه هنا وينكره ثمة او بالعكس لانا نقول لا يلزم ذلك لان الكلام هنا في خصوص المنطوق والمفهوم من هذه الجهة
وثمة في جواز تخصيص الكتاب بالخبر ولو كانا منطوقين الثالث في ان النزاع هل يكون في كون العمل بالخاص جمعا بين الدليلين او باعتبار كون النزاع
في اقوائية الخاص وكونها قرينة لصرف العام بفهم العرف والحق ان النزاع كما هو الحق في الثاني لكن يبين الحق في كل منهما الثاني في الاقوال قول بجوازه
وقول بعدم جوازه وقول بالتوقف الثالث في الثمرة وهي في موارد منها في الترجيح وعدمه لو كان للعام المعارض للمفهوم عام اخر فبناء على التخصيص
يكون العام المخصص اقوى لقوة دلالته بالنسبة الى الباقي ح لصيرورته اقل المورد بالتخصيص وعلى عدم الجواز لا بل يوهن في الخاص لمعارضته
بالمفهوم ومنها في مقام العمل فبناء على الجواز يجب العمل بمقتضى الخاص وضعا وتكليفا وعلى عدم الجواز يجب العمل بالعام واما التوقف فالاجمال
ووجوب الرجوع الى الاصل الرابع في الاصل وهو مع التوقف لان من يدعي التخصيص لا بد له من اثبات اقوائية الخاص وكونه قرينة والاصل عدمه
ومن يدعي عدمه لا بد له من اثبات حجية العام في مقابل المفهوم والاصل عدمه هذا ان لم نقل بكون الجمع اولى من الطرح والا فالاصل جواز التخصيص
والتمسك باصالة عدم القرينة واستصحاب الظهور البدوي او الحجية البدوية قد مر فساده مع انه معارض باستصحاب الظهور البدوي للمفهوم وحجيته
المفهوم فيبقى التمسك الى المفهوم او لا الخامس في اصل المطلب والنزاع ان كان في اقوائية الخاص وكونه قرينة لصرف العموم ولزوم العمل به فالحق
مع المثبت لوجوه الاول فهم العرف ويكشف عن ذلك مذمة العرف والعقلاء التارك للمفهوم والعامل بالعام في الفرد المعارض وكذا مذمة المولى

على مؤاخذته للعمل بالمفهوم الثاني لزوم التكرار لو قال المولى ثانيا لا تكرم زيدا العالم ان لم يدخل واراد الثالث التناقض والتعارض عرفا لو قال المولى اكرم زيدا
العالم ان لم يدخل داره وانا ابغض ظهور المفهوم عرفا من اللفظ فيكون حجة لما حقق من حجية العرف في الالفاظ الرابع ان عمومات الكتاب بالنسبة المعارضة
بالمفهوم المخالف كثيرة ونقطع بحقية اغلبها فيصير مجملا مع كون الظن الناشي من ظهور اللفظ في جانب المفهوم ومعه اما ان يعمل بالعمومات او يعمل بالمفاهيم الخاصة
او يعمل بكليهما او يعمل باحدهما مخيرا او يطرح ويرجع الى الاصل وعلى الاول يلزم المخالفة القطعية وترجيح على الراجح لا يقال منطوق العام اقوى من حيث المنطوقية المرجوح صح
لانا نقول المفهوم اقوى من حيث الخصوصية وبعد العرض على العرف يفهمون كون المراد بالعموم غير هذا الخاص فيكون الخاص كاشفا عن تخصيص
العموم والمناط في الاقوائية هو العرف وهو على العمل بالخاص فالظن والرجحان يكون مع المفهوم وعلى الثالث يلزم التناقض وعلى الرابع يلزم التسوية
بين الراجح والمرجوح وعلى الخامس يلزم منه طرح العمومات المعارضة بالظنون المشكوكة الاعتبار كالحسن والموثق الخاص ولو كان منطوقا بالاولوية للاختلاف في حجية الحسن والموثق والاجماع على حجية المفهوم فيما ثبت اعتباره كمفهوم الشرط والغاية بل يلزم طرح الظنون المشكوكة الحجية
ولو في غير صورة المعارضة ويلزم من الرجوع الى الاصل الخروج عن الدين او العسر والحرج الشديد الى اخر الدليل العقلي المثبت لحجية الظن المطلق الخامس
امور ثلثة سيجيء في اخر الكتاب التعادل والتراجيح والجمع بين الدليلين واجماله ان الدليلين المعتبرين اما ان يكونا متساويين من جميع الجهات او لا بل ترجيح
في احدهما دلالة سواء كان سندا او خارجا موافقة او مخالفة او تخصيصا بالترجيح الدلالي او سندا ومثله خارجا كمخالفة العامة وموافقة الكتاب بالاداة العموم في
غير الخاص او فيهما مخالفا فيكون الخاص اقوى دلالة العام اقوى سندا او خارجا والاول يسمى بالتعادل ويجري فيه احكامه كل على مذهبه والثاني يسمى
بالترجيح الدلالي كمعارضة العام مع الخاص والمطلق مع المقيد والنص مع الظاهر يمكن اخذ الخاص وحمل العام على غيره وهذا يسمى بالجمع بين الدليلين ويمكن
طرح الخاص واسالة العام راسا لكونه في غير الخاص سليما عن المعارض فلا وجه لطرحه وفي هذا الجمع مقدم ومتعين لكون فهم العرف على كشف الخاص وكونه
شاهدا عرفا له وعليه السيرة القطعية والاجماع وبناء العقلاء وتفصيله في التراجيح والثالث يسمى بالترجيح السندي والخارجي ومعه يمكن طرح المرجوح سندا
او خارجا ويمكن التصرف بالتاويل بحمل الدلالة على مجاز لم يكن عليه فهم العرف ولا شاهد عليه شرعا ولا عقلا ولا غيره وفي هذا الطرح مقدم عرفا وسيرة
واجماعا وعقلا وتفصيله في التراجيح يجيء والرابع يحصل التعارض بين ترجيح الدلالي والسندي او الخارجي وهما معا وفيه الجمع بترجيح الدلالة مقدم على الطرح
لما حقق في التراجيح من العرف والسيرة وبناء العقلاء والعلية لكون الغالب في التعارض التصرف في الدلالة ولكونه طرحا للظن الواحد بخلاف الطرح الان
فيضم الراجح من حيث السند او الخارج بما يوجب الظن الشخصي معه كاعتضاد الكتاب المقابل للخبر الخاص بالشهرة العظيمة بين الاصحاب اذا عرفت ذلك
ظهر ان المقام ان في التعارض ترجيح الدلالة مع المفهوم بفهم العرف كاشفا عن ارادة العموم في غير الخاص وفيه ان الجمع بالتخصيص بالعمل بالخاص مقدم
على طرح الخاص او تصرف بمجاز في الخاص وللمانع امور الاول عدم حجية المفهوم الثاني ان المنطوق اقوى الثالث اصالة الحقيقة واستصحاب الظهور
البدوية والحجية البدوية قبل الالتفات الى المفهوم الخاص في الاول المفروض حجية فيما قلنا بحجيته كما حقق في المفاهيم وفي الثاني ان الخاص من حيث
الخصوص اقوى وفي ترجيح احد الاقوائيين فهم العرف وقد عرفت انه مع الخاص وكشفه عن عدم ارادة العموم في غير مفهوم الخاص عرفا وسيرة وفي الثالث
ان المراد بالاصل ان كان هو اصالة عدم القرينة ففيه انه شك في الحادث لصدور المفهوم مع الشك في قرينيته وان كان هو العرف فقد عرفت انه في
المتصل انه من باب الظن والظن في جانب المفهوم وفي الرابع معارضته بفرض الكلام فيما التفت الى المفهوم باستصحاب ظهور البدوي في المفهوم والحجية كك
مع ان الشك فيه منا لم يكن حجة هذا اذا كان النزاع في الظهور والعدم واما ان كان النزاع في كون العمل بالخاص بمحض كونه جمعا بين الدليلين وان لم يكن
العرف الكاشف المفيد للظن معه فهو فاسد لعدم الدليل على اولوية الجمع على الطرح من باب التعبد حتى فيما لم يكن عليه شاهد عرفي ولا شرعي ولا عقلي
كما قلنا في التصرف والتاويل بمجاز لم يكن عليه دليل وشاهد كما انه عمل بغير العلم والاصل حرمته بل الدليل على حرمته موجود وهو الادلة من فرق القران
بوابه فليتبوء مقعده من النار وهكذا ويثبت في غير الكتاب بالاجماع المركب عدم القول بالفصل اصل هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر
الواحد ام لا يتوضيحه يتم برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو من وجوه الاول لا اشكال في ان النزاع انما هو على مذهب من قال بحجية الكتاب
واما كونه من باب الظن المخصوص او المطلق فيجيء الكلام فيهما معا وكذا لا اشكال في ان النزاع في الخبر الواحد لا في غيره من المتواترات اللفظية او المعنوية او
المحفوف بالقرينة الصدورية او المضمونية لكون الصدور فيها قطعيا كالكتاب فيبقى قوة دلالة الخبر لكونه خاصا سليما عن المعارض وكذا على فرض حجية
الخبر الواحد لان على فرض عدم حجيته لا معنى للقول بجواز تخصيص الكتاب به وان جاز القول به بعد حجية الكتاب في مقابل الخبر الخاص واما كون حجيته من باب
الظن المخصوص او المطلق فيجيء الكلام فيهما معا ولا يختص بالكتاب والخبر بل يجري في الخبر المتواتر العام مع الخبر الواحد الخاص وكذا في الظنون الخاصة العامة
المعارضة بالظنون المطلقة الخاصة كالخبر الصحيح الاعلائي العام المعارض بالحسن او بالموثق الخاص او بالشهرة على فرض كون الصحيح من الظنون المخصوصة لاشتراك الادلة
كما سيجيء وكذا لا فرق بين العموم الاصولي والاطلاقي والسرياني لاشتراك الادلة كما سيجيء الثاني في ان النزاع مرة في انه من باب ظهور الخاص وكشفه عرفا عن عدم
ارادة العموم واقوائيته هذا التصرف من غيره من التصرفات منها العمل بالعموم وطرح الخاص او حمله على الاستحباب او الجواز وهكذا ومرة في انه جمع بين الدليلين مطلقا
وان لم يكن بناء العرف عليه الثالث في ان المراد بالخاص هل هو اعم من كونه خاصا بنفسه او بالنسبة الى العموم او يختص بالاول والحق الاعم لاشتراك الادلة الثاني في
الاقوال ثالثها التفصيل بين ما خصص قبله بدليل قطعي وعدمه بالجواز في الاول دون الثاني ورابعها التفصيل بين ما خص بدليل منفصل وعدمه بالجواز
في الاول دون الثاني وخامسها التوقف كما نسب للمحقق الثالث في الثمرة وهي الثمرة المقررة في المسئلة السابقة من الترجيح وعدمه ولزوم العمل بالخاص
وضعا وتكليفا والعمل بالعام في غير مورد الخاص العمل بالعموم مطلقا على فرض عدم الجواز والتفصيل على التفصيلين والتوقف ولزوم الرجوع الى الاصل

على القول

على القول بالتوقف الرابع في الاصل وهو مع التوقف لان من يدعى التخصيص لا بد له من اثبات كون الخاص قرينة وكاشفا عن عدم ارادة العموم في الخاص
ومن يدعى عدم التخصيص لا بد له من اثبات حجية العام وعدم كون الخاص قرينة وكاشفة والاصل عدمهما الخامس في اصل المطلب فان كان النزاع في الظهور
وكشف الخاص عن عدم ارادة العموم عرفا والانسباق فهم العرف الى هذا التصرف الذى هو جمع بين الدليلين دون ساير التصرفات من الطرح وحمل الخاص
على مجاز اخر فالحق مع التخصيص وتوضيحه ان رفع التعارض يمكن بطرح الخبر راسا ويسمى طرحا وبحمل الخاص على مجاز اخر كالاستحباب او المجاز وهكذا ودون تخصيص
عموم الكتاب هو جمع بين الدليلين بلا شاهد او بحمله على التخصيص بعد العرض على العرف يفهمون التخصيص بما مر في المسئلة السابقة من التبادر وملامة العامل بالعموم
في الخاص وطرح الخاص وحمله على مجاز اخر وعدم المولى لو عاقب العامل بالخبر الخاص كذا التكرار ويدل عليه ايضا وجوه منها ان لكل منهما جهة رجحان وجهة
مرجوحية ويمكن ملاحظة قوة السند وطرح الخاص ويمكن ملاحظة قوة الدلالة الخاص واخذه والجمع بما فيه شاهد على التخصيص كما مر والاصل فيه الجمع
لما ظهر وحقق في التراجيح ومنها ان التعارض في جهة الدلالة لا فاقوائية الكتاب انما هو من جهة الصدور لا لارادة العموم ومن هذه الجهة دلالة الخبر
اقوى لكونه خاصا فيقدم ومنها ان عمومات الكتاب بالمعنى الاعم من الاطلاقي والسرياني والاصولي اغلبها معارضة بالاخبار وكذا المتواترات اللفظية و
المحفوف بالقرينة الصدورية والظنون الخاصة العامة اغلبها معارضة بالظنون المطلقة الخاصة في مقابلها ويقطع بحقية غالب المعارضات الخاصة
ومعه اما ان يعمل بالكتاب او بالاخبار الخاصة لان الظن الشخصى والنوعى معه اما الاول فواضح واما الثانى فلكون فهم العرف على الجمع بالتخصيص وهو
حجة في الالفاظ اجماعا او يعمل معا او يعمل بالتخيير او يطرح ويرجع الى الاصل والاول فاسد للزوم المخالفات القطعية وترجيح المرجوح على الراجح والثالث
ايضا فاسد لانه تناقض والرابع ايضا فاسد لانه تسوية بين الراجح والمرجوح لا يقال لكل منهما جهة راجح ومرجوح لانا نقول قد مر ان رجحان الكتاب من
حيث الصدور لا من حيث ارادة العموم والخبر معارض له في الثانى لا في الاول سيما مع كون فهم العرف على التخصيص ولكون السيرة وبناء العقلاء عليه
سيما مع عدم الدليل على التخيير لا من العقل ولا من الشرع اما الاول فلامكان ترجيح الخاص بما ذكرنا الموجب للجمع الذى هو اولى من الطرح بالاجماع لكونه
هنا مع الشاهد العرفى والعقلائى او بالمشهور واما الثانى فلعدم الدليل الشرعى على التخيير مع ترجيح الدلالتى وكونه جمعا مع الشاهد والخامس ايضا
باطل للزوم الخروج عن الدين او العسر الحرج الشديد وهكذا ساير الاحتمالات في الدليل العقلى المثبت لحجية الظن فتعين الثانى اعنى العمل بالاخبار
الخاصة وللمانع وجوه الاول ان الكتاب والخبر من جهة الظن الدلالتى من حيث كونه من الظنون الخاصة او المطلقة متساويان ولكن الكتاب من حيث الصدور
قطعى والخبر ظنى وان كان اقوى من حيث الخصوصية لكن اقوائية الصدور فيه مقدم وفيه اولا ان على فرض كون الخبر من الظنون الخاصة فلا تاثير للقطع
لكون الظن الخاص حجة من حيث هو وان كان باب العلم منفتحا وثانيا على فرض تسليم التعارض لا يكون من جهة السند بل من جهة الدلالة كما مر وهما
متساويان من جهة الخاص والمطلق بمعنى اقوائية الخبر من حيث الخصوصية سليمة عن المعارض وثالثا على التنزل لكل منهما جهة رجحان ومرجوح مع امكان
الطرح والجمع بالتخصيص وغيره والحاكم بتقديم احد الاقوائين هو العرف وقد عرفت انه على الجمع بالتخصيص وغيره والحاكم بتقديم احد الاقوائين هو العرف
وقد عرفت انه على الجمع بالتخصيص الذى مع كون الاصل فيه هو الجمع ورابعا سلمنا عدم الاقوائية لكن يعارضه فيما لم يكن علم اجمالى بحقية اغلب الاخبار
الخاصة وتعين العمل بها لبطلان ساير الاحتمالات كما مر الثانى ان حجية الخبر من جهة الصدور انما هو من باب الظن المطلق والكتاب قطعى من جهة
الصدور والظن المطلق حجيته موقوف على انسداد باب العلم منفتح لكون الصدور قطعيا والظن بالمراد انما هو ناش من اللفظ عرفا وهو من الظنون ومع حجو بالكتاب باب العلم ح
الخاصة حجة من حيث هو فلا يكون الظن المطلق الخبرى فيه حجة وفيه اولا ان الظن الكتابى انما هو ايضا من باب الظن المطلق على مذهب بعض فهما
متساويان من هذه الجهة وثانيا سلمنا كونه من الظنون الخاصة لكنه حجيته موقوف على اثبات المقتضى ورفع المانع والاول وان كان موجودا اعنى
لفظ العموم لكن المانع اعنى الخبر الخاص ظاهر ولا اقل من احتمال كونه مانعا ومعه لا يكون ظاهر الكتاب حجة وثالثا انه يتم في الشك في المانعية وعدم العلم
الاجمالى بحقية اغلب الاخبار الخاصة المعارضة لعموماتها ومطلقاتها وظواهرها واما مع العلم الاجمالى كما مر يتعين العمل بالاخبار الخاصة وبطلان
ساير الاحتمالات لما مر فلا يتم بل يجب العمل بالاخبار الخاصة مع ان نوع الكتاب والخبر الخاص المعارض قد ثبت حجيتهما مع امكان الجمع والطرح
والحاكم بتقديم احد الاقوائين اعنى الخبر الخاص الذى هو الجمع هو العرف والسيرة وبناء العقلاء والاجماع او الشهرة مع انه ثبت حجية الخبر في غير صورة
المعارضة ويثبت في صورة المعارضة مع كون الظن معه بالاجماع المركب عدم كفاية صورة عدم المعارضة لكثرة صور المعارضة لا يقال الاجماع
المركب ممنوع لانه نسب الى المحقق ره التوقف هنا مع انه قال بحجية الخبر فاقل صورة عدم المعارضة لانا نقول كلام المحقق هنا من حيث هو لا من حيث العلم
الاجمالى بتخصيص اغلب العمومات في الكتاب وتقييد اغلب مطلقاتها مع عدم دليل عليه او ظن خاص لتميز المصروف عن غيره بناء على ندرة الادلة العلمية
واختصاص التميز بالظن المطلق مع كثرتها كما تراه الثالث ان اصالة الحقيقة واستصحاب الحجية والظهور البدوى فيهما لا تنفتا ولا الى العموم في الاصل انه ان كان
من باب اصالة عدم القرينة فقد مر انه شك في الحادث وان كان من باب العرف وبناء العقلاء فهو فيما لم يكن العرف والسيرة والعقلاء على خلافه
وقد عرفت انها على العمل بالخاص وتخصيص العموم وفي الاستصحاب معارضة باستصحاب الظهور البدوى والحجية كذلك في جانب الخبر الخاص فيهما لا تنفت اولا
الى الخبر الخاص مع ان شككه سار لا يكون حجة الرابع الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب وفيه اولا ان الظاهر منها عدم اعتبار الخبر بدوا واى خبر كان
لوجود الكذبة لا بد من التفحص والعلم او الظن بصدقه وثانيا بانه ظاهر في خبر كان مخالفا للكتاب بالكلية لا فيما كان معارضا له في بعض افراده و
ثالثا معارضة بالاخبار الدالة على الاخذ بما خالف العامة او الشهرة ان كان مخالفا للكتاب للشهرة هنا بالاخذ بالتخصيص ورابعا بانه ظاهر في الخبر من حيث
هو لا بعد العلم الاجمالى بحقية اغلب الاخبار الخاصة والسد باب العلم في تميز المصروف عن غيره مع كون الظن معه ظاهرا او واقعا كما مر الخامس انه ،

لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به لاشتراكهما في التصرف لكون النسخ قسما من التخصيص لانه تخصيص في الازمان والتالي باطل بالاجماع على عدم جواز النسخ
به فكذا المقدم وفيه ان الملازمة ممنوعة اما الشرعي فلعدم الدليل الشرعي على انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ واما العقلي فلعدم مدخلية الا بالقياس الظني
اشتراكهما في دلالة الكتاب على العموم والخبر على الخصوص فردا في التخصيص وزمانا في النسخ وهو ممنوع في الاحكام كيف بالدلالات مع امكان الفرق بغلبة
التخصيص وندرة النسخ وبها يكون التخصيص اقرب من ارتكاب مجاز اخر كحمل النهي على الكراهة او طرح الخبر راسا بخلاف النسخ فيمنع كونه اقرب من
حمل النهي على الكراهة او طرح الخبر راسا فتدبر واما العرفي فلا لان العرف ان لم يحكم بالملازمة فالامر واضح وان حكم فان كان اجماع على عدم جواز
النسخ فالفارق هو الاجماع وان لم يكن اجماع كما هو الظ فبطلان التالي ممنوع بل يجوز النسخ به لاقوائية دلالة الخبر على رفع الحكم في الزمان المخصوص من
دلالة العام على ثبوت الحكم في جميع الازمنة وثانيا بان الفارق موجود وهو غلبة التخصيص وشيوعه وندرة النسخ وعدم شيوعه فالاول اقرب
فيجوز دون الثاني فلا يجوز كما مر وقال بعض بان التخصيص دفع لبعض المدلول والنسخ رفع والاول اهون وهو فاسد لانهما من جهة رفع دلالة العام
على ارادة العموم رفع ومن جهة الارادة دفع وكاشف عن عدم ارادة العموم ولا يكون في دلالة العموم وهن سواء كان تخصيصا او نسخا ونسب الى
المدقق الشيرواني الفرق بان حدوث المعلول يحتاج الى حدوث علته واما في عدمه فيكفي عدم العلة ولا يحتاج الى شيء اخر والا يلزم على فرض انتفاء العلة
الواسطة بين الوجود والعدم اما عدم الوجوب فلانتفاء علته واما انتفاء العدم فلفرض عدم كفاية عدم علته في انتفائه فلم يكن موجودا ولا معدوما
وهو الواسطة ونفع حصوله بسبب عدم حدوث علته اهون من دفع ما ثبت لعدم احتياجه الى علة اخرى وفيه ان الكلام ليس في التدقيق الفلسفي بل انما هو في جواز
صرف العموم وهما متساويان لانهما من حيث صرف دلالة العموم رفع ومن حيث عدم ارادة الواقعية دفع بلا تفاوت ولا يكون في دلالة العموم فيهما
وهن بل الوهن في دلالة الخبر على النسخ لندرته وعدم اقربيته بخلاف الخبر في التخصيص لان فيه قوة لغلبة التخصيص كما مر هذا اذا كان النزاع في الظهور و
العدم واما ان كان النزاع في انه جمع بين الدليلين وهو واجب مقدم على الطرح مط وان لم يكن فيه شاهد فيقال انه فاسد لعدم الدليل عليه مع ان
الجمع بحمل الخاص على مجاز اخر ممكن بقي الكلام في ادلة ساير الاقوال منها التوقف لتعارض الاقوائيتين من قطعية سند العام وقوة دلالة الخبر على
الخاص وعدم الترجيح في البين وفيه ما عرفت سابقا من ترجيح قوة الدلالة بما ذكرنا ومنها التفصيلين ولعله مما يرجع حاصله بان الكتاب قطعي ولا يعارضه
الظني الا بجبر ضعف فيه وذلك بتخصيصه بدليل قطعي عند فرقة وبدليل منفصل عند فرقة اخرى حتى يكون مجازا وكان الخاص مقدما عليه لكونه
حقيقة وفيهما ان بالتخصيص تكون دلالته على الثاني اقوى من قبل التخصيص لان الاحاطة بشيء واحد فاذا كان الفرد واحدا فتحصل الدلالة لهذا الفرد
وتكون اقوى وهكذا وثانيا بان المجازية لا يستلزم الضعف وكذا الحقيقية لا يستلزم القوة كما ظهر من السابق هذا حال الكتاب مع الخبر الخاص ومنه
ظهر حال الخبر المتواتر اللفظي والمحفوف بالقرينة الصدقية مع الخبر الواحد الخاص لاشتراك الدليل وكذا معارضة عمومات الظنون المخصوصة بالظنون
المطلقة الخاصة لاشتراك الدليل وكون النزاع في الدلالة والارادة لا في السند مع فهم العرف على التخصيص سيما مع العلم الاجمالي بحقية اغلب
الحسان والموثقات الخاصة المعارضة لها مع كون الظن الشخصي معها وكذا الشهرة على فرض حجيتها **اصل** في حمل العام على الخاص وتوضيحه يتم
برسم امور الاول في تحرير محل النزاع وهو من وجوه الاول لا ريب في عدم حمل العام على الخاص في الموافق سلبا او ايجابا كقوله اكرم العلماء ثم قال
لا تكرم زيدا العالم وهو واضح لانهما دليلان يجب العمل بمقتضى كل منهما لوجود المقتضي وانتفاء المانع اعني عدم كشف الخاص عن ارادة الخاص من
العام دون غيره كما في المطلق والمقيد او التعارض الا بمذهب من قال بحجية مفهوم اللقب وهو لا يعتنى به كما حقق في المفاهيم واما المخالف بالسلب
والايجاب فهو على اقسام لان العام والخاص اما ان يكونا قوليين او فعليين او بالتفريق او المختلف وهو ستة وعلى كل منها اما ان يكونا من الكتاب او من
النبي ص او من الائمة او المختلف وهو ايضا ستة وبالضرب يصير ستة وثلثين وعلى كل منها اما ان يكونا معلومي التاريخ في تقدم العام على الخاص او
تاخره على العلم بالاقتران الحقيقي او العرفي او بالانفصال بوروده قبل زمان حضور العمل او بعده وهو اربعة والثاني اعني تقدم الخاص على العام
وهو اربعة ايضا فيصير الاقسام ثمانية واما صور الجهل فيجيء اقسامه والقول بان التقارن الحقيقي لا يمكن الا بين الفعل الخاص والقول العام
فاسد لامكانه بين القولين كما صدر الخاص من علي ع في زمان يصدر العام فيه من النبي والعكس ولامكانه بين الفعل العام والقول الخاص كان يلبس
الحرير في الحرب المعصوم ع وقال في هذا الحال لا تلبس الحرير في الصلوة الثاني في ان النزاع هل يختص بالعموم والخصوص المطلق كما عليه المعظم او الاعم
منه ومن الوجه كما نسب الى المدقق الشيرواني الظ من عنوانهم هل يحمل العام على الخاص استدلالا لانهم بالتخصيص والنسخ وبانه يعمل بالعام في غير مورد
الخاص وكون الخاص اقوى دلالة وكون العمل به جمعا بين الدليلين هو العموم المطلق والظ من كلام صاحب المعالم ره في الحاشية لو لم يخصص العام بالخاص
المتقدم ابطل القاطع بالمجمل ثم قوله انه في بعض الصور وهو فيما كان خاليا عن جهة العموم ومن تمسك العلماء بجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية
الحامل والمتوفى عنها زوجها مع كونهما عموما من وجه ومن عدم تمسك العلماء عنوانا للعموم من وجه هو العموم من وجه ولكن الحق هو الاعم مع جواز
العنوان لمن ما ظهر هو المطلق ووجه الاعمية ان بعد التعارض دفعه بالتخصيص او بالنسخ او بالبداء او ارتكاب مجاز اخر في الخاص مشترك بين
المطلق ومن وجه وما ذكروه للتعميم فاسد اما الاول فلجواز كون مراده من بعض الصور الجزئي الحقيقي وبعض الصور الاخر الاضافي لا العموم من وجه واما
الثاني فلكون كلامهم في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب من حيث هو ولا يكون المقصود جهة المطلق ومن وجه واما الثالث فلتصديهم للعموم من وجه
في بحث التراجيح الثالث في ان المراد بالعموم اعم من الاصولي والاطلاقي والسر في الثاني في الاصل والمدار الامر في رفع التعارض بين التخصيص والنسخ
فيما امكن والبداء وارتكاب مجاز اخر بحمل الامر على الاستحباب او حمل النهي على الكراهة او طرح الخاص راسا فالاصل الاولى هو التوقف كما مر في المباحث

السابقة

السابقة حتى يثبت اصل ثانوي وهو يختلف بالاقتران والانفصال بعد حضور زمان العمل وقبله الثالث في الثمرة وهي واضح بين التخصيص والنسخ والبداء
وارتكاب مجاز آخر والطرح الرابع في اصل المطلب وهو في موارد الاول في العلم بالتاريخ بالاقتران الحقيقي سواء كان الخاص مقدما او مؤخرا وفيه يحمل العام على غير
الخاص ويكون الخاص قرينة كاشفة عن ارادة العموم في غير هذا الخاص كقوله اكرم زيدا العالم وبلا فصل قال لا تكرم العلماء وبالعكس وذلك لوجوه الاول
فهم العرف والعقلاء التخصيص ويكشف عنه مذمة العقلاء العامل بالعموم في الخاص وكذا فهم المولى لو انتقم من تارك العموم في الخاص الثاني ان في التعارض النسخ
والبداء غير ممكن والامر دائر بين التخصيص وطرح الخاص وحمله على مجاز آخر ولا ريب في اولوية التخصيص من مجاز آخر وكذا من طرح الخاص الثالث اجماع العلماء على التخصيص
هنا الرابع الدليل العقلي لان بعد العلم الاجمالي بصرف العمومات والمطلقات بمعارضها اما ان يعمل بالعموم او بالخاص المقابل لها مع كون الظن الشخصي والنوعي معه
كما مر او الكل باطل الا العمل بالخاص كما مر وبمثل الاقتران العرفي لما ذكرنا بعينه لان البداء هنا ممكن في كلام العرف ولكن العرف على التخصيص وعدم البداء مع ان
الكلام في كلام الله والنبي والائمة والبداء في حقهم محال ونسب الى ابي حنيفة الرجوع الى المرجحات وفساده بديهي المورد الثاني فيما علم التاريخ بورود الخاص
بعد حضور زمان العمل بالعام وانقضاء زمان يمكن العمل بالعام نسب الى الجمهور حمله على النسخ والا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة واطلاقه فاسد بل فيه تفصيل
لانه قد يعلم لزوم العمل بالمتأخر وعدم جواز التصرف فيه كما لو كان المتقدم من حيث الزمان خاصا وورود المتأخر بعد انقضاء زمان المتقدم من حيث لو كان خاصا
وورود المتأخر بعد انقضاء زمان المتقدم كقوله اكرم العلماء الى زوال الجمعة ثم ورد لا تكرم زيدا العالم بعد زوال الظهر فانه يعمل بالمتأخر لانقضاء زمان
التكليف بالمتقدم ولا وجه للتصرف في الاول مطلقا حتى النسخ لانه رفع لما ثبت وهو فيما كانت القضية الاولى تكررية مستمرة او مطلقة من حيث الزمان فيما
لا يكفي اتيانه مرة كقوله اكرم العلماء في كل يوم الجمعة وورود المتأخر بعد يوم الجمعة او فيها بعد العمل اما لو لم يكن تكرريا بل مطلقا يكفي اتيانه مرة مع كون ورود المتأخر
بعد العمل لا يكون نسخا لارتفاع التكليف المتقدم باتيانه مرة وكذا فيما كانت الاولى مقيدة كما ذكرنا لا يكون نسخا وقد يعلم عدم جواز البداء والنسخ فيه كما لو كانا
من الائمة او المتقدم من الله او النبي والمتأخر من الائمة لعدم جواز النسخ بعد زمان النبي ص وانقطاع الوحي ويبقى غير التخصيص او مجاز آخر والطرح ولا ريب في
اولوية التخصيص وكشفه عن كون المتقدم مع قرينة كاشفة عن عدم ارادة العموم في الخاص واضمحلت لنا او كان تأخير البيان اعني ذكر الخاص في زمان الحاجة
لمانع من التقية او علم الامر بعدم اتيان المكلف امتثالهما وقد يكون قابلا للنسخ كما لو كانا من الله او النبي او المختلف لانه قابل للنسخ بكون المتقدم الى زمان
ورود الخبر الخاص في الواقع وكان المتأخر كاشفا عن عدم ارادة المتقدم مستمرا وقابل للتخصيص بكون المتقدم مع قرينة متصلة مبينة عن ارادة العموم
في غير الخاص واضمحلت لنا او مع عدم القرينة المبينة لكن كان تأخير البيان لمانع كما مر وقابل للارتكاب بمجاز آخر في المتأخر او طرح وح اصالة عدم القرينة
وعدم المانع المقتضي للنسخ معارض باصالة بقاء احكام النبي صلى الى يوم القيمة وندرة النسخ وهذا قد يرجح النسخ كعلم الامر بصدوره من المكلف قبل ورود
المتأخر مع عدم المانع من تقديم ذكر المتأخر كالكتابين وقد يرجح التخصيص كعلم الامر بعدم صدوره من المكلف مع عدم المانع في زمان الحاجة او العلم
بكون المتقدم مع القرينة المبينة وقد لا يكون ترجيح فالبين حال الكلام فيه والاصل فيه اولوية التخصيص لا ندرة النسخ من الاجمال العرضي وان وجود المانع
تنزلنا لم يكن النسخ اولى مع انه لم يكن اولى من ارتكاب مجاز آخر بحمل المتأخر على الاستحباب او غيره وح اللازم التوقف والرجوع الى الاصول وهو يختلف الا
ان يقال الغالب فيما كان المتأخر واردا بعد زمان الحاجة مع صدور العمل من المكلف الواحد او المتعدد من الجميع او البعض مع صدوره مع خلو المتقدم عن القرينة هو
النسخ ولذا ذهب المشهور الى كونه نسخا وان كان التخصيص اغلب نوعا هذا فيما كان العام متقدما والخاص متأخرا واما لو كان بالعكس فلا ريب في بناء العرف
والعقلاء على النسخ سيما فيما حصل العمل من المكلف الواحد او المتعدد جميعا او بعضا قبل ورود المتأخر في البعض هذا فيما لم يكن المتقدم قطعيا والمتأخر ظنيا لعدم
جواز نسخ القطعي بالظني بخلاف التخصيص فيتعين غير التخصيص في مثله ولا وجه للفرق بعد فرض حجية الظن الا في الظن المطلق بان البناء عليه من باب العلم الاجمالي
بحجية اغلب المعارضات وهو تم في التخصيص لا النسخ لعدم العلم الاجمالي بالنسخ كيف بالغالب هذا فيما كان ورود الخاص بعد حضور زمان يمكن ايجاد المتقدم
الثالث فيما ورد المتأخر قبل زمان يمكن ايجاد الفعل فيتعين التخصيص لعدم امكان النسخ لان الفعل اما ان يكون حسنا ام لا وعلى الاول لا معنى للنسخ وعلى
الثاني لا معنى للامر به ومثله في النهي مع استلزامه لغوية احد الامرين وما ذكرنا لا اشكال فيه لكن خالف بعض في بعض اقسامه كصورة تقدم الخاص على العام فنسب
الى الشافعي واكثر الامامية والجمهور التخصيص ونسب الى السيد رح وابن زهرة وابن عتبة القاضي النسخ مستدلا بوجوه اقويها ان الحكم بالتخصيص يكون بيانا
ولا يجوز تقديم المبين على المبين وفيه ان المتقدم ذات المبين واما وصف البيانية فمتأخر بمعنى ان بعد ذكر العام عقيب الخاص يلتفت الذهن الى كون الخاص بيانا
وقرينة فقابل للامرين حتى يتعين احدهما بالدليل وقد عرفت كون بناء العرف والعقلاء في الاقتران والانفصال وورود العام قبل زمان يمكن ايجاد الخاص على
التخصيص سيما مع شيوعه وكونه جمعا بين الدليلين مع الشاهد العرفي بل امتناع النسخ في الثاني عقلا كما مر وفي الانفصال بعد زمان يمكن ايجاد الخاص على النسخ
كما مر الرابع في صورة الجهل وهو قسمان الاول الجهل بتاريخهما معا وهو اما ان يكون في التقدم
والتأخر او في الاقتران والانفصال او في الحقيقي والعرفي مع العلم بالتقدم والتأخر مع العلم بالاقتران او في ورود المتأخر بعد زمان العمل او قبله مع
العلم بالتقدم والتأخر والانفصال اما في الاول والثالث فلا ثمرة له للحكم بالتخصيص كما ذكرنا سواء كان الخاص مقدما او مؤخرا وسواء كان الاقتران
حقيقيا او عرفيا وفي الثاني من ان الاصل فيه هو الاقتران او الانفصال قبل زمان العمل حتى يحكم بالتخصيص او الاصل الانفصال بعد زمان العمل
حتى يحكم بالنسخ وكذا الرابع من ان الاصل وروده قبل زمان العمل حتى يتعين التخصيص او بعده حتى يتعين النسخ والحق فيهما التخصيص لشيوعه و
ندرة النسخ وكونه جمعا بين الدليلين ومنه ظهر حكمها في صور الجهل ثنائيا وثلاثيا الثاني في الجهل بتاريخ احدهما دون الآخر كان نعلم ورود العام
في يوم الجمعة ونشك في ورود الخاص مقدما عليه او مؤخرا مع العلم بالاقتران او الانفصال او مع الشك فيه وعلى الاول مع الشك في العرفي والحقيقي

وفي الثاني بعد زمان العمل او قبله وكيف كان اصالة التأخر تقتضي ورود المجهول متأخرا ويرجح انا استلزم التخصيص كالعلم بالاقتران مع الشك
مع الشك في العرفي والحقيقي فيحكم بالتخصيص وان استلزم النسخ كالعلم بورود الخاص في يوم الجمعة مع العلم بالانفصال مع الشك في ورود العام
العام قبل زمان العمل حتى يحكم بالتخصيص او بعد زمان العمل حتى يحكم بالنسخ فاصالة التأخر تقتضي الاخير وهو يقتضي النسخ وح يحصل التعارض بين اصالة
تأخر الحادث واندرة النسخ والظاهر تقدم الثاني لشيوع التخصيص وندرة النسخ وكونه جمعا بين الدليلين ثم الكلام الخامس في العموم من وجه والحق
فيه ملاحظة التاريخ فيه وان كان من اقسام النسخ فيعمل بالمتأخر واما ان كان من اقسام التخصيص ففي جعل احدهما مخصصا للاخر يرجع الى المرجحات من ورود
احدهما على الاخر عرفا كقوله يحرم العمل بغير العلم ثم قال اعمل بقول العدل لا ريب فبناء العرف على ورود الثاني على الاول او مع كونه اقل المورد كالمثال المذكور
لكونه كالخاص في قوة الدلالة لانه كلما قل الفرد يقوى دلالة العام او قوة دلالته من وجه اخر او قوة سنده او اعتضاده فيأخذ به ويجعله مخصصا للاخر وان
كانا متساويين من جميع الجهات فيتساقطان ويرجع الى الاصل في جعل احدهما خاتمة هل يجوز بناء العام على الخاص من غير فحص او لا بل يجب الفحص
مقتضى الاصل هو الثاني لان ارتكاب التخصيص او النسخ عمل بغير العلم مع احتمال الاخر والاصل حرمته ولكن الظاهر من العرف والسيرة وعمل العلماء بناؤهم
التخصيص دون الفحص عن التاريخ وغلبة التخصيص وندرة النسخ هو الاول الاصل في المجمل والمبين توضيحه يتم برسم امور الاول في معنى المجمل والاجمال
وهو في اللغة الجمع والخلاصة من الحساب وفي الاصطلاح موقوف على معرفة اقسامه وهو اما ذاتي بمعنى صدوره من المتكلم امرا مجملا من دون صدور شيء
يبينه او عرضي بمعنى صدوره من المتكلم مبينا بذاته او بما يبينه من القرينة الحالية او المقالية ولعل لهما مع اختفاء ما يبينه بعده لكثرة الموانع وتسلط الظالمين
الكاذبين الطالبين لخفاء الحق وبعد الازمنة والتقية وامثالها وعلى اي منهما اما ان يكون فعلا كاتيان الامام السورة في الصلوة ولم يعين وجهه من
الوجوب والندب او تركا كترك الاذان في العصر ولم يعين كون تركه من باب العزيمة وكون فعله بدعة او من باب الرخصة او تقريرا كما فعل شيئا في حضوره
او ترك فيه ولم يمنعه ولم يعين انه كان من باب التقية او الرخصة وقد يكون قولا مفردا او مركبا اما المفرد فاما ان يكون معنى بعض كلمات الكلام مجملا
كقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا المردد بين وجه الارض والتراب الخالص ويكون المراد منه مجملا هنا بكونه مشتركا لفظيا مع عدم القرينة كقوله والمطلقات
يتربصن ثلثة قروء لاشتراكه بين الطهر والحيض او مشتركا معنويا كان فرد الخاص منه مرادا مع عدم القرينة كقوله ان تذبحوا بقرة او كان لبيان الخاص من الواضع
تعدد وعدم القرينة او كان على سبيل وضع العام والموضوع له الخاص مع عدم ما يبين الخاص المراد او يكون صرفه مجملا كالمختار القابل لاسم الفاعل والمفعول
او كان اصل الحكم مجملا سواء كان لعدم الدليل المعتبر او لوجود المعارض المساوي فيما يتعين طرح احدهما واما فيما لم يكن طرحا كتعارض العموين من وجه
من الكتاب مع عدم المرجح فيكون من باب الاجمال في الارادة او كان المعنى والارادة والحكم مبينا كالماء والبول لكن وقع الاجمال في الفرد الخاص من انه فرد من
الاول او الثاني والاجمال في المعنى يسمى عند الاصوليين بالشبهة في الموضوع المستنبط والاجمال في الارادة والحكم يسمى عندهم بالشبهة الحكمية و
الاجمال في اندراج الفرد تحت احد الكليين يسمى بالموضوع الصرف وعندنا يسمى الاخير بالمجمل المصداقي وغيره بالشبهة المرادي واما المركب فمنها ان
يكون في الكلام امران وضمير كان كل واحد منهما قابلا للمرجعية له كقوله ضرب زيد عمرا فضربته ومنها رواية ابن جريح حيث سأل عن ابي بكر وعلي
ايهما افضل فقال اقربهما الى النبي ص قال من الاقرب قال من بنته في بيته ومنها حكاية عقيل قال امرني معاوية ان العن علياء الا فالعنوه ومنها تقييد المطلق
بالمجمل وتخصيص العام بالمجمل وصرف الظاهر بالمجمل وهكذا لا ريب ولا اشكال في كونها مجملا عند الاصوليين والفقهاء سواء كان الاجمال والشبهة
في اصل الحكم او فيه مسببا من الاجمال والشبهة في المعنى او مسببا من الاجمال والشبهة في الارادة او مسببا من الاجمال والشبهة في اندراج الفرد تحت
احد الكليين والانسب تعريفه بانه ما دار الامر بين الاحتمالين فصاعدا مع عدم شيء يعين احد الاحتمالين فتعريفه بانه ما لم يتضح دلالته
فاسد لخروج الشبهة في الفعل والترك والتقرير والشبهة الحكمية فيما كانت لعدم الدليل لعدم الدلالة فيما ذكرنا وكذا ما نسب الى العميدي بانه لفظ
يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره منه احتمالا مساويا لانه يخرج منه غير اللفظ كما سيأتي في تحرير محل النزاع وتحقيق الحق فيه وهو من وجوه
الاول فان المجمل والمبين ان كانا في كلام واحد متحد له من حيث الحكم والمكلف والموضوع وكذا الشرط والغاية فيما كانا مذكورا سواء كانا في الاثبات
كقوله اعط زيدا عينا ذهبا بدون الشرط او مع قوله ان جاء ولدك من السفر مع الشرط او كانا في النفي كقوله لا تعط زيدا عينا ذهبا او ان جاء ولدك
من السفر لا ريب في حمل المجمل اعني العين على الذهب بكون المراد من العين هو الذهب لا الشيئان احدهما العين والاخر الذهب في الدليل مضافا الى الاصل
فهم العرف ولا خلاف فيه وان كانا في كلامين في الاثبات او بالنفي او في المختلف ففيما كانا مختلفين من حيث الحكم او المكلف او الموضوع او الشرط
او الغاية فيما كان مذكورا وحدانيا او ثلاثيا او ثنائيا او رباعيا ففي الوحداني في اختلاف الحكم كقوله اعط زيدا عينا وخذ من زيد ذهبا
وفي المكلف كقوله يجب على زيد اعطاء العين لعمرو ويجب على بكر اعطاء الذهب لخالد وفي الموضوع كقوله اعط زيدا عينا واعط عمرا ذهبا وفي
الشرط كقوله ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا وان صرت مريضا فاعط زيدا ذهبا وفي الغاية كقوله اعط زيدا عينا حتى جاء ولدك
من السفر واعط زيدا ذهبا حتى صرت مريضا ومنه يعلم الاختلاف في الثنائي والثلاثي وفي الرباعي منها وكذا في النفي وفي المختلف لا اشكال
في عدم الحمل لان تعدد الكلام يقتضي تعدد الحكم على ظاهر اللفظ حتى قام الدليل على الاتحاد وكون المراد من العين في الكلام المجمل هو الذهب
في كلام المبين ولفهم العرف تعدد الحكم ولبناء العقلاء على التعدد ويكشف عنه مدمنه من اكتفى في الامثال بالكلامين باعطاء الذهب وترك
اعطاء العين ولا خلاف فيه يعني الكلام فيما كانا في كلامين مع اتحادهما فيما ذكرنا من الحكم والمكلف والموضوع والشرط والغاية فيما كان مذكورا
وهو اما ان يكون في الاثبات كقوله ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا وان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا ذهبا والحق فيه الحمل لكون

العرف على اتحاد التكليف وكون المراد من العين فى الكلام المجمل هو الذهب فى كلام المبين نظير المطلق والمقيد كقوله اعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة مؤمنة
وكذا اشترى الدبس ثم قال اشترى الدبس العنب هكذا كلما كان بهذا المنوال لاريب فى كون فهم العرف اتحاد التكليف وكون المراد من الرقبة الاولى هى
الرقبة المؤمنة ومن الدبس الاول هو الدبس العنب فى عليه السيرة القطعية من لدن آدم الى الخاتم هذا فى المثبتين وكذا المنفيين كقوله لاتعط زيدا عينا
ولاتعط زيدا ذهبا يكون فهم العرف على كون المراد من العين هو الذهب لانه لايجوز استعماله فى اكثر من معنى لامحالة الواحد ان كان هو الذهب فهو
المطلوب وان كان هو الاعم يلزم استعماله فى اكثر من معنى واحد يلزم منه استفادة عدم جواز اعطاء العين بزيد بجميع معانيه والتالى باطل عرفا لعدم
التعارض لو جاء دليل خاص اعط زيدا فضة ولاينافى كونه نكرة منفية فيعم لان العموم تابع للسعة المراد فيكون الذهب منفيا بجميع اصنافه واشخاصه
واما المختلفين كقوله اعط زيدا عينا ولاتعط زيدا ذهبا فالحق عدم الحمل لعدم فهم اتحاد التكليف وكون المراد من العين الذهب بل يفهم كون المراد
من العين غير الذهب كما فى المطلق والمقيد المختلفين كقوله اعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة لكون فهم العرف على كون المراد من الرقبة
غير الكافرة وكذا العكس كقوله لاتعط زيدا عينا واعط زيدا ذهبا لانه لو كان المراد من العين الذهب لكانا متعارضين عرفا ولاتعارض
وفى المقام موارد لابد من توضيح كونها من الاجمال او البيان ام لا منها الشهر جعل بعضهم من الاجمال والبيان قوله من قام الشهر متتابعا وجب عليه
اتمام الصلوة وفى الاخر ثلثين يوما بحمل الشهر على الثلثين واشكل بعضهم بان الشهر مبين لانه ان ورد فى اول الشهر يكون الظاهر هلاليا وان كان
تسعة وعشرون يوما وان ورد فى يوم الاثنين والثلث وهكذا يفهم تمام بحوله فى اليوم الذى ورد وهو الثلثين ولو كان اكثر الشهور
هلاليا وفيه نظر لانه ان ورد بالشهور السنة يفهمون غير هذا الشهر هلاليا وهذا الشهر بحوله فى اليوم الذى وقع مع ان الكلام فى الشهر
من حيث هو ولاينافى كونه ظاهرا من الجهة اليوم الذى ورد انه لم نقل بكون الظهور بدويا ومنها اليد والقطع فى آية السرقة السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فاختلفوا فى اليد فيها نسب الى السيد ره اشتراكها بين الكل والبعض فيدور القرينة مجملة والحق انه موضوع لكل اليد كما عليه المشهور
للتبادر وصحة السلب عن بعضه ولصحة ان يقال هذا بعض اليد لا اليد وعدم لزوم الاستفهام واستدل بعض بان القول بالاشتراك ووضعه
للبعض ايضا مستلزم لتصور الموضوع له اعنى كل جزء من اجزاء اليد وهى غير متناهية وفيه انه يجوز ان يكون من باب الوضع العام الموضوع له
الخاص بوضع واحد بملاحظة الاجزاء اجمالا فى ضمن البعض ويجوز ان يقول فى البعض بنحو الاشتراك المعنوى مع ان الواضع هو الله ولايمتنع
فى حقه ما ذكر وكذا اختلفوا فى القطع فيه نسب الى شاذ اشتراكه بين الابانة والجرح وفساده اظهر لتبادر الابانة وصحة سلب القطع عن الجرح
وعدم لزوم الاستفهام وهكذا ولاينافى ما ذكرنا تبادر البعض او القدر الجامع بين الكل والبعض فى ضمن بعض التراكيب كقوله ادخل يده فى الماء
لتبادر القدر الجامع بين الكل والبعض كذا فى قوله قطع يده لصحة استعماله فى مقطوع بعض اليد لكنه من ظهور التركيب قرينة او حقيقة عرفية
كما قال بعض ولكن مع ذلك يقول باجماله للقطع بان الله تعالى لم يرد القدر الجامع الموجب لتخيير المكلف فى قطع القابل منه او اكثر بل اراد منه قدرا معينا
ومحدودا ولم يكن له قرينة فصارت مجملة من هذه الجهة ومنها قوله لاصلوة الا بطهور ولاصلوة الا بفاتحة الكتاب وامثالها فذهب بعض الى اجمالها وبعض
الى عدم الاجمال وبعض الى التفصيل بان المنفى ان كان من الماهيات المخترعة كالمذكورات على مذهب الاعمى او كان من المعانى اللغوية او العرفية مع كون
مجازه واحدا فبين ومع تعدد مجازه وعدم الاقربية فمجمل والحق فيه ان المنفى ان كان مما يمكن نفى حقيقة ذلك الفعل على جميع المذاهب كقوله لا اكل الميتة
فلا اشكال فى كونه بيانا واما ان يكون ممكنا على مذهب دون الاخر كالمخترعات الشرعية لامكانه على مذهب الصحيحى دون الاعمى او لايكون صحيحا على جميع المذاهب
كقوله لاعمل الا بالنية لعدم الحقيقة الشرعية فيه ووجدانا تحقق العمل بدون القصد كيف بقصد القربة وح الحمل على الحقيقة ونفى تحقق العمل بدون
القربة فاسد لابد من ارتكاب المجاز اما نفى الصحة او نفى الكمال او نفى الاجر والاول وان كان اقرب بحسب مدلول اللفظ لكونه سلبا للصحة والكمال وهو
اقرب بمدلول اللفظ الذى هو سلب الوجود والصحة والكمال من سلب الكمال فقط لكنه اعتبارى لايساعده العرف بل الغالب فيه نفى الكمال كقوله لم يكن هذا
طعاما ولابطيخا ولاديسا ولاحنطة وح يحصل الظن منه بنفى الكمال وهو الاقرب عرفا وهو المناط فى حمل اللفظ وعلى تسليم عدم كونه اقرب بل يكون نفى
الصحة اقرب او يصير مجملا ومنها فيما تعلق الحكم التكليفى بالاعيان الخارجية ظاهرا كقوله حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم لعدم كون
كون العين الخارجى مقدورا للمكلف الا بتقدير فعل المكلف من الضرب والشتم والقتل والوطى فى الثانى والاكل والبيع الاستعمال فى الاول فالحمل على
الحقيقة متعذر لابد من الاضمار وهو متعدد فان كان اقربا فى البين كالوطى فى الامهات والاكل فى الميتة فمبين وان لم يكن الاقرب فى البين فمجمل
نعم فى الاحكام الوضعية كالماء طاهر والبول نجس والبيع صحيح وهكذا الاصح تعلقها بالاعيان ومنه ما اذا ورد لفظ فى الشريعة وكان له معنيان
بالنظر الى احدهما مبينا وبالاخر مجملا بدون القرينة هل يحمل على البيان او لا فيكون مجملا وذلك كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
لان الاحصان له معنيان احدهما التزويج والاخر التعفف حمله على الاول يوجب البيان لانه يكون معناه ما وراء المحرمات حلال لكم والحال انكم متزوجون وعلى
الثانى يوجب الاجمال لكون نفس التعفف مجملا والحق حمله على البيان لا لاجل مرجح لكون الغالب فى الكلام بيانا ذاتيا وح اما ان يكون المراد هو المبين
او المجمل مع نصب القرينة عليه واضمحلت لنا فكان اجمالا عرضيا او بدون نصب القرينة فكان اجمالا ذاتيا والاخير مدفوع بالاصل باصالة عدم القرينة
ويحصر بالاول وهو البيان الثانى فى تحرير محل النزاع فى الاجمال اما العرضى فلاشبهة فى وقوعه لكون الكلام الملقى من الله الى المشافهين ومن النبى
الى الصحابة وكذا من الائمة عم الى الرواة كان اكثرها مبينا عندهم بذاته او بالقرينة الحالية او المقالية متصلة او منفصلة من المخصصات والمقيدات والصوارف
ولكن اضمحلت بالنسبة الى الغائبين لكثرة الموانع ووجود الكذبة واما الذاتى فلاشبهة فى وقوعه عرفا وشرعا من الائمة لوجود الداعى من التقية وامثالها

الكلام او البيان وما اشار اليه فهم

واما من الله والنبي صلى الله عليه وآله فقال بعض بامتناعه لانه الداعي لصدور الكلام مجملا اما الخوف من الفتنة او فساد النطق والحرج والتوطين والتهيؤ للامتثال والمقصود
انه لولا ان المكلف اتفاقا فهو المطلوب الابدية وقت الحاجة ولم يبين والاولان ممتنعان في حق الله والنبي صلى الله عليه وآله لعدم التقية واما الثالث فلانه يصح فيما كان
الامر عالما بعدم قدرة العبد في حد ذاته الا باعتبار الجهل فان العبد جاهلا به مع كون الحسن في المقدمات لا في المامور به والمقام ليس كذلك لانه ان كان عن
مقدرة فهو من حيث الجهل لا من حيث هو مع ان المقصود منه اما الثواب على الفعل او على التوطين والعقاب على ترك الامتثال وكلاهما موقوف على صحة التكليف
وهو قبيح الا ترى ان السيد اذا امر عبده بامر مجمل كقوله اشتر بعيرا ولم يات به العبد معتذرا بعدم العلم لم يذمه العقلاء ولو عاقبه المولى لذمه واما الرابع فقبيح
من الحكيم ذكر الكلام مجملا حين الخطاب بانه لو صح اتفاقا فهو المطلوب الا ان يبينه في مقام الحاجة ولم يبينه وقت الحاجة كما هو المفروض والحق امكانه لوجوه
الاول ان الكلام قد يكون واردا في بيان مورد حكم اخر كقوله تعالى كلوا مما امسكن لانه وارد في بيان كون صيد الكلب المعلم مذكى وحلالا لا مبينة لا مقام
بيان الاحتياج الى الغسل وعدمه فيكون مجملا من هذه الجهة ربما يفهم بعض المخاطبين دون بعض فيعتقد البيان ويحكم بالاطلاق بعدم وجوب غسله
وعدم فهم المكلف لا يوجب كونه بيانا ولا يجب على الامر ايصال كل المطلوبات بالفاظ صريحة يصل اليه كل المكلفين وقد يكون المقام مقام ذكر الشيء مجملا
من دون التفصيل لعدم افتضاح المخاطب كما في الوليد او لعدم الفتنة والفساد في المخاطبين كما في نصب علي عليه السلام لان النبي صلى الله عليه وآله ان صرح به في بعض المقامات
يجر الى الفساد بين المسلمين فيذكر بكلام مجمل كما في قوله صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه وقد يكون الامتحان وزيادة القرب مقتضيا للتكاليف بالمجمل الذي يوجب مشقة
المكلف في اتيان جميع المحتملات وما ذكره سابقا من عدم جواز التكليف بالمجمل بان العقلاء لا يذمون التارك المتعذر بالاجمال ممنوع لما حقق في اصالة
البرائة من صحة التكليف بالمجمل بتمام العلم الاجمالي في المبين كالظهر والجمعة ومشتبهة المحصور لكون التارك بالمرة مذموما عند العقلاء وكيف كان لا ريب في جوازه
ووقوعه للاصل وما ذكرنا وكيف كان الاجمال الذاتي مثل الاجمال العرضي في الحكم الظاهري من صحة التكليف والعدم وغيرهما من البرائة والاحتياط والاشتغال
والتخيير والتفصيل وغيرها تحقيقه في اصالة البرائة الثالث في تاخير البيان عن وقت الخطاب هو على قسمين الاول ان يكون اللفظ ظاهرا في معناه لكنه
اراد خلاف الظاهر ولم يذكر القرينة وقت الخطاب الثاني ان يكون اللفظ مجملا مرددا بين امرين فصاعدا وذكرهما من دون ذكر المبين وقت الخطاب كيف كان
اختلفوا في جوازه وعدمه ثالثها ما نسب الى المرتضى ره التفصيل بامتناعه فيما اراد خلاف الظاهر بدون القرينة وقت الخطاب وجوازه في المجمل ورابعها ما نسب الى
القاضي بجوازه في النسخ دون غيره والحق مع المشهور اما النسخ فلانه تاخير البيان لما دل على رفع الحكم السابق بعد الخطاب والا لم يكن نسخا واما غيره فالاصل
التوقيف وان كان عدمه لكن وقوعه في العرف والشرع وجداني وبديهي لا ينكره ذو مسكة كما تشاهد في العرف ان المولى يامر عبده باكرام حضار المجلس ولم
يكن بعضهم مراد الرجل يبينه بالاستثناء وغيره في هذه المجلس ثم يبينه في وقت اخر وكذا في الاوامر التوطينية بارادة الصورية مع عدم المطابقة الصورة
للداعي ثم يبينه وقت العمل بعد العقدة وكذا في الشرع لان الكتاب بعضها مخصص ومقيد لبعضها ونقطع بانه لم يذكر حين الخطاب بالعام او المطلق وهكذا
مما لا اشكال فيه هذا لغير الظاهر واما في المجمل فبالاولوية وعدم الفصل وللمانع وجوه الاول انه اغراء بالجهل في فهم المخاطب وهو قبيح وفيه اولا انه لا يتم
في المجمل وثانيا بان الفهم والاعتقاد لم يكن مطلوبا ذاتيا في الفروع حتى يضر بل هو مقدمة للعمل ووقت العمل يبينه الثاني انه لغو لعدم فائدة في ذكره مقدما
على وقت الحاجة وفيه ان فائدته التهيؤ والعلم بارادة المتكلم شيئا مجملا حتى جاء وقت الحاجة فيبين الثالث انه تكليف بما لا يطاق وفيه انه يصح في ارادة خلاف الظاهر
ان لم يبين في وقت الحاجة وفي المجمل ممنوع لامكان اتيان محتملات الاجمال الرابع قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولا ريب ان ذكر الكلام مع عدم المبين
لم يكن تبليغا وفيه اولا ان بعض العمومات المخصصة والمقيدة بالكتاب مع عدم ذكر المخصص والمقيد حين صدور العمومات صحيحا واما ما ذكر صحيح والخطاب به تبليغ
الرسول فيهما من دون المخصص والمقيد حين الخطاب وثانيا ان المراد بالتبليغ هو الاحكام اللبية والا كان اللازم ذكر الكلام مع ذكر الحال بين المتكلم والمخاطب
بعينها ولم يعهد ذكر الحالة بل بلغ اصل الحكم ولو بلفظ اخر بل نقول بعيدا ذكر النبي صلى الله عليه وآله واخر البيان كان بهذا النحو مامورا للاخبار الدالة على انه لا يصدر من النبي صلى الله عليه وآله الا
انه مامور به الرابع في تاخير البيان عن وقت الحاجة ومذهب العلماء عدم جوازه وينسب الى بعض الاخباريين جوازه والحق فيه عدم الجواز اما فيما الظاهر
مع ارادة خلاف الظاهر ما لم يكن موصلا الى المطلوب فلكونه تكليفا بما لا يطاق ولكونه اغراء بالجهل وموصلا الى خلاف المطلوب للزوم اللغوية والسفهة
واما فيما كان موصلا الى المطلوب كالاوامر التوطينية فيجوز لعدم ما ذكرنا من اللغوية والاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق لكن بعد العلم بعد القدرة
يكون بيانا في وقت الحاجة واما في المجمل وان لم يلزم ما ذكرنا من التكليف بما لا يطاق لجواز التكليف بالمجمل كما حقق في اصالة البرائة وفي الاغراء بالجهل
لفهم الاجمال فلا يكون اغراء وكذا اللغوية والسفهة لجواز التكليف بالمجمل لكن فيما لم يكن موجبا للعلم الاجمالي بالتكليف كالامر المردد بين الاستحباب والوجوب
فربما يكون واجبا ومع اجماله يوجب اصل الحكم بالبرائة وهو قبيح وفيما يوجب العلم الاجمالي فيوجب لعدم علم المكلف بالمطلوب بالخصوص وموجب المشقة
المكلف باتيان جميع المحتملات في الاجمال على فرض الاحتياط وترك المطلوب الواقعي على فرض البرائة لا سيما بناء على تخيير المكلف وربما كان واجبا ويختار غيره
وكلها قبيح عقلا ما لم يكن مانع اقوى يجيزه وهو في كلام الله والنبي صلى الله عليه وآله قبيح لعدم التقية الا ان يوجب الفساد بين المكلفين واما من الائمة فجائز لجواز وجود
المانع في زمان الخطاب مستمرا الى زمان الحاجة كما في ورود الخاص بعد انقضاء زمان يمكن ايجاد العمل واختار المشهور كونه نسخا لانه لولاه يلزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وقلنا بانه لا يتم في كلام الائمة لجواز كون ذكر الخاص بيانا للعام وكان عدم ذكره وقت الخطاب والحاجة للمانع من التقية و
امثالها او ذكر قرينة وقت الخطاب لكنه اضمحلت لنا واصالة عدم المانع في الاول واصالة عدم القرينة في الثاني معارض بالندرة النسخ لانه بقي الغالب
قبل النسخ كما هو للاخباريين قوله عليه السلام عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا وجه انا السؤال لا يكون الا عند الحاجة و
قوله عليه السلام ان شئنا امسكنا مبين لجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه لو ان السؤال لا يستلزم كونه وقت الحاجة لجواز تقدم السؤال للعلم به

وثانيا

وثانيا بان ما سكت الاية على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لا ينزل على عدم كون السؤال وقت الحاجة او كون الامساك لمانع والا يجب على الامام ع جواب السائل عند الحاجة ان كان بلا مانع الثالث فى احكام المجمل قد عرفت معنى الاجمال وكون حكم اجمال الذاتى كحكم الاجمالى العرضى وايضا قد عرفت اقسام الاجمال من الشبهة فى نفس الحكم اما لعدم الدليل المعتبر او لتعارض الدليلين وعدم الترجيح فى البين او فى الحكم مسببا من الشك فى الموضوع المستنبط اعنى المعنى او مسببا من الشك فى المراد او مسببا من الشك فى الموضوع الصرف اعنى الشك فى اندراج الفرد تحت احد الكليين وان كان المعنى والمراد بلا معارض معلوما كقوله الماء طاهر والبول نجس وكان هذا الفرد مشكوكا من انه من البول او الماء ويسمى الاخير فى اصطلاح المتاخرين بالمجمل العرضى المصداقى وما سواه بالاجمال العرضى المرادى وكل منهما اما ان يكون الاجمال والشبهة فى الوجوب من دون احتمال التحريم ويسمى بالشبهة الوجوبية وبالعكس ويسمى بالشبهة التحريمية او فيهما معا وعلى كل منهما اما ان يكون محض احتمال الوجوب او التحريم مع عدم العلم الاجمالى فى البين كغسل الجمعة فى الشبهة الوجوبية وشرب التتن فى الشبهة التحريمية او مع العلم الاجمالى والعلم الاجمالى اما ان يكون بالوجوب فى البين ويسمى باشتباه الواجب بغير الحرام او بالتحريم فى البين ويسمى باشتباه الحرام بغير الواجب او احدهما من الوجوب او التحريم ويسمى باشتباه الواجب بالحرام وعلى كل منهما اما ان يكون العلم الاجمالى بالوجوب او التحريم الواحد لا اكثر بين الامور الغير المحصورة او بين الامور المحصورة والاخير اما ان يكون العلم بالتكليف مرددا بين الامرين المتباينين فصاعدا كالظهر والجمعة وامثالهما فى الاجمال المرادى والشك فى كون الفائتة هى الظهر او العصر فى الاجمال المصداقى وامثالها او مرددا بين الاقل والاكثر الارتباطى وهو ما لا يكون الاتيان بالاقل كافيا فى الامتثال بقدره اذا كان الاكثر مطلوبا كالشك فى الشرطية والجزئية والركنية وامثالها او غير الارتباطى هو ما يكفى الاتيان بالاقل فى الامتثال بقدره وان كان الاكثر مطلوبا كالشك فى ان الفائتة هى الظهر او الظهر والعصر معا ويقع الكلام فى الاجمال واحتمال التكليف ولا فى ان تعلق التكليف بذمة المكلف ظاهرا هل هو مشروط بالعلم التفصيلى او الاعم من الاجمالى والتفصيلى فان حصل العلم على الاعم على الثانى فكلف والا فلا ولا يجب الفحص او مشروط بامكان تحصيل العلم فيجب الفحص فان حصل العلم بعد الفحص ولو اجمالا فكلف والا فلا او مشروط باحتمال التكليف وامكان الامتثال وان لم يحصل العلم اصلا فبمجرد احتمال التكليف مسببا من الامارات كقول الفقيه مكلف ويجب الاحتياط الا ان يكون تكليفا بما لا يطاق او ضررا او عسرا وقد حققنا الحق فى اصالة البراءة من كون الاصل المعتمد هو التفصيل بكون تعلق التكليف مشروطا بالعلم بالموضوعات التى لا يجب فيها الفحص بامكان تحصيل العلم فى الموضوعات التى يجب فيها الفحص وفى الاحكام ولذا يجب الفحص فيها على المقلد والمجتهد عن حكم كل ما نعم وبعد الفحص ان حصل العلم ولو اجمالا فى المحصور بنحو التباين او الاقل والاكثر الارتباطى فكلف ويجب الاحتياط فيما امكن الا فى شبهة غير المحصور وفيما يوجب التكليف بما لا يطاق او الضرر او العسر والتخيير فيما لا يمكن الاحتياط كالمردد بين الوجوب والتحريم لنفسه فيما لم يتعين احد الامرين باصل اقوى كاليوم المشتبه باول الشوال واخر رمضان فان استصحاب انتقال القمر من برج الى برج اخر يعين اخر رمضان وكالمشتبه بايام الحيض والاستحاضة فان استصحاب حكم السابق يعينه ما لم يكن دليل اقوى لان الاستصحاب مقدم على اصالة البراءة وان لم يحصل العلم اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا بل كان محض احتمال الوجوب او التحريم كما مر من غسل الجمعة وشرب التتن فالاصل البراءة الا فى اللحوم والضرر الدنيوى نفسا او اطرافا بل مالا او عرضا فى بعض الاقسام وقد حققنا فى اصالة البراءة جميع اقسامه واحكامه ومن اراد فليرجع اليها الامر الثانى فى المبين وهو على قسمين الاول ما يكون مبينا فى حد ذاته الثانى ما يكون مبينا بمعرفة الغير او القرينة الحالية او المقالية متصلا او منفصلا كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وكل منهما قد يكون فعلا كما اذا صلى النبى ص او الامام ع وظهر جهته من الوجوب او الاستحباب وقد يكون تركا كما اذا ترك النبى ص او الامام ع الاذان وظهر جهته من الحرمة او الكراهة وقد يكون تقريرا كما اذا فعل فى محضر النبى ص او الامام ع فعل الم يمنعه وظهر ان رضاية بخصوص فى نفس الامر من دون مانع من التقية وامثالها وقد يكون قولا كما اذا قال اغسلوا وجوهكم من الاعلى والحق انه فى الاصطلاح حقيقة فيما يتعين حكمه ولو بمعونة الغير لاصالة الاشتراك المعنوى وعدم صحة السلب عن كل واحد مما مضى فتنويعه بما يتضح دلالته فاسد لخروج غير القول لعدم دلالة فيه والمبين قد يكون المراد منه ما يبين وبالثانى قد يكون الفعل مبينا للقول وهو جائز بلا اصل ومعقود فى الشرع كقوله ص صلوا كما رايتمونى اصلى لكونه بيانا القوله تعالى اقيموا الصلوة وكقوله ص خذوا عنى مناسككم لكونه بيانا لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والقول بان الفعل لا يجوز ان يكون بيانا للقول لكونه اطول ولو بين به يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة مدفوع اولا بان بيان الصلوة بالقول بجميع اجزائه وشرائطه واركانه وموانعه ومقدماته اطول من الفعل بمراتب كما هو واضح وثانيا لا نسلم كونه تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه فيما ينقضى زمان الحاجة قبل اتمام الفعل وليس كذلك لكون زمان الصلوة موسعا وباتمام الصلوة لا ينقضى زمان حتى انقضى زمان الحاجة ووقوعه فى العرف كثير كقول المولى لعبده انظر كيف صنعت هذه الصنعة كالبنائى والنداف والنجارى وهكذا ولا ريب فيه فالقول بان المسلم من الموضوعات الصرفة لا يكفى فيه الظن المطلق والخبر من الاحاد لا يفيد الا الظن وهو من الظنون المطلقة ولا يكون حجة مدفوع بان اثباته بالاصل فيما دار الامر بين الامكان والامتناع وبوقوعه فى العرف قطعا والشرع والخبر وان كان من الاحاد الا ان الظن كونهما من المسلمات متسامع متواتر وعليه بانه لو لم يجز العمل باخبار الاحاد فى صدور الرواية من النبى ص والامام ع لان من خبر العدل كما يحصل الظن بصدور القول من النبى ص والامام ع المتعلق بالحكم الفرعى فكذلك من الخبر يحصل الظن بصدور الفعل من النبى ص المتعلق بالحكم الفرعى فالمناط واحد فان كان الظن المطلق بالصدور المتعلق بالحكم الفرعى حجة فكذلك الظن بصدور الفعل المتعلق بالحكم الفرعى لاشتراك الدليل العقلى فتدبر

التفصيل ص

[illegible]

[illegible] ١٢٨٧

[illegible]

# المجلد الثالث من كتاب تحفة الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

**المنهج الثالث** في الادلة الشرعية وفيه مقدمة ومقاصد وخاتمة **اما المقدمة** فتشتمل على امور **الاول** لا ريب ولا اشكال في ان المقصود بالذات من خلقة العباد هو حصول القرب الى الله تعالى باتيانهم مرضيات الشارع وكفهم عن مبغوضاته وهو موقوف على معرفة المرضيات والمبغوضات وهي موقوفة على الدليل المنصوب من جانب الله تعالى فنصب الدليل لازم على الله تعالى من باب اللطف وهو في اللغة عبارة عما يهدي الى السبيل والموصل الى المطلوب وفي العرف العام كذلك وعند المنطقيين عبارة عن معلومات تصديقية موصلة الى مجهول تصديقي وفي اصطلاح الاصوليين عرفه بعضهم بانه ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وفيه انه يخرج الدليل المنصوب الذي لا يمكن للمكلف الوصول اليه ولا ريب في كونه دليلا وان لم يكن ولجب العمل لعدم صحة السلب عنه ويخرج ايضا ما يمكن الوصول به الى الظن المعتبر بحكم شرعي ولا ريب انه دليل لعدم صحة السلب عنه ويخرج منه ايضا ما يحصل به العلم للمكلف بمطلوب انشائي او خبري باعتقاده كون هذا دليلا ونظرا صحيحا وان لم يكن في الواقع كذلك ولا ريب في كونه دليلا وان كانت دليليته بدليل اخراجي العقل الحاكم ببطلان تكليف ما لا يطاق كيف ولولا ذلك يلزم نفي دليلية غالب الادلة المختلفة بحسب فهم المفاد والدليلية عند المجتهدين ويدخل فيه ما يفيد العلم بمطلوب خبري غير شرعي وليس هذا دليلا بحسب هذا الاصطلاح وعرفه بعض بانه الموصل الى الحكم الشرعي وفيه انه يخرج منه غير الموصل سواء كان لعدم الوصول من التقصير او القصور ولا ريب انه دليل ويخرج منه الموصل الى الدليل الشرعي الذي يستنبط منه الحكم الشرعي والموصل الى الموضوع الشرعي كالصلوة وساير الماهيات المجعولة والتعريف الذي لا ينتقض طردا ولا عكسا للدليل عند الاصوليين وان كان مشكلا الا ان الانسب ان يقال انه ما كان معروضا للحال يستنبط منه الحكم الفرعي فهو من هذه الجهة دليل وموضوع لعلم الاصول والحال العارض له مسئلة اصولية والامارة ما يحصل منه الظن بامر شرعي مع عدم كونه معتبرا ولو ما الا

**الثاني** ان الدليل اما عقلي او شرعي والاول اما استقلالي كحرمة الظلم او تبعي استفادة ومستفادة كوجوب المقدمة واستفادة لا مستفاد كاستفادة اقل الحمل من الايتين والثاني ينقسم الى الكلام الصادر عن الله سواء كان على وجه الاعجاز كالكتاب اولا كالاحاديث القدسية والى السنة والكاشف عنها من الاجماع والسيرة وبناء العقلاء والاخبار والشهرة وامثالها مما يثبت اعتباره بحسب الانظار ولو لاجل الاضطرار وانسداد باب العلم وكل منهما اما ان يكون حجيته من باب الكشف عن الواقع قطعا او ظنا وهو يسمى بالدليل الاجتهادي واما ان تكون حجيته لا من باب الكشف بل ولو لم يحصل الظن وهو قسمان قسم يكون حجيته تعليقيا في مقام الجهل موقوفا على عدم الدليل والعلم كاصالة البرائة والاحتياط والقرعة والتخيير والاستصحاب واصالة الطهارة وامثالها ويسمى بالاصول العقلية والاعتبارية والفقاهية والعملية والتعبدية وقسم لا يكون تعليقيا كشهادة العدلين وفعل المسلم وفراشه وسوق المسلم واليد وامثالها والفرق ان الاول بمحض ورود الدليل الرافع للجهل على خلافه يرتفع ولم يحصل التعارض بخلاف الثاني فانه يقع التعارض بينهما ولا بد من الرجوع الى المرجحات ويسمى بالتعبد والسبب والتعبد قد يكون مطلقا وهو ما دل الدليل على كونه دليلا اما لم يحصل العلم او الظن المعتبر على خلافه وقد يكون مقيدا وهو ما دل الدليل على كونه دليلا اما لم يحصل العلم والظن المعتبر على خلافه وقد يكون متمما وهو ما دل الدليل على كونه دليلا اما لم يحصل العلم او الظن على خلافه وان لم يكن معتبرا وقسمه الاعيان الى الاربعة المشهورة اعني الكتاب والسنة والاجماع والعقل وظاهرهم الحصر فيها وهو منظور فيه من وجوه الاول ان الدليل قد يكون دليلا للحكم وقد يكون دليلا للدليل كالعقل بالنسبة الى بعض الادلة وكذا الكتاب والسنة وعلى التقديرين اما ان تكون دليليته بنفسه كالعقل واما ان تكون دليليته بغيره كساير الادلة والتقسيم ان كان للدليل الذي يكون دليليته بنفسه فالاربعة فاسدة لانحصاره بالعقل وان كان للاعم فالانحصار فاسد لكونه اكثر كالاستصحاب وما ثبت اعتباره من حيث الكشف عن السنة كالاخبار وغيرها الا ان يقال الاستصحاب داخل في السنة لكونها مدلولا له لانا نقول لما يكون مستفادا من الدليل لا يكون قسما له على انه لو كان كذلك يكون ما سوى العقل داخلا فيه لكونه

مدركا

مدركا للكل اما بلا واسطة كالنبي والائمة عليهم السلم او بواسطة كغيرهم مما ثبت دليليته بقولهم وفعلهم وتقريرهم كنصب الولاة او من حيث الكشف
عن السنة كما مر بخلاف الثاني ان الدليل قد يكون مفيدا للعلم وقد لا يكون مفيدا للعلم وح لو كان المراد من القسم هو الاول فلا وجه للانحصار لكون
الاسباب المفيدة للعلم اكثر كالقياس كما سياتي وتراكم الظنون لا يبقى لعلم الحاصل من غير الاربعة لم يكن حجة لانا نقول الحجية القطع مطلقا اجماعية كما
سيأتي وان كان المراد هو الثاني بان كانت ذوات هذه الاربعة دليلا سواء افادة القطع او الظن فلا وجه للنزاع في حجية الظن الحاصل من الاجماع
والاجماع على عدم حجية الظن الناشي من العقل الثالث ان الدليل قد يكون اتفاقيا وقد يكون خلافيا وح ان كان المراد بالمقسم هو الاول فلا وجه
له لانحصاره بالسنة والكاشف عنها من المتواترات والاحاد المحفوفة بالقراين وان كان المراد به هو الثاني فالحصر فاسد لكون الخلافيات اكثر وان كان
المراد هو الدليل الغالب الورود فالاربعة ايضا فاسدة لانه واحد هو السنة وما يكشف عنها الرابع ان المراد بالدليل ان كان هو المجعول بالذات فهو ثلثة بلا واسطة
اعني النبي من فعله وقوله وتقريره وكذا الائمة ومدرك الواسطة اعني العقل والنازل على الواسطة وهو كلام الله سواء كان نزوله بواسطة الجبرئيل وعلى
وجه الاعجاز كالكتاب او بلا واسطة بل بالوحي لا على وجه الاعجاز كالاحاديث القدسية وان كان المراد الاعم منه ومن الكاشف عنها فالاكثر لان الكاشف
امور كثيرة كما مر وذكر بعضهم في وجه الحصر ان الدليل اما ان يكون وحيا اولا والاول اما ان يكون نوع لفظه معجزا اولا والاول هو الكتاب و
الثاني هو السنة وغير الوحي اما ان يكون كاشفا عن تحققه اولا والاول هو الاجماع والثاني هو العقل وفيه اولا انه يخرج منه الاحاديث
القدسية من حيث صدورها من الله لكونها وحيا من هذه الجهة ولا وجه لاخراجها وان كان من حيث صدورها من النبي سنة وثانيا
بان ادخال السنة في الوحي فاسد لكونها كاشفة عنه لا نفسه وثالثا بانه يخرج منه فعل النبي وتقريره لكونهما لفظا ورابعا بانه جعل الاجماع
كاشفا ان كان المراد الكشف بلا واسطة فهو السنة وهو كاشفة عنها لا عنه وان كان المراد هو الاعم فالانحصار بالاجماع فاسد لان الاخبار و
الاجماع المنقول وغيرهما مما ثبت حجيته فهي ايضا كاشفة عن السنة وهي كاشفة عن الوحي نعم يمكن ان يقرر وجه الحصر ان الدليل اما وحي او
غير وحي والاول اما ان يكون نوع لفظه معجزة مع كون نزوله بواسطة الجبرئيل اولا والاول هو الكتاب الثاني هو الاحاديث القدسية وغير الوحي
اما ان يكون كاشفا عن تحققه اولا والاول هو السنة وما يكشف عنها من الاجماع والاخبار وكلما ثبت حجيته من حيث الكشف عنها والثاني
هو العقل الثالث ان نصب الدليل في الواقع لما لم يكن كافيا للمكلف بل لا بد من امكان وصول المكلف اليه ومعرفته به فلا بد من بيان اقسام
المعرفة سواء كانت متعلقة بالحكم او بدليلية الدليل وان لم يكن مفيدا للظن كالاسباب التابعة للثبوت دليليته من باب الوصف والسببية وبيان
ما هو حجة منها والمعرفة قد تكون على سبيل القطع العقلي وهو الاعتقاد الراسخ الجازم المطابق للواقع بحسب اعتقاد المكلف سواء كان مطابقا للواقع
في الواقع ام لا مع عدم احتمال الخلاف عقلا وقد يكون على سبيل القطع العادي وهو ما لا يحتمل خلافه عادة وان احتمل خلافه عقلا والثاني اعم من
الاول وقد يكون على سبيل غير القطع وهو ما يحتمل خلافه عقلا وعادة اما الاول فلا ريب ولا اشكال في حجيته مطلقا من اي سبب كان في اي مورد
كان لاي شخص كان والمراد بالحجية انه واجب العمل بمعنى كون العمل على مقتضاه موجبا للثواب في التكليفيات وتركه موجبا لاستحقاق العقاب والدليل
على حجيته مط وجوه الاول الدليل العقلي وهو ان القاطع اما ان يكون قاطعا بالحكم الثابت المتعلق بذمته واما ان يكون قاطعا بالحكم الواقعي
اعني الحكم النازل من الله الى النبي والمشافهين فلو كان من قبيل الاول فاما ان يكون قاطعا بحجيته في حقه او يكون قاطعا بعدمها في حقه او
يكون شاكا فيها وعلى الثاني والثالث يلزم احتمال الخلاف هذا الحكم في حقه وهو خلف والاول هو المطلوب ومعه اما ان يكون الحكم في حقه من
جانب الشارع ايضا ذلك سواء طابق الواقع ام لا او غيره وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق لانه حين قطعه غير ملتفت الى احتمال خلافه بل
قاطع بعدمه فغير قادر على الاقدام الى غيره ثانيا فالتكليف به تكليف بما لا يطاق والاول هو المطلوب لا يقال المطلوب هو الواقع بشرط الاطلاع
ففي صورة عدم المطابقة لم يكن له الواقع ولا ما اعتقده ولا يلزم من ذلك استحقاق العقاب على المخالفة ولا الثواب على الفعل لانا نقول يلزم
خلو الواقعة بالنسبة اليه خالية عن الحكم المطلق ولو ظاهريا على ان العقل حاكم باستحقاق العقاب على المخالفة والثواب على الفعل وكلما حكم
به العقل حكم به الشرع على ان الثواب والعقاب مما يكونان من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالمعتقد ومخالفته كما حقق في مبحث
الاجزاء وسيجيء ايضا على انه لو لم يكن حجة لكان مكلفا ومحكوما بغيره بالعقل والاجماع والتالي باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق واما لو كان من
قبيل الثاني فبعد ثبوت الصغرى اعني هذا ما ثبت للمشافهين بضم الكبرى قاعدة الاشتراك المجمع عليها في كل ما لم يثبت المخالفة في الحكم ومعه يقطع
بثبوته في ذمته وبعد قطعه بثبوته في ذمته فاما ان يكون قاطعا بحجيته او بالعدم او يكون شاكا الخ والمانع اما
ان يكون مانعا للصغرى او الكبرى بان القاعدة فيما يثبت الصغرى بالدليل الغير المعتبر والاول باطل لعدم احتمال الخلاف والثاني ايضا كذلك لكونها
اجماعية وثابتة بسائر الادلة فيما لم يثبت المخالفة لا يقال ما ذكره استدلال بالوجه العقلي واعتبار القطع العقلي الذي هو من جملة الادلة العقلية الو
العقلي مستلزم للدور لكون حجية اول الكلام عند الاخباريين بعد تسليمهم ادراك المدح والثواب لانا نقول منع الاخباري اعتبار العقل
انما هو في الفرعيات لا في المسائل الاصولية والكلامية وهذه المسئلة اعني لاعتبار العدم انما هي من الثانية لا الاولى والدور مندفع ايضا
بما ذكرنا التفاوت المسئلتين كيف ولو منع اعتبار العقل في الكلاميات لانسد طريق اثبات الله تعالى ونبيه صلعم وشرعه مع ان الدليل
الذي اقمنا بديهي من باب الحصر العقلي لا المدح والذم حتى تنكره الاخباريون مع ان انكار البديهي مما لا يكون قابلا للجواب فتدبر الثاني
الاجماع القطعي يشهد بانهم في مقام الانكار يقولون انه غير العلم ولا ينكرون حجية العلم بعد تسليمه ولم يفصل احد منهم لا يقال الاجماع على حجيته

الكتاب والعقل لانهما ليسا من باب الكشف عنها

العلم مط ممنوع للخلاف في جواز العمل للحاكم الشرع بعلمه لانا نقول هذا خارج عن محل الفرض لان علمه انما يكون في الصغرى اعنى هذا مال الغير مثلا والنزاع انما هو
في الكبرى من ان مع علمه به هل يجوز له الحكم ام لا وهذا لم يكن عالما به ولو حصل العلم به فلا يكون محلا للنزاع مع انه لا اعتناء بالمخالف الثالث السيرة القطعية
الرابع الادلة الشرعية القطعية من الكتاب والسنة اما الاول فمنه قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لان المفهوم يدل على عدم وجوب السؤال عند العلم
ولازمه حجيته ووجوب العمل به بالاجماع المركب ومنه قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثانية فمنه قوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمو
فها ومنه قوله ع من عمل بما علم كفاه ما لم يعلم ومنه قوله ع رفع عن امتى ما لا يعلمون ومنه قوله ع ما حجب الله علمه الخ ومنه قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا و
غير ذلك والمناقشة بمنع اعتبار الكتاب ما لا وجه له لما سيجئ من كونه من الظنون الخاصة وكذا المناقشة بمنع اعتبار الاخبار باعتبار كونها احادا فاسدة لكون
هذه الاخبار مقطوع الصدور وادعاء انصرافها الى العلم الحاصل من غير هذه الامور باطل لاصالة التواطي حيث يثبت التشكيك والقول بكونها في
مقام الاجمال فلا يتم المدعى مدفوع باصالة البيان حتى يثبت الصارف ومعارضتها ببعض الامور كالادلة الدالة على الاحتياط فيما اذا حصل العلم من
الادلة الغير المعتبرة بعدم الشرطية وامثالها والدالة على البرائة فيما حصل العلم بالوجوب والدالة على الاستصحاب والتخيير والقرعة فيما كان العلم حاصلا
على خلاف مقتضاها والدالة على قاعدة العسر فيما اذا تعلق العلم بالتكليف الموجب للعسر كالترتيب بين الفوائت والدالة على عدم اعتبار القياس و
امثاله مط سيما رواية ابان بن تغلب عن ابي عبد الله في باب الديات قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرئة كم فيها قال عشر
من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه
ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قال ونقول ان الذي جاء به شيطان فقال ع مهلا يا
ابان ان هذا حكم رسول الله ان المرئة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك قد اخذتني بالقياس والسنة
اذا قيست محق الدين فاسدة اما المعارضة بالادلة الدالة على الاحتياط والدالة على البرائة فلان بعد حصول العلم لا يكون المورد محل الريب
حتى يجرى فاعدة البرائة او الاحتياط او الاستصحاب او التخيير او القرعة واما المعارضة بقاعدة العسر فلانه لو تحقق مثل هذا المورد فاما ان يكون مدرك
القاعدة هو العقل القطعي او الادلة الشرعية الظنية اما الثانية فغير قابلة للمعارضة مع الدليل القطعي مع انها معارضة بالدليل الشرعي الدال على
اعتبار العلم والنسبة عموم من وجه والترجيح مع الثاني للاجماع على حجية مطلق العلم سلمنا التساوي ومعه يسقط الاستدلال ويبقى الدليل العقلي
سليما عن المعارض في اما الاول فلا لان العقل لا يكون حاكما بنفي التكليف في مورد العسر منجزا بل انما يكون حكمه معلقا على عدم ظهور المصلحة الاقوى
وبعد حصول العلم نظهر المصلحة الاقوى ومعه لا يكون العقل حاكما بنفيه وثانيا بان تعارض القطعيين غير ممكن فلا يتحقق احدهما فيرتفع التعارض
واما المعارضة بما دل على حرمة العمل بالقياس فلان ما عدا خبر ابان تكون النسبة بين المتعارضين عموم من وجه والترجيح مع ما دل على اعتبار
العلم لاعتضاده بظهور الاجماع بل الاجماع حقيقة سلمنا التكافؤ والتساقط فيكون الدليل العقلي سليما عن المعارض واما خبر ابان ففيه اولا
بانه خبر واحد لا يصح التمسك به في نحو هذه المسائل وثانيا بمنع كون المذمة على عمله المترتب على العلم السابق لجواز ان يكون باعتبار التعجب وتحاشيه بعد
السماع عن المعصوم وكان قوله اخذتني بالقياس اعني في الحال كما يشعر به المصدر اعنى مهلا فانه مصدر مفعول مطلق حذف فعله واقيم هو مقامه اى امهل مهلا بمعنى
اتركه او هو منصوب على الاغراء اى الزم مهلا وهو على هذا يكون بمعنى الرفق والسكينة سلمنا كون المذمة على عمله السابق لكن نمنع بقاء العقل على القطع بعد السماع
عن المعصوم بكون المذمة على القياس الظني ومع كل من الامرين لا يلزم من تخصيص قوله ع والسنة الخ بالقياس الظني خروج المورد مع امكان منع كون المقصود المذمة
على هذا العمل لجواز ان يكون باعتبار التاكيد في منع القياس حتى لا يلاحظه ولا يفيد القطع له وثالثا سلمنا الكل لكنه مطروح في مقابل العقل واما منع كون المورد
مما يفيد العلم فيكون المذمة على العمل بالقياس الظني فخارج عن جادة الانصاف وكذا ارتكاب التخصيص في الرواية واختصاصها في غير العلم بعد تسليم كون المورد قطعيا مع
البقاء على القطع بعد السماع فاسد للزوم تخصيص المورد على انا نقول ان هذه المعارضات اما ان تكون مفادها الظن او العلم وعلى الاول فهي غير قابلة للمعارضة
مع الدليل القطعي الذي ذكرنا وكذا على الثاني لامتناع تعارض القطعيين لا يق لو كان القطع حجة فلا وجه للحكم بنجاسة منكر الضروري وقتله فيما كان انكاره من باب
القطع لانا نقول انه حكم وضعي فيه مع ان جواز الحكم بقتله وكونه نجسا فيما حصل العلم بكون انكاره من باب القطع والجهل بالضرورة ممنوع والحكم به في صورة عدم العلم
انما هو لاجل كشف الضرورة عن علمه به وكون انكاره من باب انكار للنبي فان قلت نفرض الكلام في منكر النبي فانه نجس وان علم بانه من باب القطع بالعدم قلت هذا حكم
وضعي لا كلام فيه كما مر هذا في التكليفيات واما في الصحة والفساد لو فرض اطلاعه بخطائه فخارج عن الفرض فيتبع قاعدة الاجزاء لان المفروض كون الكلام انما هو في
الاطاعة والعصيان نعم يتم في بعض المقامات بالاجماع المركب والاولوية لان الاجزاء ثابت في ظن المجتهد ان اطلع على خطائه ويثبت هنا بما ذكرناه في بعض المقامات كما
في قطع القطاع ان قلنا بعدم الاجزاء لاصيرية الاصل وعدم المخرج لو اما النجاسة والطهارة وامثالهما فيتبع موضوعهما ولا فرق فيه بين العامي والمجتهد هل يكون
القطع الحاصل للمجتهد من الاسباب الغير المتعارفة الغير المعتبرة حجة في حق مقلده فيجوز له الرجوع اليه لكونه حجة في حقه ام لا والحق الثاني وادعاء الاجماع المركب بين حجيته
لنفسه ولمقلده ممنوع قطعا والتمسك بعموم بعض الادلة السابقة كقوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وكذا قوله تعالى فاسئلوا الخ فاسد لورود مورد حكم
اخر ومنع حجية القطع الحاصل من العقل كما يقول به الاخباريون في غاية السخافة وقد حققنا في الادلة العقلية استدلالا وردا وكذا منع حجية قطع القطاع كما نسب
الى الاشتهار في السنة المعاصرين لما ذكره صاحب كشف الغطاء بعد حكمه بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة في قطعه وظنه فيلغو اعتبارهما في حقه
اقول المراد من ظن من خرج عن العادة ظنه انه يحصل له الظن من اسباب لا يحصل للغير الظن وعدم اعتبار هذا معلوم للاصل خرج ظن من كان متعارفا خاصا لا
من اسباب يفيد الظن عادة للاغلب ويبقى المقام تحت الاصل لعدم تمامية الادلة البتة واما قطعه فالمراد حصول القطع له غالبا مما لا يفيد القطع للمتعارف وهو فيما كان

ومنه قوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله

متعلقا بنفسه ففيما كان متعلقا بالموضوع وكان من باب الطريقية والمقدمية فلا يمكن منعه لانه بعد قطعه لا ان يلتفت الى كونه قطاعا او بزوال قطعه فلا قطع
ولو لم يزل وكان قاطعا بكون هذا خمرا فيقطع بنجاسته وحرمته ومع هذا لا يلتفت الى خلافه بل قاطع بعدمه وكيف يمكن تكليفه بغيره وليس الا تكليفا بما لا يطاق

تكليفه صح

والعجب عن بعض انه مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده لا تعتمد في معرفة امرى على ما يقطع به من عقلك او يؤدى اليه حدسك بل اقتصر على ما يصل
اليك منى بالمشافهة ووجهه انه بعد ملاحظة هذا الكلام اما ان يزول قطعه فلا قطع وان لم يزل فلا يلتفت الى عدم نجاسته ما اعتقد كونه خمرا ولا
يجوز تكليفه بغيره لما مر نعم يمكن منعه عن النظر فيما يفيد القطع له لكن بعد حصوله له لا وجه لمنعه عن ترتب اثره لان القاطع باليوم لا يمكنه ترتيب آثار الليل عليه
وفيما كان جزء للموضوع كما لو نذر باعطاء الدرهم عند قطعه بحيوة ولده يجب عليه الاعطاء عند القطع سواء كان قطاعا ام لا وفيما كان متعلقا بغيره وكان تماما
فيه الردع كقبول شهادته وخبره وفتواه ونذر الناذر باعطاء الدرهم لمن قطع بحيوة ولده ونحو ذلك فيمكن منع عنها قطع القطاع فيما كان الدليل مطلقا بمنع انصراف
الاطلاق اليه واما فيما كان بالنسبة الى الغير متعلقا بحقوق الله كما راى فلانا يشرب الشيء باعتقاد انه ماء ويعلم انه خمر فلا فرق بين القطاع وغيره سواء قلنا بكون
النصوص والفتاوى بوجوب اعلامه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او لا كما قيل انه ظاهر واما فيما كان متعلقا بالغير مع وجوب دفعه كما لو تعلق قطع
القطاع بالموضوعات الخارجية المتعلقة بحقوق الناس والضرر بالنفوس والاعراض والاموال كما لو قطع بان فلانا قاتل ابيه واراد قتله او فلانا زوجته وهي
اجنبية واراد وطيها او ان هذا ماله وهو لغيره وهكذا فهو خارج عن محل الفرض لعدم اختصاصه بقطع القطاع واما فيما انكشف بعد خطائه يمكن الفرق بان
قطعه لا يجزى عنه عما عمل لعدم انصراف ادلة الاجزاء اليه سواء كان للاعتقاد مدخلية كما في امر الشارع بالصلوة الى ما يعتقد كونه قبلة لعدم انصراف ادلته
اليه فيجب له الاعادة وان لم يجب على غيره وكذا منع حجية القطع الحاصل من الاسباب الغير المعتبرة كالرمل والجفر والقياس والاستحسانات في غاية الفساد
لما مر من انه بعد ملاحظة الادلة المانعة ان زال قطعه فلا قطع وان لم يزل فلا يلتفت الى غيره ولا يجوز تكليفه بغيره لما مر نعم بالنسبة الى غيره كقبول شهادته
وخبره وفتواه فكالسابق لما مر وكذا بعد كشف خطائه لا يجزى ما عمل وكذا فيما مر من وجوب دفعه في بعض المقامات وعدمه في بعضها كما مر في قطع
القطاع لما مر والقطع اما ان يكون طريقيا ومقدمة للحكم بكون الحكم ثابتا لنفس الشيء من حيث هو كالخمر حرام وتعلق النذر بحيوة ولده مع القطع
بالخمرية يوجب القطع بترتب حكمه عليه وكذا كلما ثبت حجيته كاستصحاب الخمرية والحيوة وشهادة العدلين وكذا الظن الذي ثبت من الشارع حجيته
ووجوب العمل به وترتب الحكم عليه وقد يكون جزء للموضوع او شرطا له كتعلق النذر بمن قطع بحيوة ولده فلا يقوم مقام القطع ما ثبت حجيته كاستصحاب
حيوة ولده في الشك فيها لان استصحاب الحيوة في الشك فيها معنى ترتيب الاثار عليه لا القطع بالحيوة لكونها مشكوكة بمجرى الاستصحاب وكذا لو شهد العدلان
بحيوته فان منهما لا يحصل القطع غايته وجوب العمل به فيما لم يكن له معارض وبعد اعتبار القطع في الحيوة يصدق مع العدلين انه غير قاطع بها فلا يجزى اعطاء
الدرهم لانتفاء جزء الموضوع اعنى القطع به وادلة الشهادة يقتضى ترتيب الاثار عليها لا لكونها قطعا بالحيوة وهنا موضوعان الحيوة والقطع بها ولا يستلزم
احدهما الاخر ومثل القطع ما لو اخذ الظن في الموضوع او الشك او الوهم فلا يقوم مقامه غيره ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استنادا الى البينة
او اليد على قول وان جاز تعديل الشاهد في عمل نفسه بها اجماعا الا ان يثبت ان كلما جاز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة كما
يظهر من رواية حفص عن الصادق عليه السلام انه قال له رجل اذا رايت شيئا في يدى رجل يجوز لى ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه
له فلعله لغيره فقال عليه السلام افيحل الشراء منه قال نعم فقال فلعله لغيره من اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لى وتحلف عليه ولا يجوز
ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال عليه السلام لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق وفي معناه اخبار اخر معتبرة بقى الكلام في انه لو اخذ الظن في الموضوع

في ان الظن او الشك او الوهم مثل القطع في اخذه في الموضوع

هل يتعدى الى القطع وكذا في الشك والوهم فهل يتعدى الى الظن او لا والحق الثاني لعدم دلالة اللفظ عليه كقوله لا تقل لهما اف فلا يدخل في الفحوى
وحكم العقل بالاولوية ظنية لا تكون حجة فيما كان طريقيا ومقدمة للشيء لا يفرق بين خصوصيات من حيث القاطع والمقطوع به واسباب القطع وازمانه
وهكذا لانه حين قطعه لا يلتفت الى غيره بل قاطع بعدمه فلا يلتفت الى اثبات حجيته بل يترتب عليه الحكم قهرا او كان الصغرى والكبرى ماخوذين في ذاته

اوعلمنا صح

بخلاف الظن فانه يحتمل خلافه فيحتاج الى الالتفات واثبات ما يفيد حجيته فربما يختص بسبب دون سبب وشخص دون شخص وهكذا نعم في نصوص مفهوم
في مقابل الخصم لابد من دليل يستدل به كالظن وهو ما ذكرنا من العقل والشرع هذا وجه الفرق لا ما ذكره الفاضل المعاصر واطال الكلام الى ان قال فقولنا
الظن حجة يراد به كونه هذه الامور اوساطا لاثبات احكام متعلقاتها فيقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه ان يثبت حجيته بخلاف القطع
لانا اذا قطعنا بخمرية شيء فيقال هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يقال هذا معلوم الخمرية لان احكام الخمر يثبت للخمر لا لما علم انه خمر والحاصل ان القطع حجة غير
معقول وهذا كما ترى لان احكام الخمر يثبت للخمر لنفس الامرى لا على مقطوع الخمر ومثله الظن والظن مقدمة خارجية لصحة استعمال المستعمل ولا يكون جزء الموضوع
حتى يقال انه مظنون الخمرية وبعد القطع به القطع مصحح لاستعمال الجزئي فيقال انه خمر لعدم احتمال الخلاف لكن حقيقة القضية انه خمر في نفس الامر باعتقاد القطع لا في
نفس الامر والا لزم المطابقة بين القطع والواقع مع ان القطع قد يخالف الواقع كالظن انما الفرق ما ذكرناه ثم قال وتمثيل دليل ذلك الحكم على ثبوته للشيء بشرط
حصول القطع من سبب خاص وشخص خاص كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع الى الغير في الحكم الشرعي اذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل و
الجفر فانه وان وجب على القاطع الاخذ به في عمل نفسه الا انه لا يجوز للغير تقليده في هذا وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غير الامامي من الطرق الاجتهادية المعهودة
فانه لا يجوز للغير العمل به وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس وهذا كما ترى لان الكلام في حجية القطع بما هو بالنسبة
الى القاطع لا غيره وبالنسبة الى المقلد لا يكون قطعا بل غير قطع يتبع الدليل واصالة الحرمة بل الاجماع قائم على عدم جواز تقليد قطع المجتهد من الاسباب الغير
المعهودة كالرمل والقياس وامثالها وكذا قطع المجتهد الفاسق وكذا القطع الحاصل من الحدس للخبر العادل ثم بعد حصول القطع هل هو حجة وان كان مخالفا للواقع في علم الله

فيعاقب على مخالفته او تجريه اذا صادف الواقع ظاهر كلماتهم الاتفاق على الاوّل كما يظهر من دعوى جماعة الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخّر الصلوة عصى وان انكشف خلافه
وبقاء الوقت وتعبيرهم بالظن لبيان ادنى فردى الرجحان فيشمل القطع وحكى عن النهاية وشيخ البهائي التوقف في العصيان بل نسب الى سيّد مشايخنا في المفاتيح
انه استقرب العدم وقال بعض لا خلاف ظاهرا في ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلوة فيه وان انكشف بعده عدم الضرر
فيه والحاصل ان الفاعل لشيء قطع بكونه معصية ومحرما عليه كالقطع بكون المايع خمرا وشربه مع انه ليس في الواقع كذلك او قطع بكون المرئة اجنبية فباشرها
ثم انكشف كونها زوجته فهل هو عاص وله عقاب او لا وعلى الاول فهل الذم انما هو لخبث سريرته وسوئها او لقبح الفعل لاعتقاد كونه معصية اما الذم و
العقاب فمما لا شك فيه عقلا ولانه على الامر الاختياري ومجرد مصادفة الواقع قهري لا يكون باختيار المكلف وكذا عرفا لكون الثواب والعقاب من لوازم
الاطاعة والعصيان وصدقهما حاصل على العمل بالمعتقد بالواقع لا بالواقع وكذا شرعا للاخبار الدالة على ترتب الثواب والعقاب على النيات منها قوله عم انما
يحشر الناس على نياتهم ولكل امرء ما نوى وانما الاعمال بالنيات ومن تعليل خلود اهل النار في النار وخلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل منهما على ما كانوا
عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا للقاتل وما بال
المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والثواب للماشي لحاجة مؤمن ونحوه مما دل على ان
الرضا بفعل كالفاعل مثل قوله عم الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم ويؤيده قوله تع تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ
وَلَا فَسَادًا وقوله تع إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ والقدر المتيقن منها القصد مع الاشتغال بمقدمات
المعصية او بالمعصية وان لم يكن في الواقع معصية واما النية والقصد فقط وان دلت الاخبار كما ذكرنا على ترتب الثواب والعقاب عليهما وان لم
يشتغل بمقدمة الفعل او ذي المقدمة لكنها معارضة باخبار كثيرة الدالة على ان القصد والنية مع عدم الاشتغال بالعمل مقدمة ولا ذي المقدمة عقابه معفو
وان حكم العقل بالمذمة منها قوله عم نية السوء لا تكتب بل عليه اجماع ظاهرا قال الشهيد قدس سره في قد لا تؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها
وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تاثير هذه النية نظر وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب شيئا بتشبهها بشرب
المسكر فعل حراما ولعله ليس بمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح وهذه الاخبار اقوى لصراحتها في القصد فقط مع الاعتضاد بظهور الاجماع على عدم
العقاب لمن قصد المعصية مع عدم تلبسه بالعمل اصلا فتخص الاخبار الاولى بالاخيرة في خروج القصد فقط ويبقى تحتها القصد مع الاشتغال
بذي المقدمة والمقدمة ان لم يكن ترك ذي المقدمة لخوف من الله تع والا فهو ايضا معفو نعم نية الحسنة حسنة وتوجب الثواب وان لم يشتغل بالعمل لحكم العقل
بالمدح والشرع ايضا كذلك للاخبار التي مضت من دون معارض والذم والعقاب على النية مع الاشتغال انما هو على قصد المخالفة بحسب الاعتقاد مع الاشتغال
بمقدمته او ذي المقدمة وان خالف الواقع لصدق العصيان بهما لا على الفعل النفس الامري فقط لعدم تاثير الاعتقاد والنية فيما خالف الواقع لقبح ما لم يكن قبيحا
او بالعكس لبطلان التصويب وللزوم العقابين لفاعل المعصية اعتقادا مع مصادفة الواقع وان قال بعض بتداخل العقابين لانه لا معنى له لانه ان اراد
وحدة العقاب فلا معنى للتداخل لان تعدد السبب من قبح النية وقبح الفعل يوجب تعدد المسبب وان اراد الزايد فهو مما مر من لزوم العقابين وهو مناف
لمذهب العدلية من عدم العقاب على الاضطراري فان المصادفة قهري وان قلنا به في الثواب للاخبار ان المصيب له اجران والمخطي له اجر واحد لكن الثواب
في مصادفة الفعل للتفضل لا للاستحقاق ولا على النية فقط لما مر من العفو وللزوم العقابات التي لا تحصى لمن اراد الزنا او قتل المؤمن واستمر قصده من
دون عمل لانه في كل ساعة نار يوجب العقاب وكيف كان توضيحه ان الحكم الاعتقادي بالنسبة الى الواقع مطابقة ومخالفة تجريا وعدمه حسنة وعشرون اقساما
ما اعتقد حرمته وهو اما حرام في الواقع او مكروه او مباح او مستحب او واجب والواجب الواقعي اما توصلي كالكافر واجب القتل اعتقد كونه نبيا او مؤمنا فقتله
حرام ظاهرا وللتجري بارتكاب مقدماته قصد المعصية مع الاشتغال بمقدمة الحرام الاعتقادي يوجب المذمة وحسنه في الواقع انما توجب الثواب اذا كان اتيانه من
حيث الاطاعة مع تعلق الامر به والمفروض كونه من حيث المخالفة فلم يكن مجرد مصادفته للواقع حسنا كيف يتعلق الامر به حتى يوجب الثواب بتعارض جهة
الواقع والظاهر يترجح الثاني وان حصل بايجاده المصلحة الموجودة فيه وفيه نفي وعقاب فقط على قصد المخالفة مع ارتكاب مقدماته او مع ذي المقدمة ايضا
بحسب الاعتقاد لم يكن ثواب وعقاب حتى يرجح الثاني كما لو كان في الواقع مباحا او مستحبا لعدم كون هذا الاتيان من حيث اطاعة الاستحباب وكذا فيما
كان مكروها او حراما لا يزيد العقاب لا لمجرد مصادفة الواقع قهرا لا يوجب العقاب الزايد وتعبديا يشترط فيه القربة وفيه مع اعتقاد حرمته وقصد مخالفته
لا يحصل القربة فلم يكن فيه حسن كيف يتعلق الامر به حتى توجب الثواب بل فيه عقاب فقط على مخالفته بحسب اعتقاده ومنها ما اعتقد وجوبه وهو
اما مباح في الواقع او مستحب او واجب او مكروه او حرام كعكس ما مر كالمؤمن والابن المحرم القتل واعتقد كونه كافرا او عدوا واجب القتل فتجرى ولم يقتله
فهل له عقاب على ترك القتل الواجب بحسب الاعتقاد او لا نظرا الى تعارض حسن الترك واقعا وقبحا من حيث الاعتقاد بل كون الحسن في هذا المورد اشد والحق
فيه ايضا لو ترك بقصد المخالفة يستحق العقاب ومجرد مصادفته للحسن الواقعي قهرا مع قصد المخالفة لا يوجب استحقاق الثواب بل ان كان انما هو للتفضل
كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في الاقسام وكذا ظهر فساد ما قال بعض المحققين حيث فصل صور القطع بتحريم شيء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله الا اذا
يعتقد تحريمه واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضته جهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح
التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن اشتبه مؤمنا ورعا عالما او نبيا او وصيا بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله
فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعله ومثله ما لو امر المولى بقتل عدوه فصادف العبد ابنه وزعمه
ذلك العدو فتجرى ولم يقتله فانه لا يذمه المولى قطعا ومنه يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها

ويختلف

ويختلف باختلافها شدة وضعفا كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري ومراده ان التجري بترك ما قطع بوجوبه
مع انه في الواقع حرام وترك فهو من حيث انه مخالفة للامر الظاهري قبيح ومن حيث كونه موجبا لترك قتل المؤمن واقعا حسن فيتعارضان فلا يترتب عقاب
فان قبح التجري ليس ذاتيا ويلزم القول بكون التجري على ما اعتقد حرمته فيما ليس حراما واقعا بل كان مكروها يوجب المذمة البالغة حد الحرمة على الحرمة الاعتقادية
مع منقصة للكراهة الواقعية وفي المباحات يوجب الحرمة الاعتقادية فقط لعدم المذمة على المباح وفي المندوبات اضعف الحرمة بجنس المندوب الواقعي وهذا كما
ترى لان التجري وترك ما اعتقد وجوبه يوجب كونه عاصيا لمخالفة المولاه بحسب اعتقاده ويوجب المذمة والعقاب ان صادف هذا الترك في ترك قتل المؤمن او النبي
او ابن المولى كان من هذه الجهة حسنا وفعله قبيحا في الواقع لانه لو ترك من حيث الاطاعة بل ترك من حيث المخالفة فلا يترتب عليه استحقاق الثواب كما لا يترتب على صورة
العكس عقاب للادلة القطعية وبطلان التكليف بما لا يطاق لانه لا يجوز للمولى عقابه من هذه الجهة ولتسليم الخصم حيث قال لو فعله كان معذورا فيكون العقاب المرتب
على مخالفة ما اعتقده سليما عن المعارض نعم حسنه من هذه الجهة واثقا ربما يوجب الثواب ورفع العقاب عن المتجري بارتكاب المقدمات ان تقيد لا وهذا لا يوجب نفي القبح
عن المتجري في مخالفة ما اعتقد وجوبه ولذا اطبق العقلاء بعد الاطلاع على مخالفته بحسب اعتقاده على مذمته نعم ان اعتقد كون نقيضه واجبا لا ادراك احسن عن صفة
اقوى كالقطع بكون الكذب موجبا لانجاء نبي او وصي فيتصف بالحسن عرضا ويرفع عقاب الكذب بالقبح الذاتي لا قوائية الحسن العرضي وبطلان اجتماع الحكمين المتضادين في
في مورد واحد فيجب الكذب ويكون اطاعة وان كان قبيحا ذاتا لان الحسن والقبح لا يكونان علتين تامتين بل مقتضيان للحكم وهو موقوف على رفع المانع فحيث وجد
يتعين الاقوى كما ذكرنا فما قال المحقق الفاضل المعاصر الشيخ المرتضى الانصاري مد ظله في كون قبح التجري ذاتيا الى ان قال فيوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك
بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي غير وجيه لعدم ارتفاع قبح الذاتي غاية التعارض بينه وبين الحسن العرضي كما مر ثم قسم التجري على اقسام ستة منها مجرد قصد
المعصية ومنها القصد مع الاشتغال بمقدماته ومنها القصد مع التلبس بما يقصد كونه معصية ومنها التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية
به ومنها التلبس به لعدم المبالات بمصادفة الحرام ومنها التلبس رجاء ان لا يكون معصية وخوف كونه معصية ويشترط في صدق التجري في الثلثة الاخيرة
عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة انتهى وفيه نظر لان التجري هو قصد المعصية مع الاشتغال بمقدماتها او باصل المعصية اعتقادا
وان خالف الواقع سواء كان الاعتقاد بها قطعا او لو شرعيا او احتماليا مسببا من الاسباب العقلائية من المظنون والمشكوك والموهوم مما يترتب حجيته فيما
كان مجرى للاستصحاب او للاحتياط اللازم كالشبهة المحصورة وجودها كالجهات القبلة او عدمها كاشتباه المذكى بالميتة وكالشبهة في اللحوم والفروج التي
واما اشتغاله في قصد المعصية فقط من دون ارتكاب مقدمة لا ذي المقدمة او مع الاشتغال بالمقدمة وترك ذي المقدمة عفو من الله تعالى وكذا فيما كان
الاحتمال فيما لم يكن مجرى للاستصحاب او الاحتياط اللازم فلا يصح لعدم كون الاول معصية وكذا الثاني المعفو عنه اجماعا وعقلا وسنة للاخبار الدالة على
ان المعصية لا تكتب الى كذا رجاء لتوبته فيما تاب وفيما لم يفعل اولى وكذا الثالث لكونه مجرى لاصالة البراءة فلا يكون معصية فان قلت القول بكون قصد المعصية
مع ارتكاب مقدماتها معصية وان ترك اصل المعصية لمانع يوجب العقابات لا تحصى في ارتكاب المقدمات لوجود به للحرام كالزنا فبارادته مع المشي والحركة
اليه ففي كل قدم معصية قلت المذمة العقلية في كل قدم حاصل ولا ضير فيه وان كان على خلافه الاجماع او دليل اخر فنقول بالعقاب الواحد يترتب على الجزء
الاخير للعلة التامة حال سلبه الاختيار كما قلنا في المقدمات التركيبية فان قلت يلزم ح لمرتكب الزنا اعتقادا مع مطابقته للواقع عقابات ثلثة احدها القصد
وارتكاب المقدمة من الجزء الاخير للعلة التامة وثانيها على ارتكاب الزنا الاعتقادية وثالثها على الزنا الواقعية قلت لا ولا نسلم ولا ضير فيه واما الاخير
فلان الكون المصادفة للواقع قهريا لا يوجب العقاب فتدبر اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلم الحاصل للمكلف بالحكم الشرعي او الموضوع المستلزم له قسمان قسم يكون
علما تفصيليا بالخصوص من دون توسط العلم الاجمالي وامره ظاهر من وجوب اطاعته مقتضيا وكون مخالفته عمدا موجبا لاستحقاق العقاب وقسم يكون علما
اجماليا والكلام فيه يقع في مواضع الاول في ان العلم الاجمالي بالوجوب الواقعي او الحرمة كذلك يكفي في تنجز التكليف على ذمة المكلف ظاهرا او لا بل يكفي امكانه في
بعض الموارد كالشبهة الحكمية ولذا وجب الفحص فيه على المجتهد والمقلد او لا يكفي حتى يحصل العلم التفصيلي او يكفي احتمال التكليف والتفصيل وهذا يرجع
الى مسئلة البراءة والاحتياط وقد حققنا واوضحنا الحق في جميع الشبهات من الموضوعية والحكمية والمختار فيها كون الاصل المعتمد هو البراءة فيما لا يحصل العلم
بالوجوب والحرمة او احدهما حتى يرد الدليل على ثبوته الا في اللحوم فانه يجب فيها الاحتياط ولو لم يكن علما اجماليا ووجوب الاحتياط فيما حصل العلم الاجمالي
الا فيما خرج كشبهة غير المحصورة في الموضوعات والوقايع الكثيرة كغير المحصورة في الشبهة الحكمية وفيما يوجب فيه الاحتياط العسر والضرر او التكليف بما لا يطاق
وفيما ورد فيه دليل على البراءة وفيما يرجع الشك في التعيين الى المكلف كالخنثى وواجدي المني في الثوب المشترك الثاني في ان بعد كفايته في تنجز
التكليف هل يجب فيه تحصيل القطع باتيان الواقع فيما امكن مطلقا او الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فيما لا يمكن كالمحذورين او يكفي احتمال الموافقة
وعدم المخالفة القطعية مطلقا والحق هو الاول وقد حقق في اصالة الاحتياط الثالث في انه هل يكفي باتيان الواقع بالاحتياط مع امكان العلم التفصيلي
او الظن المعتبر او لا بل يجب تحصيله مع امكانه لعدم شرعية الاحتياط او التفصيل بين المتباينين والاقل والاكثر او التفصيل بين العلوم والظن المطلق والظن الخاص به
احتمالات وهذا يرجع الى مسئلة اشتراط العلم بالوجه ونيته وعدمه وتوضيحه ان الصور ثلثة الاولى كون العلم التفصيلي حاصلا فعلا الثانية عدم وعدم
امكان تحصيله او استلزامه العسر والضرر او التكليف بما لا يطاق الثالثة عدم فعليته مع امكان تحصيله بدون المانع وعلى الثلثة فاما ان يشترط العلم
بالوجه في صحة العبادة او نيته من حيث هو او لا بل يكفي نية القربة كما هو الحق وحقق في الجهل في العبادات لاطلاق الادلة من قوله اغسلوا وهكذا
معتضدا ببناء العقلاء وغيره وبان الاحكام الفرعية انما هي مقربات العمل دون الاعتقاد فيكفي ايجاد العمل بخلاف احكام اصول الدين كوجوب
الاعتقاد بالله وتوحيده فان المطلوب فيها نفس الاعتقاد لا العمل اما على الاول فان كان حاصلا فعلا كما في الصورة الاولى فينوي الوجه من الوجوب

[illegible]

او الاستحباب فی المامور به لفرض علمنا او الظن المعتبر بالمامور به واشتراط کونه منویا به بالخصوص حین الاتیان ویجب العمل به لفرض حجیته ووجوب
اتباعه ولا یجوز له الاحتیاط الوجوبی لان وجوبه موقوف علی عدم الدلیل والمفروض وجود الدلیل فیکون تشریعا نعم الاحتیاط الاستحبابی یجوز لحسنه
عقلا باحتمال کون الموهوم محبوبا فی الواقع وکذا شرعا من اوامر الاستحباب فی الاحتیاط کقوله ع اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت واخبار التسامح بل اجماعی
کما یقول الفقهاء الاتوی او الاقرب کذا والاحتیاط کذا وان لم یکن حاصلا فعلا مع عدم امکان تحصیله کما فی الصورة الثانیة فیکون متعبدا بتعیین الوجه بالاصل
المثبت للحکم الظاهری فی مقام الجهل بالواقع نفیا واثباتا فعلی الرابعة ینوی عدم وجوبه وفی الاحتیاط ینوی وجوبه ما یاتی به ولو استلزم التکرار کالظهر والجمعة فینوی
وجوب کل منهما ظاهرا او لا یکون تشریعا لکونه مامورا بهما باوامر الاحتیاط لفرض حصول صغری الاصل بانه مما لا یعلم الدلیل وکلما کان کذلک فکذلک علی انه لو لم یکن
مامورا به فاما ان یکون مامورا بالوجه الواقعی فتکلیف بما لا یطاق او لا یکون له تکلیف فیلزم خروجه عن المکلفین او یکون شرطیة العلم بالوجه الواقعی فی صورة تمکنه
ومع عدمه یکون مامورا بالوجه الظاهری الحاصل من الاصل والاولان معلوما البطلان فتعین الثالث واما الثالثة اعنی فیما لم یکن حاصلا فعلا مع امکان وهو المطلوب صح
تحصیله فیجب تحصیله مقدمة لتحصیل العلم بالوجه ونیته فلا یجوز الاحتیاط کاملا واما علی الثانی اعنی عدم اشتراط العلم بالوجه ونیته ففیما کان العلم والظن المعتبر
حاصلا یجب العمل بمقتضاه فی العمل وجوبا وندبا ومباحا وهکذا وعدم جواز الاحتیاط الوجوبی وجواز الاحتیاط الاستحبابی واما فی النیة فیما یاتی من الواجب والمستحب
یکون مخیرا بین نیة الوجه وبین القربة وفیما لم یکن حاصلا ولا یمکن تحصیله فیجب علیه العمل بمقتضی الاصل وجعله مامورا به فان کان فیما یجب الاحتیاط فیحتاط
وفی النیة مخیر بین قصد الوجوب الظاهری وقصد القربة وان کان فیما لا یجب الاحتیاط فیجعل المامور به عدم وجوبه ظاهرا وان اراد اتیانه لحسن الاحتیاط
فینوی القربة واما فیما لم یکن حاصلا مع امکان تحصیله ففیه احتمالان بل اقوال الاول جواز البناء علی الاحتیاط فیما امکن وعدم لزوم تحصیل العلم بالوجه فیه یکون
الواجب احدهما مخیرا الثانی لزوم تحصیله وعدم مشروعیة الاحتیاط فیه الثالث التفصیل بین ما یستلزم الاحتیاط التکرار کالمتباینین کما فی الظهر والجمعة وجهات
القبلة وعدمه کما فی الاقل والاکثر الرابع التفصیل بین العلم والظن الخاص والظن المطلق بعدم الجواز فی الاولین والجواز للاخیر للاول اطلاق اوامر الاحتیاط
امکن تحصیل العلم بالوجه ام لا بکونه طریقا للعمل کالعلم لفرض عدم شرطیة العلم بالوجه لانه وان لم یکن واجبا هنا لکن حسن الاحتیاط اجماعی وعقلی ولکونه
موجبا للقطع باتیان المحبوب الواقعی وللثانی الاصل التوقیفی لان البناء علی تحصیل العلم بالوجه والعمل بمقتضاه کاف مشروع بالفرض والاجماع وان قلنا
بعدم شرطیته وح لابد من اثبات مشروعیة الاحتیاط مع امکان العلم واصالة الاشتغال لان الامر یرجع الی ان الاحتیاط طریق کالعلم بالوجوب التخییری بینهما
او یتعین بالعلم والاصل هو الثانی للثالث بناء العقلاء علی التقبیح فیمن امکنه تحصیل العلم بالمامور به بخصوصه وترکه واحتاط سیما فیما استلزم التکرار الرابع
الاخبار العلاجیة بتمامها بتعلیق الاحتیاط علی فقد المرجحات بامره او لا باخذ المرجحات من موافقة الکتاب والشهرة ومخالفة العامة وامثالها وبعد فقدها امر بالاحتیاط
ففیها امکن تحصیل العلم بلا معارض ولی فتکون شرعیة الاحتیاط فی صورة عدم امکان العلم بالوجه لا یتوهم الخلاف الاجماع علی حسن الاحتیاط لانا نقول الاجماع ممنوع هنا
کما عن الحلی بالمنع عن التکرار فی الصلوة فی الثوبین المشتبه الطاهر بالنجس مع امکان تحصیل العلم او الصلوة بالجهتین او التوضأ بالوضوئین بقطع کون احدهما بالماء المطلق
بل حکی عن ظاهر بعض الاتفاق علی المنع بل نسب الی السید الرضی ره المنع فیما لا یستلزم التکرار ایضا فی مسئلة الجاهل القصر والی اخیه السید المرتضی ره ثبوت الاجماع
علی بطلان صلوة من لا یعلم احکامها فتامل الجواز کونه قائلا باشتراط العلم بالوجه وللثالث فی المنع فیما یستلزم التکرار ما مر من الوجوه الاربعة للقول الثانی سیما تقبیح
العقلاء من سمع امر مولاه مجملا بین البطیخ والخبز ولم یسئل من مولاه حتی یعینه بل بنی علی اتیانهما معا مع کون سیرة المستمرة علی تحصیل العلم وعدم البناء علی
الاحتیاط اولا وجوازه فیما لا یستلزم التکرار کالاقل والاکثر کالسورة المحتملة للاستحباب والوجوب فی الصلوة بالبناء علی الاحتیاط باتیانها فیها مع السورة مع القطع بعدم
مضریتها فی الصلوة فلبناء العقلاء علی التحسین وعدم التقبیح لکونه موجبا للقطع باتیان المحبوب الواقعی وعدم اشتراط العلم بالوجه والنیة ولعموم ادلة حسن
الاحتیاط فیما کان الوجه الظن المعتبر حاصلا فعلا ففیما لم یکن حاصلا فعلا بالاولویة بل الاجماع فی الحقیقة واما عدم وجوب الاحتیاط بتحصیل القطع باتیان المحبوب
وجواز تحصیل الاعتقاد والعمل به ولو ظنا فلفرض اعتباره وکون العمل به موجبا للابراء بل الرابع فی المنع من العلم والظن الخاص القائم مقامه واضح لکون
الاحتیاط مع العلم تشریعا وکذا الظن الخاص عند ما قال الشارع بوجوب العمل به من حیث هی وان کان باب العلم متعذرا کقوله ع خذ معالم دینک من یونس فی
یونس السورة لم یکن واجبة فی الصلوة وافاد ظن الظن بعدم وجوبه فاحتاط واتی بالسورة فیها من حیث احتمال وجوبها لا من حیث استحبابها فلا ریب فی کونه قبیحا
عند العقلاء مع قیام الحجة علی العمل به والقبح فیما یستلزم تکرار قطعی واقوی واما جوازه فی الظن المطلق فلان حجیته من باب الاضطرار وحسن الاحتیاط فیه قطعی
لا یقال حجیة الظن المطلق موقوف علی ابطال العمل بالاصول ومنها الاحتیاط فلا یجوز العمل بالاحتیاط لانا نقول الاحتیاط الباطل هو وجوبه معینا وهو مسلم لاستلزامه
فی اغلب الموارد المنسد العسر والحرج وکون التبعیض تحکما واما حسنه ولو فی موارد العسر فلم یبطل ویکون مخیرا فی جعل الظن المطلق طریقا او الاحتیاط اما الاول
فلفرض حجیته واما الثانی فلانه هو الاصل لوجوه الاول الاجماع علی حسنه فیما کان الظن المعتبر علی خلافه کما یقولون الاظهر والاقوی کذا والاحتیاط کذلک
الثانی عموم الاخبار الدالة علی حسن الاحتیاط سواء امکن العلم ام لا واخبار العلاجیة انما وردت علی طبق سؤال السائل فی اخذ احد الخبرین وعدم
لزوم الاحتیاط لا عن جواز العمل بالاحتیاط الثالث فی الانفتاح لا علی الصور النادرة المنسدة لا یجوز العمل بالظن لاصالة حرمته بل اللازم اخذ الاصل
من البرائة فی موارده والاخذ بالاحتیاط فی موارده فیکون حسن الاحتیاط اصلا ویجعل الظن المطلق دلیلا علی فرض الانسداد الاغلبی انما هو لرفع لزوم
الاحتیاط معینا لئلا یلزم التخییر وطریقا ویکشف عن ذلک انه لو ظن وجوب الجمعة فی اول الزوال واتی بها بقصد وجوبه او قربته یستحب له الاحتیاط باتیان الظهر ایضا
اجماعا فکذا لو بنی علی اتیانهما اولا احتیاطا لفرض عدم شرطیة العلم بالوجه وان کان الارز ما مقدمة لضیق الوقت واستلزامه العسر والضرر فیما لا یمکن الاحتیاط
او التکلیف بما لا یطاق وبما ذکرنا ظهر بطلان التمسک بالاصل التوقیفی والاصل الاشتغال علی بطلان الاحتیاط لان الاصل حجة ما لم یکن دلیل والدلیل

قلامر

قدم وتقبيح العقلاء فيما كان بناء المكلف على اتيان المحتمل الواقعي سيما في الظن المطلق ممنوع مع ان مذمة العقلاء من باب انه يعد بحجية الظن بهذا العمل والمستقر
غير لازم ونسبة القول بالمنع الى الحلي والسيد الرضي والمرتضى لاشتراط العلم بالوجه والحق ان ما قلنا احسن لعله لولا ان الظاهر كون تكرار العبادة احتياطا في
الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق اليه ولو بالظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء يكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه للقطع
بجواز العمل بالظن سيما مع منع جماعة عن مشروعية الاحتياط كما مر فالاحوط ترك ذلك نعم فيما لا يلزم التكرار احسن الاحتياط مسلم في مقابل الظن المطلق
فعلى هذا ان احتاط بالتكرار على القول بالمنع فصلى بالثوبين او بالجهتين او توضأ بالوضوئين فهل تكون عبادته فاسدة ام لا والحق الثاني لان منع
الطريق خارج من اصل العبادة بفرض عدم اشتراط العلم بالوجه لا يوجب منع اصل العبادة كما لا يخفى وما ذكرنا في الظن المطلق والاحتياط لا يختص بصورة
عدم تمكنه مع امكان تحصيله بل في صورة حصوله فعلا يجيء فيه ما تقدم الرابع في انه اذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي او الظن المعتبر فهل يجب العمل به مطلقا
او لا او التفصيل مثاله كما قال المحقق المعاصر حيث قال وبالجملة لا فرق بين هذا العلم التفصيلي وساير العلوم التفصيلية الا انه قد وقع في الشرع موارد
يوهم خلاف ذلك منها ما حكم به بعض فيما اذا اختلفت الامامية على قولين ولم يكن مع احدهما دليل من انه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان
اطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ ره القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم
تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة او تدريجا فانه قد يؤدي الى العلم
التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا نعلم تفصيلا ببطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا
بحرمة وطيها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة ومنها حكم بعض بصحة ائتمام احد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالاخر
مع ان المأموم نعلم تفصيلا ببطلان صلوته من جهة حدثه او حدث امامه ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما و
كذب الاخر فان لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال اليه من مالكه الواقعي ومنها حكمهم بانه لو كان لاحد
درهم وللاخر درهمان فتلف احد الدراهم عند الودعي ان لصاحب الاثنين واحدا ونصفا وللاخر نصفا فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية
كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكه الواقعي اليه ومنها ما لو اقر بعين لشخص ثم اقر بها للاخر فانه يغرم
للثاني قيمة العين بعد دفعها الى الاول فانه قد يؤدي ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند ثالث واحد يشتريهما فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون
بعض مثمنه من العين او القيمة مال المقر في الواقع ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او مثمنه او الصيغة على وجه يقضي فيه بالتحالف كما
لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبدا او جارية فان رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمنا للعبد او الجارية
وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية عشرة دنانير او مائة درهم فان الحكم برد الجارية الى البايع بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بانتقالها الى المشتري وكذا لو
قال احدهما بعتك الجارية بمائة وقال الاخر وهبتني اياها بعد التحالف يرد الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلا بانتقالها عن ملك صاحبها الى الاخر الى غير ذلك من
الموارد التي يقف عليها المتتبع لكن يرد عليه في المثال الاول بعدم خروج مقتضى الاصل عن احد القولين غالبا كما حقق في الاجماع المركب لانه اما ان يعلم بالتكليف
بين القولين وجوبيا مرددا بين الموضوعين كالظهر والجمعة او مخيرا بينهما كذلك او بين الوجوب التخييري او لا يعلم كدوران الامر بين الوجوب عينا والحرمة او بين الحرمة
وغير الوجوب فعلى الاول الاصل الجمع باتيانهما في الوجوبي وبتركهما في التحريمي والتخيير فيهما ولا يكون خارجا عن قول الامام حتى في التخيير لانه بدوي لا يحصل القطع بخروجه
عن قول الامام في العمل وعلى الثاني ينفي الوجوب في الاول والحرمة في الثاني باصالة البراءة ويحكم بطرف الاخر وفي بعض الموارد كدوران الامر بين الوجوب والاباحة
او الكراهة او بين الحرمة والاباحة او الاستحباب يكون المقتضي في الاولين الاستحباب الظاهري وفي الاخيرين الكراهة الظاهرية وهو وان كان خارجا عن القولين و
قول الامام الا انه لا ضير فيه كالمتولد من الكلب والشاة بالحكم بالطهارة الظاهرية وحرمة الاكل مع ان احدهما مخالف للواقع ولا ضير فيه لانه طرح لقول الامام
في الحكم الواقعي المجهول عندنا لقول الامام باخذ الحكم الظاهري للموضوع في مقام الجهل لان موضوعه لا يعلم بنجاسته لجواز كونه شاة لا شاة والاصل
فيه الطهارة وكذا لا يعلم حليته لجواز كونه كلبا لا كلبا والاصل فيه الحرمة ومثله التخيير في المحذورين لامر الشارع بالتخيير وحكم العقل ايضا ومثل باجنبية
وطي المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب مع اتحاد زمانهما لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة وفيه انه يصح لو قلنا بان التخيير
الظاهري البدوي ومعه لا يصح القول باباحة الوطي لكون التخيير مغايرا لها وان اخرج عن موضوعي الوجوب والحرمة بناء على اختصاص التكليف بمن علم بالخصوص
فلا يناسب قوله بانه مخالفة التزامية لعدم التكليف له حتى يكون مخالفة وفي المثال الثاني اعني المذكى والميتة في الشبهة المحصورة فلانا على فرض اعتبار
العلم الاجمالي يجب التحرز عنهما اكلا وبيعا وتصرفا وثانيا على فرض عدم اعتباره وجواز الارتكاب مع انه لم يقل به احد سيما في الدهني بما هو في غير اللحوم واما
فيه فيجب الاجتناب اجماعا ولو لم يكن علم بالميتة في البين فلا يكون مورد قول فكيف بان يكون شيء عليه حتى يقال انه قد ورد في الشرع ما يوهم خلاف ذلك وثالثا ان
النزاع فيه في الحكم التكليفي من العقاب في عدمه واما الحكم الوضعي فالاتفاق في ترتب الاثار عند العلم بسببه كارتكاب الماء بعينه المشتبهين بالنجاسة
اتفاقا وفي المشتبهين بمال الغير بعد اكلهما او شربه يحكم بضمانه وفي انتقاله بتوقفه على الاجازة وفي الميتة المنضمة الى المذكى بعد بيعهما مثل انضمام العبد
الحر في البيع في عدم انتقاله بقدر المقابل للميتة فتوقفا باحتياط وطي الجارية على اجازة صاحبه وهكذا كما هو الحق وفي المثال الثالث ان كان البناء على اعتبار
العلم الاجمالي فيلزم القول ببطلان صلوة المأموم ولا يكون مخالفا للاجماع بل ظاهر المشهور بفسادها ان لم يكن اجماعا ولا يكون خلاف الواقع وان كان
البناء على تعلق التكليف بمن علم كونه محدثا بالخصوص فلا يتعلق التكليف بالامام والمأموم ايضا لانهما غير عالمين بالخصوص فظاهر انه في الواقع كما هو
ولا يكون مخالفا للواقع لفرض اختصاص المحدثية بالعالم بالخصوص وخروج الجاهل في الواقع عن موضوع التكليف كذا كان حكم كل في نفسه ما هو في حق الاخر

فاذا تولد من العلم الاجمالى العلم التفصيلى او الظن المعتبر فهل يجب العمل به مطلقا او نعم

الا ان القطع بالخصوص حاصل بكون هذه الصلوة مع الحدث وفاسدة لاجل رفع الحضور واباحة الظاهرية لمن لا يعلم الحال وكذا احدهما معينا ولا يكون موجبا للانتقال
لعدم ذكره في اسباب الانتقال من احلة اذا كان نصفه مما في يد من ليس بماله له واقعا وحراما اجماعا وواجب الرد الى مالكه متى علم كذب احدهما بالخصوص وكذا فيما
اقام المدعي البينة مع كونه كاذبا وحكم الحاكم له باخذه واخذه فانه حرام عليه ويجب عليه الرد الى المدعى عليه اجماعا وكذا لو اقر المنكر بكذبه بعد حلفه يجب عليه
الرد اجماعا وللمدعي التقاص ان لم يدفعه وح الثالث الذي يريد الشراء ان كان جاهلا بالمقام فيجوز له شراء كسائر اموال الناس يشترون بمجرد اليد وسوق المسلم
وفعله وان كان عالما بالمقام فعلى فرض اعتبار العلم الاجمالي ولزوم التحرز وعدم اعتبار سبب الظاهري اعني الحكم الحاكم بالتنصيف فلا يجوز له شراؤهما دفعة
ولا تدريجا وان قلنا بعدم اعتباره في مقابل حكم الحاكم بالتنصيف وترتب الاثار الملكية ظاهرا من اباحة التصرفات حتى البيع والشراء كما عليه سيرة المسلمين
ومنها حكم الحاكم بالتنصيف مع علمه بكذب احدهما اجمالا والبناء على العلم التفصيلي فيلزم جوازه وح ان كان اجماع على حرمة تصرفه في مال الغير المعلوم بالاجمال
فيكشف عن بطلان البناء على العلم التفصيلي وان لم يكن اجماع فلا ضير فيه لخروج الجاهل بالخصوص عن موضوع التكليف كما مر فلا يكون فيه ايضا مخالفة للواقع
الا انه في الحكم الوضعي من علمه بعدم انتقال النصف من مالكه الواقعي اليه يوجب رده اليه متى علم صاحبه او اجازته ومثله الخامس اعني الدرهم المشترك واما
السادس فان اجتمع العين والقيمة عند صاحب العين او القيمة فيعلم صدقه وكذب الاخر او بالعكس فيحرم عليه احدهما وكذا بيعه لعلمه بكونه مال الغير في الواقع لانه في
الظاهر وان حكم بكونهما مالا للمقر لهما واباحة التصرف حتى البيع والشراء الا انه في الواقع بينه وبين الله ان علم بكذبه فيحرم عليه ويجب رده الى صاحبه وان اجتمعا عند
ثالث فكالسابق وفي الانتقال القهري كالارث يجب رده وما ربما يظهر امر السابع والثامن والتاسع لان علم المشتري في الاول بكون الثمن مال البايع بالخصوص يوجب
الحكم بكون اخذه الثمن من البايع بعد التحالف على جهة التقاص او الفسخ القهري وعلم البايع في الثاني بكون الجارية من مال المشتري بالخصوص يوجب الحكم بكون اخذ
من المشتري من باب التقاص او الفسخ القهري وفي الثالث بعد التحالف يوجب الحكم برده الى صاحبه وليس فيه تقاص الا ان يقول بالفسخ القهري وهذا يكشف عن كون البناء
على الاسباب الظاهرية لا العلم بالواقع ولو تفصيلا للعلم التفصيلي في هذه المواضع لعلم التفصيلي في الاول بكون الثمن مال البايع مع انه ياخذه وفي الثاني والثالث
العلم التفصيلي حاصل بانتقاله الى المشتري وصاحبه مع انه ياخذه بعد التحالف هذا ان لم نقل بوجوب تخلصه منه بالفسخ الاختياري او احد الاسباب الناقلة اختيارا
ان امكن ورضي مدعيه والحاصل ان ما ذكره الا انه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك ليس بوقعه لانه لم يرد اجماع ودليل على خلافه فيلزم العمل به ولا ضير
وان قام الدليل على خلافه فيخرج بالدليل فان القواعد تتخلف كما هو ظاهر الخامس في المخالفة للعلم الاجمالي قال المحقق المعاصر تتصور على وجهين احدهما مخالفة من
حيث الالتزام كالالتزام باباحة وطي المراة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب عليه وطيها به مع اتحاد زماني الوجوب والتحريم ان لم يكن تعبديا يعتبر
فيه قصد الامتثال فان المخالفة فيه ليس من حيث العمل لانه لا يخ من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة
الفعل الثاني مخالفة من حيث العمل كترك الامرين اللذين يعلم وجوب احدهما وارتكاب امرين يعلم حرمة احدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل ثم قال اما المخالفة الغير
العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية سواء كان الاشتباه بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين او بين حكمين لموضوعين كطهارة
البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بالمردد بين الماء والبول اما في الموضوع فلان الاصل يخرج مجراه عن موضوع المكلف بناء على عدم علمه بالخصوص بالوجوب
ولا بالحرمة فيخرج عن موضوع حكمي التحريم والوجوب لان موضوعه هو العلم بالخصوص فيحكم بالاباحة لا لاجل طرحهما وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء
الحدث واما الشبهة الحكمية فلان الاصول وان لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت منافية لنفس الحكم المعلوم الاجمالي كاصالة الاباحة مع
العلم بالوجوب في الواقع اجمالا الا ان الحكم المعلوم اجمالا لا يترتب عليه اثر الا وجوب الاطاعة وحرمة المعصية والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة عملية
لتحقق المعصية ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لان الالتزام بالاحكام الفرعية يجب مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية
يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ثم قال والتحقيق ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما من حيث كونه معصية دل العقل على قبحها
فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف لكنه فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القربة فالاتيان به لا للوجوب
مخالفة عملية فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا اجراء الاصل في نفي الحكمين اللذين علم كون احدهما حكم الشارع والمفروض
ايضا عدم مخالفتهما في العمل فلا معصية وكذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي فالمخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة
ومخالفة الاحكام الفرعية انما هي من حيث العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه وبوجه اخص انه لو وجب الالتزام باحدهما المعين فلا يمكن لاحد لانه تكليف من غير بيان وان
كان بالتخيير وهذا لا يمكن اثباته بالخطاب المعين المردد فلا بد من خطاب اخر عقلي او نقلي ثم قال واما المخالفة العملية وان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم
جوازها موضوعا كان كقول الشارع اجتنب عن النجس لان تلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين فان قلت
اذا اجرينا اصل الطهارة في كل من الانائين واخرجناهما عن موضوع النجس فليس في ارتكابهما مخالفة لقول الشارع قلنا اصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص
انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو واما الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقينا فلا بد من اجتنابهما معا او احدهما و
هذا كما ترى فاسد في مقامات عديدة منها قوله باباحة الوطي مع القطع بالحلف وتعلق الطلب به مرددا بين الوجوب والحرمة ان كان بناء على عدم اعتبار
العلم الاجمالي واختصاص التكليف بمن علم بالخصوص والجاهل بالخصوص خارج عن موضوع التكليف فيكون مباحا في الواقع كما صرح به فلا يكون لترك تكليف
فيه حتى يتصور المخالفة ومعه لا يناسب قوله انه مخالفة التزامية لا عملية وان كان بناء على اعتبار العلم الاجمالي فقاطع بالطلب الخصوص مجملا وحرج عن
الاباحة ولا يمكنه اثباته الا بالموافقة الاحتمالية بالتخيير فلا تكون اباحة واقعية لاستلزامها جواز الفعل والترك في كل عمل ولا يكون مخالفة لاجل
التخيير فانه لا دراك الواقع فظاهري وبدلي واقعي في العمل الاول لئلا يلزم المخالفة العملية ومنها التفصيل بين الموضوعي والحكمي لان الخطابات المتعلقة بالموضوعات

النفس الامرية باضافة التقييد كقوله احترز عن البول والبول نجس يجب الاحتراز عنه وقد عقدت صورة العلم وح فان قيدها بالعلم التفصيلي فيخرج الجاهل بالخصوص
عن موضوع التكليف موضوعا كان او حكما لاشتراك الادلة وان قيدت بالعلم الاعم فيختص عدم التكليف فيما لم يكن علما مطلقا كما هو الحق وحقق في اصالة
البرائة فلا فرق فيما علم اجمالا بين كونه موضوعا او حكما لان موضوع عدم العقاب فيهما عدم العلم لا عدم العلم بالموضوع والحكم سواء كان عدم العلم والشبهة
في الحكم في نفس الحكم او كان مسببا من الشبهة في الموضوع المستنبط او الصرف فكما يصح ان يق هذا لا يعلم وجوبه وطيه بالخصوص ولا حرمته فكذا يصح في الظهر والجمعة انه
لا يعلم وجوب كل منهما بالخصوص لا يق ان الوجوب في احدهما قطعي لانا نقول الطلب في احدهما ذكرنا ايضا قطعي والفرق بحكم صرف بلا شبهة لاشتراك الادلة ومنها قوله
واما الشبهة الحكمية الى ان قال بان الاباحة منافية مع العلم بالوجوب وفيه ان الاباحة في حق الجاهل غير منافية للوجوب في حق العالم بالوجوب بالخصوص وقوله الاحكام الفرعية
معتبرة للعمل لا للاعتقاد والالتزام مسلم لكنه لا يستلزم التفصيل بين الموضوع والحكم نعم يصح ان يق على فرض اعتبار العلم الاجمالي ان كل ما امكن تحصيل الموافقة
القطعية بدون المخالفة القطعية يجب وكل ما لا يمكن الا بالمخالفة القطعية كالمحذورين فيكفي الموافقة الاحتمالية وهذا يثبت التخيير الظاهري البدوي في المحذورين
لا الاباحة الواقعية كما قال ومنها قوله بعد في التحقيق ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما الا من حيث كونه معصية فاذا فرض العلم
تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف لكن فعله لا للداعي الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ نية القربة فيه فالاتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك
المامور به وفيه ان فعله لا للداعي الوجوب وان كان مرادا لاتيانه لكونه محبوبا للشارع من غير داعي الوجوب وقصده فيرجع الى اشتراط العلم بالوجه وقصده وان كان
مراده اتيانه لكونه فعلا من الافعال فيخرج عن الاطاعة والكلام فيها لا في الحكم الوضعي وقوله نعم لو اخذ فيه النية الخ وفيه ان اتيان الشيء مع النية لا دخل بالالتزام
فيه وقصده لكونه واجبا ومنها قوله لا بد من خطاب اخر عقلي او نقلي لان الخطاب الدال على التخيير موجود من العقل لعدم امكان غيره وكذا الشرع على اخبار التخيير
وان كان المراد الخطاب الدال على الالتزام به ففيه ان كل الخطابات كذلك لان اغسل ويتم وهكذا يدل على طلب حتمي لايجاد الفعل وانا استفيد منه ومن غيره
وجوب قصد الوجوب في الايجاد ففي المقام كذلك وان لم يستفد فكذا المقام ومنها قوله واما المخالفة فان كان لخطاب تفصيلي فلا يجوز سواء كانت في الشبهة
الموضوعية كارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقوله اجتنب عن النجس والحكمية كترك القصر والاتمام في الحكم لان ذلك معصية لذلك الخطاب الى ان قال واما
الاناء النجس الموجود فيهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقينا وفيه انه لا فرق بين قوله البول نجس يجب الاحتراز عنه وبين قوله احترز عن النجس لان المراد بالاحتراز
عن النجس ما الاشياء المتصفة بالنجاسة المعلومة او النجس المعلوم ولو بالاجمال او النجس النفس الامري فان كان المراد منه الاول فالمشتبهان طاهران في الواقع بالنسبة بالخصوص صح
الى عمل الجاهل بالخصوص وان كان المراد الثاني ففي البول المشتبه عالم بالنجاسة البولية في المشتبهين فيجب الاجتناب لعقد الطلب في الوطي وخروجه عن الاباحة ومنها قوله في الشبهة
الموضوعية بخروج الجاهل عن موضوعي التكليف فيه اولا ان منع اعتبار العلم الاجمالي ممنوع لما مر وثانيا على فرض تسليمه جريان الاصل فيه برفع التكليف اعني عدم
وجوب الاجتناب عن الجاهل سواء كان في الموضوع او الحكم ثم قال وان كانت المخالفة لخطاب مردد بين الخطابين كما لو قطع بكون هذا المايع خمرا او هذه المرئة
حراما او قطع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او بوجوب الصلوة على النبي ص ففي المخالفة القطعية ح وجوه احدها الجواز مطلقا لان المردد بين الخمر والاجنبية
لم يقع النهي عنه في خطاب حتى يحرم ارتكابه فان الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها وفيه اولا ان المردد بين الظهر والجمعة
والمردد بين البول وغيره والمردد بين الوجوب والحرمة كذلك فانه لم يرد امر في المردد بين الظهر والجمعة وكذا لم يرد نهي في المردد بين البول وغيره وهكذا ويلزم منه
جواز مخالفتها وثانيا بان دليل الخمر اثبت الحرمة في نفس الخمر من حيث هو وكذا الاجنبية علم المكلف تفصيلا او اجمالا او لا وخرج الاخير بادلة البرائة الدالة على
عدم العقاب في صورة عدم العلم بقي صورة العلم اجمالا كان او تفصيلا تحت الدليل والاصل عدم التقييد حتى يثبت لا يق ان في الظهر والجمعة الوجوب قطعي لانا نقول
في الثاني ايضا الحرمة قطعي وفي الثالث الطلب وخروجه عن الاباحة قطعي وثالثا بعد القطع بالمبغوضية في البين او المحبوبية البالغة حد الوجوب مخالفته قبيح عقلا
سواء كان الدال عليه ما ذكرنا او ورد خطاب مردد وقال ثانيها عدم الجواز وهو الحق لما مر الثالث الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية لان مخالفة القطعية
في الشبهات الموضوعية موقوفة حد الاحصاء بخلاف الحكمية وفيه ان في شبهات غير المحصور سواء لم يعتبر العلم الاجمالي اصلا موضوعا كان او حكما وفي المحصور مع
ارتباطها بمكلف واحد ايضا سواء لعدم جواز ارتكابها موضوعا كان او حكما ولا وجه للفرق الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين داخلا بالنوع
كوجوب احد الشيئين وبين اختلافه كوجوب الشيء وحرمة اخر نظرا الى انه في الواجبات الشرعية باسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل بخلاف المختلف وفيه ان الخطا
في الواجبات تكاليف على حسب تعددها ولذا يتعدد العقاب على حسب تركها والثواب على حسب فعلها وهكذا في غيرها ولا فرق بين الاتحاد والاختلاف ثم قال واما
الكلام في اشتباه المكلف سواء كان في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كواجدي المني او لشخص مردد بين موضوعين كالخنثى فلا يكون كل منهما
مكلفا بعدم علم كل منهما بالتكليف في نفسه لا اجمالا ولا تفصيلا نعم لو اتفق لاحدهما او لثالث علم بتوجه الخطاب اليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي هذا
حكمه ولا باس بالاشارة الى بعض فروع المسئلة منها حمل احدهما الاخر وادخاله في المسجد للطواف وغيره بناء على تحريم ادخال الجنب او ادخال النجاسة غير المتعدية
فان قلنا ان الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة دخل في المخالفة المعلومة تفصيلا وان تردد كونه من جهة الدخول او الادخال وان جعلناهما متغايرين
في الخارج كما في الذهن فان جعلناهما راجعين الى عنوان محرم واحد هو القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير كانت من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي
نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس وان جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا دخل في المخالفة المعلومة بالاجمال وقد عرفت الوجوه المتقدمة فيها وفيه انهما متعددان لان احدهما
ذاتي والاخر عرضي بالحيثية كحركة جالس السفينة فان كان دخول الحامل وادخاله المحمول وحركة المحمول اختيارا دخل في المخالفة المعلومة بالاجمال بل يمكن القول بكونه
مع التفصيل لان القدم الذي يضع في المسجد يقطع بكونه مع الجنابة سواء كان دخوله وادخاله باختيار وحركة المحمول دخول فقط لا غير فيه لعدم علمه بكونه
جنبا وبالاولوية فيما كان حركة المحمول اضطرارا بادون الحامل في الدخول والادخال ولو انعكس بان اجبر المحمول الحامل في حمله مع عدم اختياره في الدخول فلا غير

للحامل ويتعلق التكليف بالمحمول لعلمه بكون فعله اما حراما ذاتيا او سببا له كما انه لو كان الحامل في الدخول مختارا دون محله فان امكنه ترك الدخول يجب عليه مقدمة
نعم ان لم يمكنه بحيث المحرم لا يكون دخوله حراما لبطلان التكليف بما لا يطاق كما لو كان الكل مضطرا لا ضير في الكل وقولنا ان جعلناهما الى عنوان واحد وهو
القدر الجامع ففيه ان قدر الجامع لا يكون من حيث هو متعلقا للخطاب بل من حيث الجزئية في ضمن فرد مخصوص لا نعلم كل واحد بالخصوص مع ان القدر
الجامع بين الاباحة والحرمة لا يكون متعلقا للحرمة بل يجوز ايجاده في المباح ولا يجوز في الحرمة وبعد حصولهما يحصل العلم اجمالا بتحقق الحرمة فيجب
عدم ارتكابهما تم الكلام في الاول اعني القطع العقلي واما الثاني اعني القطع العادي فالحق انه حجة ايضا وذلك للوجوه التي ذكرناها واحتمال المنع هنا
انما ينشاء من احتمال المخالفة عقلا وهو غير قابل للمنع لانه احتمال عقلي مسبب من نفس الامكان الذاتي مع القطع بانتفاء الامارات عليه والمتحرز عن هذا الاحتمال
بعد سفيها ومذموما عند العقلاء وكذلك عند الشارع للمطابقة كما سيجيء توضيحها في الادلة العقلية ولا فرق في القطع بين ان يكون متعلقه المسائل
الفرعية او الكلامية او الاصولية اعني كونه دليلا او واجب العمل او الموضوعية من المستنبطة والعرفية من حيث ارتباطه بالحكم الشرعي وذلك لاشتراك الادلة واما
فيما لا يكون مرتبطة بالحكم الشرعي فلا ثمرة في بيان حجيته وعدمه لانه لا يكون معتبرا فيما لم يكن مرتبطا بالحكم لعدم جريان الدليل العقلي لعدم التكليف
منه والاصل عدم اعتباره في المقام ويثبت غيره بالاجماع المركب لانا نقول نقلب الاجماع والاصل لا يكون قابلا للمعارضة مع الدليل العقلي مع ان الدليل
على اعتبار العلم لا يكون منحصرا فيه كما مر على ان الاجماع المركب ممنوع واما الثالث اعني غير القطع فاعلم ان مرتبة الظن والكلام فيه يقع في مواضع الاول
في ان التعبد بالظن من حيث هو هل يجوز من جانب الشارع او لا بل يكون قبيحا وممتنعا الثاني في انه هل يكون واقعا ام لا الثالث في بيان ما وقع
غيره الموضع الاول اتفق الاصحاب كلا على امكانه ونسب الامتناع الى ابن قبة اما في مطلق الظن كما يستفاد من الدليل المنسوب اليه او في الخبر الواحد
بالخصوص كما هو مورد استدلاله لو استدل على ذلك بوجوه غير تامة ونحن نذكر بعضها الاول الدليل العقلي وتوضيحه بوجه تام انه لا ريب في كون الاشياء بعضها
متصفة بالصفات الحسنة الموجبة للقرب الى الله تعالى وبعضها متصفة بالصفة القبيحة الموجبة للبعد عن الله تعالى في متن الواقع مع قطع النظر عن صدور
الحكم من جانب الشارع والا يلزم كون الحسن والقبح شرعيين وهو فاسد كما سيجيء وكذا لا ريب في عدم مدخلية الاعتقادات للصفات الواقعية وتغيرها
والا لزم التصويب وكذا لا ريب في وجوب اللطف من الله تعالى ومن يجب ان يكون حكم الشارع وارشاده بالاوامر والنواهي تابعا للصفات الواقعية من باب اللطف
دون الاعتقادات والا لزم اما نفي الصفات الواقعية او نفي وجوب اللطف وتجويز خلو الواقعة او الوقايع عن الحكم الواقعي او تجويز كون امر الشارع متعلقا
بالقبيح ونهيه متعلقا بالحسن العياذ بالله او مدخلية الاعتقادات في الصفات والتالي بجميع اقسامه باطل فتعين التبعية وبعد التبعية يجب على
الشارع نصب الدليل الموصل للمكلف الى الحكم الواقعي من باب اللطف لكون نصب الدليل الغير الموصل من جانب الشارع موجبا لاضلال المكلف
ومنعه عن المصلحة او وقوعه في المفسدة وهو بديهي الفساد وتجويزه ايضا من الشارع كذلك ونصب الدليل الظني مستلزم له لاحتمال المخالفة فيه فيكون باطلا فتعين
وجوب نصب الدليل العلمي عليه والجواب عنه من وجوه اربعة الاول النقض بالعلم وهو ان العلم على قسمين قسم هو العلم بالحكم الواقعي بحسب النظر والاعتقاد
وان لم يكن في الواقع كذلك وقسم هو العلم بالحكم الواقعي مع كونه في الواقع كذلك فان كان المراد من العلم هو الاول فيعود الاشكال وان كان المراد هو
الثاني فاما ان يكون منصوبا ام لا والثاني خلاف للطف واما الاول فاما ان يكون كل المكلفين واصلا اليه ام لا والاول ينافي اختلاف المجتهدين في الحكم
الواحد والثاني اما ان يكون عدم الوصول من باب التقصير او القصور والاول مستلزم لفسق اغلب المجتهدين وهو بديهي البطلان والثاني مستلزم لعدم
اتمام اللطف ونصب الدليل العلمي للكل والجواب هنا هو الجواب ثمة الثاني المعارضة وهو ان الحكم اما ان يكون تابعا للصفات ام لا والثاني فاسد وخلاف
الفرض والاول اما ان يكون للاعتقاد مدخلية فيه ام لا والاول فاسد لاستلزامه التصويب وهو خلاف الفرض والثاني مستلزم لاستحقاق الثواب لمن طابق عمله الواقع
وان لم يكن باعتقاد الاطاعة وقصده بل مع قصد المخالفة ولاستحقاق العقاب لمن خالف عمله للواقع وان كان على سبيل العلم بعد غاية الفحص والجهد وهذا خلاف
اللطف وبديهي الفساد لان المخالفة للواقع والموافقة فقط لا يوجب استحقاق العقاب والثواب الجواب الثالث ان هذا الدليل لو تم لكان مقتضيا لامتناع
التعبد بالظن مطلقا وذلك مستلزم للزوم تحصيل العلم بالارادات في الالفاظ في مقام التكلم ولزوم تحصيل العلم في الموضوعات وعدم اعتبار الاسباب من سوق المسلم
ويده وشهادة العدلين واصالة الطهارة ولا وجه لتخصيصه بالخبر الواحد في الاحكام وهذا كما ترى لا يتكلم به من له شعور فكيف بمن يدعي انه من العلماء فقد بان لا العمل
بالاسباب في الموضوعات والظن في الارادات كان سيرة القطعية من لدن ادم الى الخاتم حتى من الانبياء والاوصياء والائمة عليهم السلام من معاشرتهم للناس وبيعهم وشربهم واكلهم
وهكذا مع ان تركه وتحصيل العلم فيها يوجب اختلال المعاش والمعاد والنظم الرابع الحل وهو من وجهين الاول ان الثواب والعقاب ليسا من لوازم مطابقة
العمل للواقع بل انهما من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد بانه في الواقع كذلك ولذا اخترنا التسامح في ادلة السنن من باب العقل وان كان
الحكم الوضعي من لوازم الواقع فالاعتقاد مرات من حيث الحكم الوضعي وموضوع بالنسبة الى الثواب والعقاب والقرب والبعد الثاني منع كون نصب
الدليل العلمي لطفا مطلقا بل يمكن ان يكون نصب الدليل الظني لطفا عند العالم بالعواقب لما علم بدوام مطابقته للواقع دون العلم او لكون اكثر مطابقة
للواقع من العلم الذي يمكنه تحصيله سيما فيما كان اكثرية المطابقة في الحلال والحرام دون العلم فيهما الا قطعا حتى فيما كان اكثرية في المباحات والمستحبات والمكروهات
والعلم في الحلال والحرام كما اطلقه المحقق المعاصر او لوجود مصلحة وحسن في الامارة التي ينصبها الشارع اقوى من قبح مخالفة للواقع في بعض المقامات او لكون العلم
عنده مستلزما لجهة مقبحة كانت اقوى من مخالفة العمل بالظن للواقع في بعض المقامات كالعلم بالولد الحقيقي في الفراش على وجه يوجب الاطلاع بعورات النساء
وغيره من العسر والحرج والضرر والتكليف بما لا يطاق او تعطيل الاحكام ونحو ذلك فيجب نصبه للشارع بوجه تام كما هو موجود في الاوامر العرفية والعقلية والشرعية
التعبد بامر الشارع بالتعبد اصلا او علما او ظنا من حيث هو مطلقا وان امكن تحصيل العلم كالانبياء والظنون الخاصة وللاضطرار او لانسداد باب العلم في الاغلب.

في ان التعبد بالظن هل هو ممكن ام لا وهل هو واقع وهل هو قبيح ام لا

منحه

من حيث الطريقية والمرآتية الى الواقع او من حيث هو وح نقول في الحل ولا يمنع كونه لطفا مط كما ظهر وثانيا بان على فرض تسليم كونه متصفا بالحسن كا
لطفا لكن الحسن لا يكون علة تامة بل كان مقتضيا فلا يكون منجزا مط بل قد يكون معلقا على عدم المانع ولعل المانع كان اقوى كما في عدم ظهور القايم ع الثانية
لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاحكام لجاز في الاصول لكون السبب في كلا الامرين الخبر الواحد والتالي فاسد لو كانت مضرة فيهما معا والا فلا والجواب عنه اولا بان
الملازمة ظنية لعدم دليل قطعي عليها الا من تنقيح المناط العقلي ولا عبرة ومعه يلزم اثبات امتناع التعبد به بالظن العقلي والقياس الذى لم يكن حجة اجماعا وثانيا
بانه مع الفارق لكون المسائل الاصولية قليلة سهلة الماخذ عند العقل مع كون المطلوب المحبوب فيه نفس الاعتقاد الا كونه مقدمة للعمل بخلاف الفروع ورابعا
بانه لا يدل على الامتناع العقلي غاية ان الاجماع على عدم جواز العمل بالظن في الاصول يوجب كون المنع شرعيا اعني الاجماع لا امتناعا عقليا فلو ورد من الشرع ما
دل على اعتباره العقل لا يا باه اذا عرفت ذلك فظهر مما ذكرنا ان الحق امكانه والدليل عليه مضافا الى ما مر وجوه الاول الوقوع في الاحكام والموضوعات
اما الاول كما في نصب النبي ص والامام الولاة الى القرى ولا ريب في عدم افادة قولهم العلم لاهلها لكل احد من احادهم لجواز الخطاء في حقه ولا ريب في حجيته لهم بعد العلم
بالنصب اذ لم يفد العلم وان كانوا متمكنين من الرجوع الى النبي ص والامام او امره باخذ الدين من فلان كما في يونس بن عبد الرحمن وغيره او بتجويزه العمل باصالة
فلان بعد عرضه على احد الائمة ع كما سيجيء في الاخبار واما الثاني كاليد والسوق وفعل المسلم والشهادات والاستصحاب وغيرها بل عمل النبي والامام باصالة
الفراش والسوق والطهارة وفعل المسلم ويده وظاهر الاسلام مع تمكنهم من العلم لكون علمهم ارادي بالثاني الاصل لان الاصل في دوران الامر بين الامكان والامتناع
هو الاول وذلك لبناء العقلاء ولان تعين الوجود في الواجب الغيري والعدم في الامتناع الغيري يحتاج الى الدليل والمرجح والاصل هو العدم مع ان
القايل بالامتناع يلزمه طرح الدليل الدال على الوقوع او تقييده او تخصيصه ان كان لفظا مط او عاما ومع الشك في الامكان والامتناع لم يظهر دليل على
الطرح او التقييد او التخصيص والاصل عدمها واللازم قبول الدليل وهو من لوازم الامكان لا يقال الدليل الذى يفرض وقوعه على حجية الظن اما ظني او قطعي
والاول غير ممكن بفرض الخصم من امتناع التعبد به والثاني ايض كذلك لامتناع تعارض القطعيين لانا نقول الفرض عدم ثبوت الدليل على الامتناع ح لو
قام السبب المقطوع الاعتبار بحسب النوع لا في هذا الشخص كشهادة العدلين اذا شهدا بقول المعصوم ع على حجية قول فلان يلزم على فرض الامتناع طرحه وعلى فرض
الامكان تسليمه والاصل مع الثاني الثالث الاجماع والضرورة على وقوع التعبد به كما مر وبما ذكرنا ظهر الكلام في الموضع الثاني اعني الوقوع الموضع الثالث
في بيان ما وقع وغيره وبيان حجية الاخير وعدمها فاعلم ان الظن له جهات خمسة اولها يرجع الى الاسباب المفيدة للظن كالخبر والقياس وامثالها وثانيها يرجع الى موارد

في بيان ما وقع وغيره وبيان حجية الاخير وعدمها

الظن ومتعلقة من الفروع والاصول والموضوعات الصرفة والمستنبطة وثالثها يرجع الى الظان كالمجتهد المطلق والمتجزي والعامي ورابعها يرجع الى مراتب الظن من
الضعيف والقوي وخامسها يرجع الى احتمال الظن وكيفيته من قبل الفحص وبعده وهو بجميع الجهات ينقسم اقسام ثلثة قسم يكون له دليل شرعي على اعتباره من حيث
هو مع قطع النظر عن الانسداد والانفتاح بل وان امكن تحصيل العلم ويسمى بالظن الخاص اما في الاحكام كالمنصوص من جانب النبي والامام وظواهر الالفاظ في
المراد من الكتاب والسنة وغيرهما كما سيجيء انش واما في الموضوعات بالاسباب الشرعية في جهة الاسباب والمجتهد المطلق في جهة الظان والمسئلة الفرعية في جهة الموارد
وهكذا غيرها وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره من حيث هو كالقياس وامثاله وقسم لا يكون دليل شرعي على اعتباره ولا على عدمه وهو يختلف بحسب
الانظار وهو المسمى بالظن المطلق كالظن المتجزي في جهة الظان واخبار الاحاد والشهرة وامثالها في جهة الاسباب والموضوعات الصرفة والمسائل الاصولية في جهة
الموارد وهكذا واعتبار الاول مع قطع النظر عن انسداد باب العلم وانفتاحه مما لا اشكال فيه ولا ريب بعدمه والا يلزم الخلف ومن يمنع اعتبار هذا القسم كالاخباريين و
بعض المتاخرين فانما يرجع منعه الى الصغرى اعني منع كونه ظنا خاصا وعدم اعتبار الثاني ايض مما لا اشكال فيه والا يلزم الخلف يبقى الكلام في الثالث في الحجية
والعدم فذهب بعض الى الاول والحقه بالاول وذهب بعض الى الثاني والحقه بالثاني توضيح المطلب يقتضي رسم مقامات الاول في تحرير محل النزاع اعلم ان
النزاع بين القايلين بحجية الظن المطلق والعدم يحتمل ان يكون صغرويا بمعنى كون القايلين بالحجية مدعيا الانسداد باب العلم والظن الخاص في الاغلب والقايل
بالعدم مدعيا الانفتاح في الاغلب فيحتمل ان يكون كبرويا بمعنى ان بعد تسليم الانفتاح في الاغلب وقع النزاع في الصور النادرة المنسدة التي يحصل المدرك
بالظن المطلق في ان الظن هل يكون حجة وواجب العمل اولا بل يجب طرحه والرجوع الى الاصول واما في الصور المنفتحة فلا يكون حجة بالاجماع او بعد تسليم
الانسداد باب العلم الشرعي في اغلب الاحكام وقع النزاع في ان الظن الحاصل في الصور الغالبة المنسدة هل يكون حجة وواجب العمل او يجب طرحه والرجوع الى
اصالة البرائة حتى يحصل الدليل العلمي لاثبات التكليف ومجرد العلم بثبوت التكليف في حق المشافهين مع عدم الدليل الشرعي على ثبوته بالخصوص في حقنا
لا يكون كافيا الاثبات التكليف في حقنا والحق ان النزاع الاول موجود بل هذا اما المانع كالسيد المرتضى ره والاخباريين والقايلين بحجية الاخبار من
باب الظن الخاص حيث ذهبوا الى عدم حجية الظن المطلق مدعيا الانفتاح باب العلم في الاغلب ولا يلزم من طرحه في الصور النادرة المنسدة والرجوع
الى الاصل فيها محذور واما المثبت كالمتاخرين حيث ذهبوا الى كون حجية كلها من باب الظن المطلق بادعاء الانسداد وعدم كون هذه الامور من الظنون الخاصة
والنزاع الثاني او الرابع موجود وظاهر اما المانع فبديهي واما المثبت فيظهر من استدلال بعضهم على حجية الظن بقبح ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما و
بلزوم دفع الضرر المظنون واصالة البرائة عن لزوم الفحص الزايد بعد حصول الظن وغيرهما مما سيجيء ذكرها الجريان هذه الادلة في صورة انفتاح باب العلم
في الاغلب لا في الموارد النادرة المنسدة لو حصل الظن المطلق بالوجوب فيها بل ولو كان مسئلة واحدة كذهاب المشهور الى وجوب غسل الجمعة مع فقد
الدليل العلمي والظن الخاص فيه يجري هذا الدليل لان تركه مظنون الضرر ومقتضى هذا الدليل هو الحكم بوجوبه وان كان باب العلم منفتحا في الاغلب
ومقتضى عدم الحجية هو القول بالبرائة وعدم الوجوب وكذا الدليل الاول والثالث النزاع الثالث اعني بعد تسليم الانسداد الاغلبي محتمل اما القايل بالحجية
مط فيه في الاغلب بل الاجماع واما القايل بالعدم فهو الفاضل الخوانساري جمال الملة والدين على ما نسب اليه بانه استدل على منع حجية الظن على فرض

تسليم الانسداد الاغلبي بما ذكرنا وجهه في الجملة والظاهر كونه مزاحما منه والا فكيف يمكن منعه على هذا الفرض **المقام الثاني** في الاقوال القول بحجية الظن على الاطلاق الا ما اخرجه الدليل سواء كان باب العلم منفتحا في الاغلب ام لا وهو للقائلين بالحجية على فرض تسليم الانفتاح كما ظهر واحتمال القول بالعدم مطلقا سواء كان باب العلم منفتحا ام لا كما ظهر من كلام الفاضل الخوانساري ره وقول بالتفصيل بين الانفتاح في الاغلب والانسداد بعدم الحجية في الاول دون الثاني وهو المشهور واصحاب هذا القول اختلفوا بعد فرض الانسداد الاغلبي من انه هل يكون مطلق الظن حجة من باب قاعدة التحكم الا ما اخرجه الدليل فيكون الاصل الاولي منقلبا او لا يكون المطلق حجة بل يجب الاقتصار على القدر المتيقن والراجح باثبات الترجيح بين الظنون من باب العقل وان لم يكن مرجح شرعي في البين وهو يكفي لعدم جريان التحكم كالترجيح الشرعي الثابت بين الظن الخاص والمطلق فلا يكون الاصل الاولي منقلبا كلية بل منقلب في الجملة كاكل الميتة في سنة مخمصة **المقام الثالث** في الثمرة اما على فرض النزاع الكبروي فعلى اولهما اعني فرض انفتاح باب العلم في الاغلب يظهر في الصور النادرة المنسدة فيما تحقق احد الاسباب الظنية المطلق في الحكم او الموضوع فبناء على الحجية يجب العمل بمقتضاه وبناء على العدم يجب طرحه والرجوع الى الاصل وعلى ثانيه اعني فرض الانسداد فيظهر في الصور الغالبة المنسدة واما على فرض النزاع الصغروي فيجب على المانع اثبات الانفتاح في الاغلب طرح الظن في الصور النادرة ان كان الاصل فيه الحرمة وعلى المثبت اثبات الانسداد في الاغلب العمل به فيها وح ربما يكون الدليل من الظنون المطلقة في بعض الصور على المذهبين فاللازم على القول الاول طرحه والرجوع الى الاصل لقلة صور المفسدة وعدم لزوم المحذور بالرجوع الى الاصل فيها وعلى الثاني العمل به لانه مع غيره يكون غالبا ومن طرحه والرجوع الى الاصل يلزم المحذور ولازمه العمل به في الكل لئلا يلزم التحكم وربما يكون الدليل علميا او من الظنون الخاصة عند الاول دون الثاني بان لا يكون مفيدا للظن او كان مفيدا للظن لكنه من الظنون المطلقة المرجوحة من حيث الاعتبار مع انتفاء المعمم من عدم الكفاية والاجماع المركب وامثالهما عند الثاني فيجب على الاول العمل به دون الثاني **المقام الرابع** في تحقيق الحق من الاقوال والكلام فيه يقع في مطالب الاول في ان الظن من حيث انه ظن مع قطع النظر عن الانسداد وعدمه هل يكون مقتضى الاصل وجوب العمل به وحجيته سواء طابق الواقع ام لا الا ما اخرجه الدليل او يكون مقتضى الاصل حرمته وعدم حجيته وتجويز الرجوع الى الاصول سواء طابق الواقع ام لا الا ما اخرجه الدليل وتظهر ثمرة هذا الاصل في الظن المشكوك الاعتبار مما لم يثبت حجيته ولا عدمها من جهة الموارد كاغلب الموضوعات الصرفة والمسائل الاصولية وبعض الموضوعات المستنبطة ومن جهة الاسباب كالشهرة وعدم الخلاف واخبار الاحاد على مذهبنا ومن جهة الظان كالمتجزي وكذا في النزاع الكبروي الاولي في الصور النادرة المنسدة في الفرعيات وكذا في النزاع الصغروي على فرض اثبات الانسداد الاغلبي في تعميم الظن والعدم لان الاصل ان كان هو حجيته فيجب في المذكورات العمل بالظن وطرح الاصل وان كان الاصل هو الحرمة فيجب العكس الثاني في ان بعد اثبات كون الاصل الاولي حرمة العمل به من حيث هو مثلا هل يكون باب العلم الشرعي في اغلب الاحكام منسدا او منفتحا وتظهر ثمرته في النزاع الصغروي الثالث في ان بعد اثبات الانسداد الاغلبي هل يجب العمل بالظن في الصور المنسدة ام لا وتظهر ثمرته في النزاع الكبروي الثانوي في الاغلب الرابع في ان بعد اثبات حجية الظن بعد اثبات الانسداد في الاغلب هل يجب العمل بكل الظنون الا ما اخرجه الدليل وكان الاصل منقلبا كلية قاعدة التحكم وعدم جواز التخصيص في الدليل العقلي او يجب الاقتصار بناء على انقلاب الاصل في الجملة لوجود المرجح العقلي وتظهر ثمرته في الموارد والاسباب وغيرهما مما لا يتوقف رفع الانسداد في الاغلب كما سيجيء انشاء الله **المطلب الاول** قيل اعلم ان المراد بهذا الاصل لا يكون هو الاصل الاولي اعني اباحة الاشياء للاجماع على ارتفاع الاباحة فيه الظن وثبوت احد التكليفين فيه من الوجوب والحرمة بل المراد هو الاصل المعتمد بعد ثبوت احد التكليفين وعدم الدليل الاجتهادي على تعيين احد القولين وح يمكن الاستدلال على وجوب العمل بالظن وبحجيته من حيث هو بوجوه الاول اصالة البرائة تقريره ان تحصيل الاعتقاد بالحكم الواقعي لاجل العمل من باب المقدمة واجب وبعد الفحص وحصول الظن يكون الفحص الزائد الموجب للعلم محل الشك والاصل برائة الذمة عن وجوبه ولازمه حجيته والجواب عنه من وجوه الاول ان هذا الاصل معارض بالاصول في المسائل الفرعية منها اصالة البرائة فيما تعلق الظن المطلق بالتكليف المنفي كوجوب غسل الجمعة ومنها اصالة الاحتياط فيما تعلق بعدم الركنية او عدم الشرطية وبحجية القبلة عند الاشتباه وامثالهما من الشك في التكليف المقدمي ومنها الاستصحاب فيما كان الظن المطلق على خلاف الاستصحاب وما سواها من الادلة ارجح كما حقق في اصالة البرائة بل الاول ايضا لكثرته وعلى فرض عدم الترجيح لا ترجيح معارضه ايضا ويسقط الاستدلال الثاني ان الفحص لو معتبرا لو تحقق لكان نفي وجوبه اجماعيا ولا يحتاج الى الاصل ولو لم يتحقق لكان وجوبه كذلك الا ان يفرض الكلام في صورة الشك في تحقق المعتبر ومعه على الاول عدم وجوب الفحص الزائد لتحصيل العلم لا يستلزم حجية الظن لجواز ان يكون عدم وجوبه لاجل العذر من لزوم العسر والحرج او تعطيل الاحكام وامثالهما وكان الواجب الرجوع الى الاصل ولجواز ان يكون عدم وجوبه لاجل حجية الظن الا ان يفرض الكلام فيما حصل العلم بامكان تحصيل العلم بالفحص الزائد من غير عذر الشك في كون هذا الظن قائما مقام العلم كبعض الظنون الخاصة فلا يجب تحصيل العلم معه اولا فيجب معه لا يجري ما سبق من الجواب بل يجري ما سيجيء من الاستصحاب وغيره وقولهم تحصيل الاعتقاد لاجل العمل واجب ثم لو اريد به العمل بالاعتقاد المطلق لجواز ان يكون وجوب تحصيل الاعتقاد لاحتمال امكان تحصيل العلم بالحكم الواقعي ان حصل فيعمل به والا يعمل بالاصل لكون حجية الظن اول الكلام الثالث ان الفحص الزائد الموجب لتحصيل العلم اما ان يكون وجوبه مشكوكا اولا وعلى الثاني لا يكون موردا للاصل وعلى الاول تكون اصالة البرائة معارضة باستصحاب لزوم الفحص لان وجوب الفحص قد ثبت وبعد حصول الظن يكون ارتفاعه محل الشك والاصل بقائه ولازمه عدم حجية الظن والاستصحاب مقدم على اصالة البرائة بتسليم الخصم وبالتحقيق كما سيجيء الرابع ان هذا المورد لا يكون موردا لاصالة البرائة لرجوع الشك الى المكلف به لا الى نفس التكليف لان وجوب الفحص لتحصيل الاعتقاد المعتبر في الحكم الواقعي وتشخيصه وجعله مستقرا في الذمة ان حصل والا جعل مقتضى الاصل مستقرا في الذمة قطعي لكن الاشكال في ان متعلق التكليف هل يكون هو تحصيل الاعتقاد العلمي والمطلق والاول مبرئ للذمة عنه جزما بخلاف الثاني فانه محل الشك والاصل فيه لزوم الاحتياط كما سيجيء الخامس انه معارض باصالة العدم

في تحقيق الحق من الاقوال

لاجله

الفحص

الفحص الموجب للظن فيما حصل القطع قبل الفحص بعدم امكان تحصيل العلم الا انه على فرض حجيته يجب الفحص لاجل العمل به على فرض العدم لا يجب بل يجب الرجوع
الى الاصل والاصل برائة الذمة عن وجوبه هنا ولازمه عدم حجيته ويثبت عدم حجيته فيما حصل بعد الفحص بالاجماع المركب وقلب الاجماع فاسد لما مر من عدم جريانها
بعد الفحص وكونه موردا للاستصحاب والاحتياط واما الايراد بان اصالة البرائة غير علم وغاية الظن بعدم التكليف ويلزم من ذلك اثبات حجية الظن بالظن وهو دور
وفاسد لان الاصول حجة بدليل قطعى في كل ما لا يعلم دليلية الدليل كما هو المفروض في المقام لفرض كونه مشكوك الدليلية الثانى الاستصحاب بيانه انه لو فرض الانسداد
فى الاغلب ثم حصل الاسباب الموجبة للانفتاح مع بقاء بعض الصور على الانسداد فلا ريب ان هذه الصور كان العمل بالظن فيها واجبا حال انضمامها بالانسداد
فى الباقى ثم بعد زواله يحصل الشك فى بقاء وجوب العمل بالظن فى هذه الصور الباقية على الانسداد وارتفاعه والاصل بقاء الوجوب بها واذا ثبت وجوب العمل بالظن
هنا يثبت فى الصور النادرة المنسدة البدوية بالاجماع المركب لا يقال الاستصحاب لكون موضوع وجوب العمل بالظن فيه هو الانسداد فى الاغلب والمفروض انتفائه
بعد عروض الانفتاح لانا نقول الموضوع كان هو الظنون فى الموارد والانسداد لم يكن موضوعا للحكم ولا جزء للموضوع بل انما كان علة لوجوب العمل
بالظن فيها وارتفاع العلل الشرعية لا يستلزم ارتفاع الحكم كما سيجئ فى الاستصحاب وكذا لو حصل الشك فى بقاء الانسداد فى الاغلب وارتفاعه يكون الاصل بقائه
وبقاء وجوب العمل بالظن فيه لكنه لا يستلزم حجية الظن فى الصور النادرة مع الانفتاح فى الاغلب وفى الاول انه معارض بما فرض اولا من انفتاح باب العلم
فى الاغلب ثم انتفى الاسباب الموجبة للعلم فى بعض الصور القليلة مع بقاء الانفتاح فى الاغلب ولا ريب ان الصور المنسدة فى الحال كان العمل بالظن فيها حراما
فى زمان انفتاح باب العلم فيها والاصل بقاء الحرمة بعد عروض الانسداد واذا ثبت فى ذلك يثبت فى غيره بالاجماع المركب وفى الثانى بالفرض فيما كان ارتفاع
الانفتاح الاغلبى مشكوكا يكون الاصل بقاء الانفتاح وحرمة العمل بالظن فيها لكنه لا يستلزم حرمة العمل بالظن فى الصور النادرة المنسدة الثالث الاستصحاب
ايض بيانه انه لو فرض فى مسئلة القطع بانفتاح باب العلم وامكان تحصيله من غير عذر ثم نقول الفحص للعمل بالاعتقاد لازم ومعه العمل بالاصل حرام اجماعا لان الدليل
لو كان هو العلم فتحصيله ممكن ولو كان هو مطلق الاعتقاد فهو ايض ممكن ثم ارتفع الاسباب الموجبة للعلم من غير تحصيله وح يحصل الشك فى ان الموضوع
هل كان هو العلم بناء على عدم حجية الظن حتى يكون التكليف مرتفعا لارتفاع الموضوع اعنى العلم او كان هو مطلق الاعتقاد حتى يكون باقيا لبقاء
موضوعه اعنى الاعتقاد المطلق والاصل البقاء ولما لم يكن العلم ممكنا فتعين العمل بالظن واذا ثبت حجية الظن فى ذلك يثبت فى غيره بالاجماع المركب والجواب عنه
اولا بمنع جريان الاستصحاب لارتفاع الموضوع لان الموضوع كان هو العلم لا الاعتقاد المطلق للاجماع على وجوب العمل بالعلم فيما وجد الاسباب العلمية وحرمة
العمل بالاسباب المشكوكة الاعتبار ولو فرض الكلام فيما احتمل عدم لزوم تحصيل العلم لجواز كون الظن قائما مقامه مع عدم الاجماع على لزوم تحصيله فالجواب
عنه ما سيأتى من الاستصحاب وغيره وثانيا بمعارضته باستصحاب لزوم الفحص فيما امكن تحصيل العلم من غير عذر كما ذكرنا سابقا فى الجواب عن اصالة البرائة
وثالثا بمعارضته باستصحاب لزوم العمل بالاصل فيما لم يكن تحصيل الاعتقاد ممكنا ثم عرض الاسباب الموجبة للظن مع عدم امكان تحصيل العلم ورابعا بمعارضته
باصالة البرائة عن لزوم الفحص فيما حصل القطع بانسداد باب العلم قبل الفحص مع امكان تحصيل الظن الرابع لزوم دفع الضرر المظنون فيما تعلق الظن بالتكليف
ويثبت فى غيره بالاجماع المركب والجواب ان قاعدة البرائة الحاكمة بقبح التكليف من غير بيان اما ان تكون مسلمة كما فيما كان الظن متعلقا بالتكليف النفسى
فيما لم يكن علم اجمالى فى البين كالظن بوجوب غسل الجمعة او بحرمة شرب التتن والا كما لو تعلق بالتكليف المقدمى فيما كان علم اجمالى فى البين وعلى كل منهما يلزم
طرح الظن اما على الاول فلان الضرر فى المقام منتف للقطع بعدم العقاب لعدم ثبوت كون الظن بيانا بناء على ما حققنا فى اصالة البرائة من ورود قاعدة البرائة
فى الشك فى التكليف النفسى والعقاب على قاعدة الضرر وان كان مظنونا وبالعكس فيما علم التكليف اجمالا ولزوم الاحتياط وان كان الضرر موهوما وح يحصل
الضرر اعنى هذا فيما لا يعلم وجوبه وكلما كان كذلك لا تكليف فيه سواء كان مظنونا بحسب الواقع او مشكوكا او موهوما لان الظن بالوجوب الواقعى
النازل فى حق النبى ص والائمة ع لا يلزم الظن بالوجوب الظاهرى فى حقنا لكون تعلق التكليف بذمة كل مكلف مشافها كان او غائبا مشروطا بالعلم
بمقتضى اصالة البرائة والمشافهين لما علموا به تعلق التكليف بذمتهم ونحن لما لم يحصل العلم لنا لعدم ثبوت دليلية الظن لم يتعلق بنا كما هو مقتضى
اصالة البرائة الناشية من العقل وعمومات الكتاب والسنة بعدم العقاب فى كل ما لا يحصل العلم به سواء كان مظنونا ام لا فهما موضوعان احدهما الظن
بالوجوب الواقعى النازل فى حق النبى ص والاخر العلم بعدم الوجوب وعدم العقاب فى حقنا لفقدان شرطه اعنى العلم لا لمنع الاشتراك كصلوة الجمعة واما على الثانى
فلان الدليل على لزوم دفع الضرر المظنون فيما كان مسببا من الامارات مع عدم كون دفعه موجبا لضرر آخر كما هو المفروض ان كان هو العقل فهو حاكم
بلزوم دفع الضرر وان كان موهوما كما لو تعلق الظن بعدم جزئية الطمأنينة وبجهة القبلة او بكون الماء المطلق هذا او بكون الثوب الطاهر فى المشتبه
هذا او بكون الواجب فى اول زوال الجمعة صلوة الجمعة لان اللازم من اخذ الظن الاقتصار بالمظنون وترك الموهوم مع ان العقل قاطع باتيان الصلوة
بالجهات فى الاول وباتيان الوضوئين فى الثانى وهكذا وهو اخذ بالموهوم فى عدم الجزئية وامثالها واخذ به وبالمظنون فى المتباينين لكنه من
حيث قاعدة الاحتياط ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال وطرح للظن واذا ثبت لزوم طرحه هنا يثبت لزوم طرحه فى الاول
بالاجماع المركب وقلب الاجماع فاسد لمنع كونه مظنون الضرر فى اصله للقطع بعدم العقاب بكله لا يقال يلزم على ذلك ارتكاب المضر المظنون ودفع الضرر
الموهوم ولا ريب فى اولوية العكس وهو اخذ بالظن لانا نقول لا يكون اخذا بالظن وطرحه من حيث الظن بل طرح للمظنون والموهوم فى التكليف النفسى
بقاعدة البرائة وطرح واخذ بالموهوم او مع المظنون من حيث قاعدة الاحتياط فلا يجرى الاولوية والحاصل ان الدليل العقلى من لزوم دفع الضرر
او قبح التكليف يقتضى طرح الظن لا الاخذ بالظن من حيث هو فهذا وان كان هو الشرع اعنى اخبار الاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا
يريبك فكذلك ايض لانها مطلقة توجب الاحتياط فى الشك وهذا التكليف ايض مشكوك للشك فى حجية الظن والتخصيص بلا مخصص فاسد

جدا الخامس الدليل العقلي وهو ان بعد القطع بعدم خلو الواقعة عن حكم من الاحكام الخمسة مع حصول الظن والرجحان باحدها وكون غيره موهوما ومرجوحا يتعين العمل بالراجح لان الجمع بين الراجح والمرجوح باطل لاستلزامه الجمع بين المتضادين وطرحهما ايض باطل للزوم خلو الواقعة عن الحكم وترجيح الموهوم باطل
عقلا وكذا التسوية والتخيير وح يكون المتعين هو العمل بالراجح والجواب لان الظن قد يتعلق بتعيين المكلف به فيما علم التكليف اجمالا كالظن بجهة القبلة وقد (منع تمامية)
يتعلق باصل التكليف كالظن بوجوب غسل الجمعة وقد يتعلق بالطلب المردد بين الفعل والترك كدوران الامر بين الوجوب والحرمة ففي الاول الجمع باتيان
المظنون والموهوم ممكن بل لازم لاقتضاء التكليف القطعي الفراغ القطعي وفي الثاني الطرح متعين لاصالة البرائة ذمتنا والظن بالوجوب الواقعي لا يستلزم
تعلقه بذمتنا للشك في حجيته وفي الثالث يتعين اخذ المظنون لا للظن بل لانه موجب للقطع بالامتثال والفراغ لان الظن ان كان حجة ومرجحا فيجب اخذه
والا كان مخيرا يجوز اخذه فباخذه يحصل الامتثال بخلاف اخذ الموهوم **السادس** انه اذا حصل الظن بالرجوع فيحصل الظن بامر الشارع وتركه
يحتمل ان يكون تركا لامر الشارع فيكون محل الريب فيجب فيه الاحتياط والجواب عنه اولا بان في فعله ايضا ريب لاحتمال الحرمة كذبه وكون العمل به القوي (ويحتمل ايض)
بركنا على الشارع فيكون محل الريب فيجب تركه وثانيا بان تجويز العمل بالظن مستلزم لعدم جزئية السورة فيما تعلق بها الظن مثلا ويحتمل ان يكون جزء
ويجتمع فيه الريبان احدهما احتمال الحرمة العمل بالظن وثانيهما احتمال جزئية السورة والشك في الامتثال بدونها وامثاله سيما في المعاملات من الحكم
بالفساد والصحة من الانتقالات وغيرها وفي ترك الظن ريب واحد هو احتمال وجوبه وحجيته ولا ريب في تقديم دفع الريبين على دفع ريب واحد سلمنا كونه
ريبا واحدا ايضا لكنه ريب في ترك السورة فيما تعلق الظن بعدم جزئيتها ايض ريب في العمل بالاحتياط في كلا الريبين غير ممكن وح لا بد اما من اخراج الاول او ترك
الظن بالرجوع لقاعدة البرائة والاحتياط في الثاني اعني جزئية السورة او العكس والثاني مستلزم للقول بالبرائة في الشك في المكلف به والاحتياط
في الشك في التكليف وهو خلاف الاجماع وح يتعين الاول وهو المطلوب ورابعا بان هذا الريب شك في التكليف في العقاب ودليل الاحتياط فيه لا زما
لقاعدة البرائة السابع بناء العقلاء على العمل بالظن والجواب عنه اولا بانه لو سلم يكون في الامور العرفية من حيث المسامحة لا من حيث اعتبار الظن لا في
المهمة كالضرر النفسي والمالي والعرضي والفصل مخالف للاجماع وثانيا بانه يكون في الظنون القوية لا في الضعيفة ولو من سبب واحد وهو ايض مخالف للاجماع
في السبب الواحد وثالثا بانه حجة لو لم يرد دليل على نفيه والدليل موجود وهو الادلة النافية للعمل بالظن الثامن السيرة من الادم الى الخاتم على العمل بالخبر
الواحد المفيد للظن والشياع وغيرها وهذا عملهم في التجارات والصناعات والزراعات وغيرها وان امكنهم تحصيل العلم من الفحص حتى يصير متواترا
او اطلع على القرينة وغيرهما والجواب عنها بنحو ما مر في بناء العقلاء التاسع بعض الايات منها قوله تعـ هاؤم اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه
فهو في عيشة راضية في جنة عالية ومنها قوله تعـ وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون واذا ثبت حجية
الظن في امر المعاد يثبت في غيره بالاجماع المركب والجواب عنه اولا انهما لا تدلان على حجية الظن لان الظاهر هو الظن بالملاقات على وجه الحسن ورجاء من الله
وهو موجب للمدح كما يشعر به قوله تعـ لا تقنطوا من رحمة الله وبعض الاخبار الدالة على كون قلب المؤمن بين الخوف والرجاء وثانيا بانهما معارضتان
بالاخبار المتواترة والايات الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم والقدر المتيقن منها هي المسائل الاصولية وما ذكرنا اولى بالترجيح من وجوه شتى لظهور
الاجماع والسيرة على حرمة العمل بما وراء العلم سلمنا التكافؤ والتساقط فيبقى الاصل الذي هو سند كم سليما عن المعارض هذا غاية ما يمكن ان يستدل
على حجية الظن من جانب الخصم وقد عرفت فساده والحق حرمة العمل بالظن من حيث انه ظن سواء امكن تحصيل العلم الوجداني او الشرعي او لا يكون ممكنا و
الدليل على ذلك في صورة انسداد باب العلم ولو في مسئلة ودوران الامر بين العمل بالظن وطرح الاصل او بالعكس وجوه الاول الاصل وذلك
ماخوذ من الاصول الاول الاصل التوقيفي وسره واضح لان نسبة الشئ من الحكم والدليل الى شخص من غير ثبوت كونه منه قبيح عقلا وشرعا منه الاجماع
كما نسب الى المحقق البهبهاني ره من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء من تقبيح من نسب شيئا الى شخص مع عدم الدليل عليه ولازمه في
الظن المشكوك هو عدم النسبة والتوقف ولا زم ذلك طرح الظن وعدم العمل به لا يق هذا انما يصح لو لم يكن طرحه مستلزما لاثبات مدرك يكون
مشكوك المدركية وفي المقام ليس كذلك لان طرح الظن موجب للتمسك بالاصل اجماعا لعدم خلو الواقعة عن الحكم وبعد كونه مدركا فيما كان الظن على خلافه او
الكلام لانا نقول او لا مدركية الاصل فيما لم يثبت دليلية الدليل على خلافه هو المفروض اجماعا لان الشارع فيما لا يعلم البيان ومنها الشك في دليلية
الدليل وعجز المكلف عن العلم به جعل الاصل طريقا لنا وكلفنا بالعقل والشرع بالعمل بالاصل اما في التكليف من غير بيان كما في الشك في التكليف او لزوم
دفع الضرر كما في صورة علم الاجمالي بالتكليف حتى يعلم بالدليل الذي علم حجيته خلافه وح لا بد من اثبات حجية الظن ودليليته حتى يرتفع الاصل ولما
لم يثبت حجيته فيحصل الصغرى الاصل اعني ما لا يعلم وجوبه ودليليته ويجري الاصل وثانيا بانه على فرض تسليم كون مدركية الاصل مشكوكة كالظن
نقول فيما تعلق الظن بالوجوب مع كون مقتضى الاصل هو البرائة يحصل الشك في الوجوب ايض وح يحصل الصغرى اعني هذا مما لا يعلم وجوبه والعقل
قاطع بقبح التكليف فيه من غير العلم بالبيان فيكون المتبع ايض هو الاصل هذا فيما كان الظن على خلاف اصالة البرائة واما فيما كان على خلاف اصل
الاحتياط كما لو تعلق بعدم الشرطية فلان بعد الشك في كون الدليل هو الظن او اصل الاحتياط يحصل الصغرى اعني كون تركه موجبا للشك في
الامتثال والعقل قاطع بوجوب اتيانه ولازمه طرح الظن وكذلك الامر في الاستصحاب هذا فيما لم يكن تحصيل العلم ممكنا واما فيما امكن فلا يكون طرح
الظن موجبا لاثبات المدرك المشكوك المدركية لكون حجية العلم ضروريا الثاني اصالة الاحتياط وتقريره بالدليل العقلي ان بعد الاجماع على ثبوت احد
التكليفين من الوجوب والحرمة في العمل بالظن يتعين طرحه وذلك لان الجمع بينهما غير ممكن للتناقض وطرحهما ايض غير ممكن لاستلزامه طرح التكليف
القطعي في البين وترجيح كل على الاخر تحكم صرف والتخيير خلاف الاجماع والبرائة من جهة الحرمة والاحتياط من جهة الوجوب باتيان فعله مخالف للاجماع لاستلزامه

الاحتياط

الاحتياط فى الشبهة الوجوبية دون التحريمية وهو مما لم يقل به احد من الاصحاب فتعين العمل بالعكس اعنى البرائة من جهة الوجوب والاحتياط من جهة الحرمة
بتركه لعدم احتمال الاخر وهو لم يكن مخالفا للاجماع لكون غالب الاخباريين على ذلك ولازمه طرح الظن وهو المطلوب مع ان الترجيح فى جانب الشبهة التحريمية
للاجماع او ظهوره على كون الاصل فى الظن المحرمة لا بقى البرائة من جهة الوجوب والاحتياط من جهة التحريم فى الظن مستلزم للاحتياط فى جهة الوجوب والبرائة من جهة
التحريم فى الاصل لكون طرح الظن موجبا للعمل بالاصل وبالعكس كما مر واللازم المذكور ايضا مخالف للاجماع لانا نقول قد مر ان العمل بالاصل واجب فيما
لم يثبت حجيته الدليل كما فى المقام مع ان من الاصول هو اصل الاحتياط وحسنه وعدم حرمته ما لم يعارضه مانع اقوى كما هو المفروض فى المقام اجماعى وعقلى
بل ضرورى بخلاف الظن فانه ليس كذلك وح يكون هو المتبع حيث لا مناص لا به سيما فى المعاملات لان الاصل فيهما التوقف ولا اعتماد عليه لعدم كونه سببا
مباشرا للحكم بالانتقال او عدمه بخلاف العمل بالظن لا يقال لتعلق الظن بحكم موجب رجحان صدق المظنون وهو يكفى لترجيح الوجوب على الحرمة لانا نقول سلمنا
كون الصدق راجحا وخلافه مرجوحا لكنه يرجع الى الدليل الخامس اعنى بطلان ترجيح المرجوح الخ وجوابه قد مر من عدم تماميته لامكان الاحتياط وتحصيل
القطع باتيان ما هو صدق ومطلوب كما فى الشك فى المكلف به ولامكان طرحهما معا لعدم كون الظن بالواقع موجبا للظن بالتكليف فى حقنا بل
علم عدمه حتى يوجد الدليل والبيان كما فى الشك فى التكليف مع انه كلام من حيث متعلق الظن واما من حيث نفس الظن فقد عرفت كون الترجيح
مع حرمة الظن للاجماع ولا اقل من ظهوره واشهرة على كون الاصل فيه الحرمة وقول المحقق المعاصر بكفاية عدم العلم بالتعبد بالظن فى اثبات حرمة
العمل بالظن كما يكفى عدم العلم بالفراغ الحكم بالاشتغال بعد ثبوت الاشتغال ولا يحتاج الى اصالة عدم الفراغ مدفوع بانه لو لم يكن الاصل فى الظن
الحرمة بل كان الاصل فيه الوجوب كيف يكفى عدم العلم بالتعبد للحكم بالحرمة بل العكس لكفاية عدم العلم بالتعبد ح للحكم بوجوب العمل به وكذا فى الفراغ لو بنينا
الامر على اصالة البرائة وكفاية الموافقة الاحتمالية فيكفى فى الفراغ عدم العلم بالمخالفة فما ذكره اولا موقوف على اثبات الاصلين مدرك الاصل الثانى
اصالة الاحتياط ومدرك اصالة عدم الفراغ وبدون اثبات الاصلين مصادرة **الثالث** ان فى ترك الظن ريب احدهما وهو احتمال وجوبه وفى فعله ريبان
احدهما احتمال حرمته والاخر كون العمل بمقتضاه فى العباديات فيما علم التكليف اجمالا او تعلق بعدم الشرطية وامثالها او بتعيين المامور به الحكم بعد
لزوم اتيانه مع احتمال الترك الواقعيات المطلوبة منا فيما علم اشتغال ذمتنا الموجب لتحصيل البرائة اليقينية وفى المعاملات الحكم بالانتقال وعدمه
بين المتبايعين مع احتمال خلافه والاصل فى دوران الامر بين اخذ ما فيه ريب واحد واخذ ما فيه ريبان هو الاول بل فى تركه ليس ريب اصلا لان
وجوب العمل بالظن او حرمته فى الفرعيات مقدمى لعدم محبوبيته الذاتية بخلاف الكلاميات ولذا كان الاعتقاد فيها واجبا نفسيا دون المقام
وح ان جعله مقدمة لادراك الواقعيات فالعلم به انما يحصل بالاحتياط باتيان المظنون والمشكوك والموهوم دون العمل بالظن المشكوك الحجية وهو طرح
للظن وان جعل الاصل فى الشك فى التكليف النفسى فيما لا يعلم التكليف اصلا هو البرائة بناء على كون تعلق التكليف بذمة المكلف مشروطا بالعلم
كما هو الحق ففى الاول ينتفى التكليف عن ذمة المقدمة وينتفى وجوب مقدميته اعنى العمل بالظن فلا يحتمل وجوبه بل اخذه تشريع حرام فلا يكون الظن مقدمة
كيف بوجوبه فلم يبق للعمل بالظن احتمال وجوب وريب اصلا وان جعله مقدمة لاستقرار الظنون على ذمته ونيته وجهه ففيه ان الظن المشكوك الحجية لا يكون
علما ولا كون المامور به هو لكونه مرددا فلم يكن له علم بالوجه حتى ينوبه مع ان العلم بالوجه لم يكن شرطا كما حققناه فى الجهل فى العباديات كيف بالظن المشكوك
الحجية على ان المناط هو العلم بالوجه الظاهرى الحاصل من الاصل فيما لا يمكن تحصيل العلم واقعا للانحصار والحاصل من قاعدة الاشتراك فيما علم التكليف
واقعا لان العلم بالحكم الواقعى النازل فى حق النبى ص بعد قاعدة الاشتراك المثبت فى حقنا يعلم وجوب ظاهرا لتعلقه بذمتنا ومعه فينوى وجوبه فلم
يبق احتمال وجوب فى العمل بالظن المشكوك الحجية لنا لا نفسا ولا مقدمة لعدم العلم فيه لا واقعا ولا ظاهرا او ينحصر بالحرمة مقدمة لكون العمل به موجبا لاختيار
ترك الواقعيات المطلوبة منا فيما علم اجمالا الاشتغال ذمتنا بها سيما فى المعاملات فى الحكم بالانتقال او عدمه بين المتبايعين والمتخاصمين فى الاموال
والنفوس من اول المعاملات الخ الديات وكل واحد منها ريب لاحتمال خلافه وفيه ارتياب بخلاف طرحه والعمل بالاصل لانه قبل وقوع المعاملة يحتاط بادراك
الواقع ما يحتمل مدخليته فيه وبعد الوقوع مع ترك ما يحتمل مدخليته فيه فالاصل هو التوقف لعدم العلم بصحتها او فسادها عقلا ولا شرعا فليس
تشريعا ولا حكما بالانتقال او عدمه ولا مباشرا فليس فيه ريب اصلا لعدم احتمال الوجوب كما مر لان الشارع جعل الاصل طريقا لنا للحكم الظاهرى
ما لم يعلم خلافه وفى الظن لم يكن علم كما مر القول بان الحاكم موضوع لرفع الخصومة والتوقف يوجب الاهمال فى المعاملات والمرافعات الموجب لاختلال
النظم مدفوع بالنقض بما لم يكن ظن ولا دليل فان وجب فيه العمل بالاصل من اصالة عدم الملكية او بقائها وامثالها فكذا المقام وان وجب بالصلح
وامثاله فكذا المقام واما اختلال النظم فخارج عن الغرض لان الكلام انما هو فى الظن من حيث هو ولو فى مورد لا فى الموارد الكثيرة بفرض انسداد باب
العلم فى الاغلب **الرابع** الاصل فى هذه الاقوال والافعال من العمل بالظن والقول بمقتضاه فى الاموال والنفوس من الصحة والفساد والانتقال وعدمه
والقصاص والديات الخ مع احتمال خلافه الحرمة لامارة المفسدة فيه بل اصل المفسدة **الخامس** اصالة البرائة عن لزوم الفحص فيما حصل القطع قبل
الفحص بانسداد باب العلم فى المسئلة الخاصة او المسائل مع امكان تحصيل الظن لان القول بحجية الظن مستلزم لوجوب الفحص هنا والقول بعدم
حجيته مستلزم لعدم وجوب الفحص وهنا لم يثبت فالاصل البرائة ولازمه نفى حجية الظن كما مر لا يقال وجوب تحصيل الاعتقاد انما كان وجوبا مقدميا
لاجل جعل الحكم الخاص المستفاد من الدليل لو كان او من الاصل لو لم يكن فى الذمة والاصل فى الوجوب المقدمى حيث دار الامر بين كونه كليا او
فردا هو الثانى فيما كان الفرد موجودا والاول فيما لم يكن موجودا كما فى المسح لو كان الماسح اعنى الاصابع والكف وايجاد الطبيعة فى فرد اخر اعنى الذراع
وفى المقام ايضا كذلك لان الاعتقاد وتحصيله قد وجب والشك انما هو فى تعيين العلم او الاعم بحيث تعذر الاول يتعين الحكم بالثانى لانا نقول الحكم بوجوب

لا استلزام صح

موجود لا ان بعد انتفاء هذا الفرد يحكم بوجود الطبيعة

اتيان بالفرد الاخر انما هو فيما كان اتيانه موجبا لتحصيل القطع بالامتثال وفي المقام ليس كذلك لان العمل بالظن وعدم العمل بالاصل لم يكن موجبا للقطع
بالامتثال عن وجوب جعل الحكم الخاص في الذمة لجواز وجوب جعل مفاد الاصل في الذمة حيث لم يكن تحصيل العلم ممكنا فلم يكن الدليل جاريا في المقام نعم لو
امكن جعل مفاد الظن والاصل معا في الذمة لتعين العمل بهما معا لكونه موجبا للقطع بالامتثال كالجمع بين التيمم والوضوء في مقطوع اليد في المقام لا
يمكن الجمع للتخالف والتضاد فيما كان الظن على خلاف الاصل وح يتعين وجوب جعل مفاد الاصل دون الظن في الذمة باصالة البرائة عن لزوم تحصيل
الفحص فتدبر السادس من استصحاب لزوم الفحص بعد حصول الظن كما مر السابع ان الظن في الموارد الفرعية لو كان موافقا للاصل فلا ثمرة في النزاع فيه واما
لو كان على خلاف الاصل ففي موارد الشك في التكليف كما لو تعلق الظن بوجوب غسل الجمعة او حرمة شرب التتن تنفيه اصالة البرائة الثابتة بالعقل و
الاجماع والكتاب والسنة وفي موارد الشك في المكلف به كما لو تعلق بعدم الشرطية او كون الواجب في اول زوال الجمعة هو صلوة الجمعة تنفيه اصالة الاحتياط
وفي الموارد التي ثبت لها حكم في السابق ثم حصل الظن على ارتفاعه تنفيه الاستصحاب ان قلت العمل بالاصل غير ممكن في المعاملات المرتبطة بالغير و
العبادات اما في الاول فكما لو تعلق الظن بكون البيع الفلاني موجبا للانتقال وح فالعمل باصل البرائة فاسد للقطع بثبوت التكليف من وجوب الفتوى
او التوقف وعدم الفتوى لكون اصل الفتوى وجوبه او حرمته اما الذاتية كما في الحدود ومن حيث احتمال الاختصاص بالامام او باعتبار النزاع في حجية الظن
وعدمه خلافيا والتمسك باصالة البرائة من جهة الوجوب دون الحرمة او العكس تحكم ومن الجهتين مستلزم لطرح الامر القطعي والاحتياط ايضا غير ممكن
لان الاحتياط من الجهتين غير ممكن للتناقض ومن جهة دون اخرى تحكم صرف ويكون محل الريب في لا يكون اخذه احتياطا واما في الثاني فلان العلم
بالوجه الواقعي شرط في العبادات على مذهب المشهور ولا اقل من احتماله وحيث تعذر العلم فلا مناص الا العمل بالظن لعدم امكان تحصيله باصالة
البرائة او الاحتياط وعلى فرض التنزل نقول بعد تعذر العلم يحتمل ان يكون المتبع هو الظن وكان جعل مقتضى الواقعي شرطا للعبادة كالعلم فيما امكن
ويحتمل ان يكون المتبع بعد تعذر العلم هو العلم بالوجه الظاهري الحاصل من اصالة البرائة او الاحتياط والاحتياط غير ممكن هنا لان غاية ما
الصلوة بالوجهين اعني اتيانها بالوجه الظني وبالوجه على مقتضى الاصل ومع ذلك لا يكون علما بالوجه وقصده لان الوجه هو تعيين المامور
به وجوبا او ندبا في النية معينا والمفروض كون حين العمل باي من الصلوتين مرددا في انه هو المامور به او الاخر ومعه لا يحصل العلم بالوجه ويكون
الامتثال مشكوكا وكذلك البرائة لان البرائة في احدهما دون الاخر تحكم صرف وفي كل منهما مستلزم لنفي وجوب الصلوة بالمرة وهو مخالف
للعقل القاطع والاجماع والضرورة وح فالعمل بالاصل غير ممكن في العبادات والمعاملات ويتعين العمل بالظن بلا اختصاص مع انه اذا ثبت حجية
الظن في العبادات يثبت في المعاملات بالاجماع المركب قلت العمل باصل الاحتياط ممكن واما في المعاملات المرتبطة بفعل الغير فلان قوله من الحلال او
في الفتوى في المعاملات من الوجوب او الحرمة اما ان يكون الخلاف فيه فيما حصل الظن بمعاملة مع كون دليليته مشكوكة في تحصيل الشك في وجوب الفتوى
على مقتضاه وحرمته واما ان يكون الخلاف فيه من حيث هو وان فرض ثبوت دليلية الدليل في معاملة من المعاملات من حيث احتمال الاختصاص هذا
المنصب بالامام عم وبنائبه الخاص كما في الحدود دون غيره من نائب العام اما لو كان من باب الاول فلا يلزم طرح الظن المشكوك الاعتبار والاخذ
بالاصل كاستصحاب الملكية وامثاله للزوم العمل بالاصل فيما لم يثبت دليلية الدليل ولو فرض الكلام في الامور البديهية التي لا يجري فيها الاستصحاب
فيجي امكان العمل بالاحتياط واما لو كان من باب الثاني فاما ان يكون عموم الادلة الدالة على كون المجتهد نائبا له تاما وشاملا لمثل المقام او لا بل
يكون مشكوكا وعلى الاول فالوجوب ثابت وعلى الثاني فاما ان يتحقق الاضطرار ويجري الدليل العقلي من بطلان اختلال النظام والهرج والمرج او لا و
على الاول يجب ايضا وعلى الثاني وما مر في الامور البديهية فالعمل باصل الاحتياط ممكن ومتعين وذلك لوجهين الاول ان الامر وان كان دائرا بين وجوب
الفتوى وحرمته والتوقف وبالعكس لكن بعد بطلان سائر الاحتمالات يتعين التوقف لكونه اقل القبيحين لكون العمل بالظن مستلزما للريب من الاربا
كان احديهما احتمال حرمة الفتوى وثانيهما احتمال كونه سببا لانتقال مال الغير مع عدم كونه في الواقع كذلك او سببا لعدم الانتقال وبقاء المال على
غيره من له المال بخلاف التوقف فان فيه ريب من جهة واحدة اعني احتمال كونه حراما واما الريب من الجهة الثانية فلا يرد في التوقف لعدم كونه سببا ولا
مباشرا وح يكون التوقف هو الاوثق في البين والاحتياط ليس الا الاخذ بالاوثق الاحتمالات حيث لا مفر الا بارتكاب احد الريبين الثاني ان بعد
تسليم التصادم وعدم الترجيح يرجع الكلام الى عدم العلم بالفتوى وعدم العلم بالتوقف والعقل قاطع بلزوم التوقف وعدم النسبة فيما لا يعلم
فتدبر واما في العبادات فلوجوه ثلثة الاول انا قد حققنا في مبحث الجهل في العبادات عدم شرطية العلم بالوجه الثاني ان العمل بالاحتياط هو الاخذ
بالاوثق في البين لكونه عملا بالاحتياط من الجهتين الاولى احتمال شرطية العلم بالوجه الظاهري الحاصل من الاصل بعد تعذر العلم الثانية احتمال
الركنية او الجزئية او الشرطية في موارد الاحتياط واما العمل بالظن فيما تعلق بعدم الشرطية مثلا احتياط من جهة احتمال شرطية الظن بالوجه الواقعي بعد
تعذر العلم واما من جهة اخرى فمخالف للاحتياط والعقل قاطع بترجيح الاول حيث لا مناص الا العمل باحدهما الثالث ان العلم بالوجه الذي قالوا بشرطيته
اما ان يكون هو العلم بالوجه الظاهري او الواقعي مع كونه في الواقع كذلك او الواقعي باعتقاد انه في الواقع كذلك وان لم يكن في الواقع كذلك اما الاول
فلا يرد معه الاشكال لحصوله من الاصل واما الثاني فباطل للزوم التكليف بما لا يطاق واما الثالث فاما ان يكون المناط هو العلم مط سواء امكن
ام لا او اذا امكن والاول باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق واما الثاني فبعد تعذره يكون الامر دائرا بين العمل بالظن الواقعي مع كونه مشكوكا بحسب الاعتبار
والظاهر وبين العمل بالاصل الموجب للعلم بالوجه الظاهري المنفك عن الوجه الواقعي لو جوز العمل به حيث لم يثبت دليلية الدليل والثاني متعين لحصول
صغرى الاصل اعني ما لا يعلم لفرض عدم ثبوت حجيته ولان العلم او الظن المعتبر بالوجه الواقعي لو لم ينضم اليه العلم بالوجه الظاهر الحاصل من الصغرى اعني

او هو احتياط متعين فلا يمكن العمل بالاصل

هذا
من

هذا انما يثبت للمشافهين بالدليل المعتبر وكلما ثبت في حقهم ثابت لنا فلا اعتناء به اصلا فكيف بالظن المشكوك الاعتبار وهذا فيما كان باب العلم منسدا
وكان الامر دائرا بين العمل بالظن والرجوع الى الاصل واما في ما كان باب العلم منفتحا وكان الامر دائرا بين وجوب العمل بالعلم وبين كفاية الظن فقد ثبت
حرمة العمل بالظن باصالة الاحتياط لكون الامر دائرا بين التعيين اعني العلم والاعتقاد المطلق واصالة الاحتياط تقتضي الاول لكون تحصيل العلم والعمل
بمقتضاه موجبا لتحصيل القطع بالامتثال عن التكليف الاعتقادي وجعل الحكم في الذمة بخلاف الظن وباستصحاب لزوم الفحص بعد حصول الظن وبالاجماع القطعي
البسيط والمركب لان كل من قال بحرمة العمل بالظن في الصور النادرة المنسدة قال بحرمته في صورة الانفتاح وبالاصل التوقيفي وقول المحقق المعاصر
بان وجوب تحصيل الاعتقاد مقدمة عقلية والعقل حاكم ولا معنى لتردده في موضوع واحد من كفاية الظن وعدمها مدفوع بانه لا خلاف ولا تردد في العقل
من حيث هو بل التردد في تشخيص ما حكم به العقل فانهم من يعتقد الوجوه العقلية لحجية الظن فيعتقد كفايته ومنهم من يعتقد الوجوه العقلية لحرمته فيعتقد
عدم كفايته والثالث يردد في حقية الاول او الثاني **الثاني** الدليل الذي ذكرناه من جانب ابن قبة على امتناع التعبد بالظن وهو من حيث هو تام لانه
لا تكليف فوق العلم حتى يتحقق الدليل على خلافه وح لا بد للمجوز من اثبات الدليل **الثالث** الاجماع العملي من العلماء الا ترى سجيتهم على مطالبة الدليل
من تمسك بالدليل الغير العلمي الذي لم يثبت دليل على اعتباره من غير تهاون المذمة ولا تكون سجيتهم على مطالبة الدليل لعدم العمل بغير العلمي بل لو طالب
الدليل بعضهم لكان مذموما ولو كان الاصل عندهم هو الحجية لكان الامر بالعكس وكون الامر بالعكس فيما ثبت حجيته للانسداد الاغلبي ولمانع خارج عن
محل الفرض ويدل عليه الاجماع التقريري لانهم في مقام مطالبة الدليل لاعتبار غير العلمي يكونون ساكتين بحيث يظهر منهم كون هذا مقبولا عندهم
ويدل عليه ايضا الاجماع القولي من التمسك باصالة الحرمة للعمل بما وراء العلم وقول بعض المتاخرين بحجية الظن ومنع الاصل انما كان بعد فرض عروض
الانسداد الاغلبي وهو خارج عن محل الفرض ودعوى الشيخ الاجماع ليس في مطلق الظن بل انما هو في السبب الخاص اعني الخبر وايضا كلامه ليس فيه من حيث
الاصل الاولي بل الظاهر انه يدعي بعد عروض الانسداد مع انه معارض بالاجماع المنقول من السيد المرتضى ره على انه لو ثبت الاجماع لكان في الخلاف في
الظنون الخاصة عنده ولا كلام فيه **الرابع** سيرة المسلمين فعلا وقولا وتقريرا بحيث يعلم في الاجماع **الخامس** بناء العقلاء فعلا وقولا وتقريرا كما سبق
**السادس** الآيات الكريمة منها قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون لانها تدل على كون الجواز موقوفا على الاذن والظن المشكوك الحجية لم يثبت كونه
اذنا فالقول به افتراء على الله طابق الواقع ام لا ومنها قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ومنها قوله تعالى انهم لا يظنون واذا ثبت الحكم التكليفي يثبت الحكم
الوضعي بالاجماع المركب ومنها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وجه الاستدلال ظاهر لانه نهي
عن متابعة غير العلم والسؤال عن السمع مثلا لا يكون عن استماعه المحرمات لانه لا دخل بالعلم والظن وليس ايضا عن استماع لان المشكوكات يعلم حليته والا
لزم كون الاصل في الاشياء الحرمة والاحتياط بل السؤال عن القول بالمسموع الغير العلمي والمبصر الغير العلمي كما لو راى شبحا او علما وظن انه لواطا او زنا
او السرقة وامثالها وقال انه لاط او زنى او سرق فنهى الله تعالى عن العمل والقول بالمسموعات الغير العلمية ويمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه غير تامة
يرجع بعضها الى منع كون ظاهرها حرمة العمل بالظن في محل النزاع وبعضها بعد التسليم الى منع كون ما هو ظاهر لنا هو الظاهر الثابت في زمان الشفاه
وبعضها بعد التسليم الى منع حجية ظواهر القرآن لغير النبي والائمة ع على فرض كون هذا الظاهر هو الظاهر الثابت في زمان الشفاه اما الاول فامور
الاول ان لفظ ما ظاهر في الموصول لا النكرة للتبادر وهو حقيقة في العموم كما حقق في محله ومعه يكون من باب سلب العموم ولا يثبت كلية الكبرى حتى
يصح الاستدلال وفي الجملة مسلم كالمسائل الكلامية والظن القياسي وفيه ان ظاهر الآية انما هو من باب عموم السلب سيما بانضمام العلة في الذيل مع انه
لا معنى للنهي عن بعض الظنون الغير المعلومة موقوفة على القرينة وهي مفقودة **الثاني** ان المراد من العلم ليس معناه الحقيقي والا يلزم نفي حجية ظاهر القرآن
ومنه هذه الآية لانها ظاهرة وغير علم ويلزم من التمسك بها عدم صحة التمسك بها فلا بد من حملها على المعنى الشرعي اعني اعتقاد واجب العمل او العلم
بوجوب العمل به من باب الاضمار لا من باب استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز اعني العلم ووجوب العمل به كما توهم بعض او حمل الموصول على بعض الموارد
او بعض الموارد كاصول الدين ومعه لا يصح الاستدلال لجواز كون محل الكلام اعني الظنون المطلقة باعتقادنا باعتبار عدم وجدان الدليل على اعتبارها
في الواقع وعند النبي واجب العمل ومن الظنون الخاصة على الاول واحتمال عدم كون المقام منه على الثاني على انه في المعنى الشرعي صار مجازا مشهورا لكثرة
استعماله فيه ومعه يكون مجملا لجواز ارادة المعنى المجازي وارادة المعنى الحقيقي وبتقرير آخر ان ظاهر الكتاب اما ان يكون حجة اولا وعلى الثاني لا يصح الاستدلال
وعلى الاول فمع بقاء العلم والموصول على الحقيقة يلزم من التمسك بها نفي حجية ظاهر القرآن ومنه هذه الآية فلا يصح الاستدلال ايضا بنحو ما مر وفيه
ان العلم باق على حقيقته للتبادر وصحة سلبه عن الظن ولو كان مقطوع الحجية كالعدلين وظاهر الكتاب وامثالها ولا بد من ارتكاب التخصيص باخراج
الظنون المقطوع الحجية او الحمل على المجاز اعني الاعتقاد الواجب العمل او على الاضمار اعني العلم بوجوب العمل والتخصيص اولى وبه يتم الاستدلال لكن لا لانه
حرمة العمل بعد العلم حتى يثبت حجيته وثانيا بانه حجة كما سيجيء ويخرج من الآية **الثالث** كون الالفاظ في الآية كصيغة النهي وامثالها مغايرة حتى يصح الاستدلال
ليس الا ظنيا ويلزم منه الدور كما مر وفيه ان اثبات معاني الالفاظ انما هو بالعرف المقطوع الحجية واما الثاني فامور الاول ان المراد بالالفاظ الصادرة
من الشارع هو الحقائق الموجودة في عرف زمانه لا العرف المتاخر عنه ولا المجموع للاجماع والضرورة وامتناع رجوع المتقدم الى العرف المتاخر الذي
لم يكن موجودا في زمان التكلم بديهي لتعليم المفقود بالاصل والاجماع وح لا بد للغائبين من تشخيص الحقائق الموجودة في عرف زمان الشارع واثبات
هذه الحقائق لهذه الالفاظ فيه بعد الفحص ليس الا باصالة الاتحاد واصالة عدم النقل وامثالها ومدرك هذه الاصول ليس الا الغلبة والظن الذي
يكون حجيته اول الكلام ويلزم من التمسك به الدور ودون نفي حجيتها وفيه ان حجية الاصول العدمية اجماعية والخلاف انما هو في الاستصحاب الوجودي

والمبصرات ح

واما المعينة م

كما حقق في الاستصحاب على عليه على بنى ادم من البدء الى الختم لانهم لو علموا مثلا بكون الخبز في مشهد الحسين ع بكذا ثم خرجوا الى سنوات كثيرة ثم عادوا اليه متى سمعوا يفهمونه ويعلمون عليه بل من دون فحص وان امكن من دون تردد لاحتمال النقل الثاني سلمنا كون الحقايق فيه هي الحقايق الموجودة في عرفنا لكن الحمل على الحقايق لا بد من اثبات تجرد الالفاظ عن القراين الموجبة للتخصيص او التقييد هكذا الى زمان التكلم وهو لا يكون الا بالاصل بعد الفحص وغاية حصول الظن بالعدم وحجيته اول الكلام مع انه يتم بالنسبة الى القراين اللفظية لا الحالية للقطع بثبوت الحالة بين المتكلم والمخاطب مع الشك في كونها ساكتة او دالة على سبيل التاكيد او التفهيم او التعيين او الصرف ولا ترجيح في البين ومعه لا يصح التمسك بالاصل والتمسك بالغلبة لاثبات التاكيد او كونها ساكتة مستلزم للدور لكون حجية الغلبة اول الكلام والتمسك باصالة عدم الالتفات الى القرينة من المتكلم والمخاطب مدفوع بان الالتفات لو احد حدوث والشك انما هو في الملتفت اليه لا في الالتفات مع انه غير على ايضا وفيه ان اصل الحقيقة وحمل الالفاظ على الحقايق حتى يثبت الصارف وعدم الاعتناء باحتمال القرينة اللفظية او الحالية اجماعية وعرفية وعقلائية من الادم الى الخاتم ولا يكون من باب اصل العدم حتى يقال انه لا يجري في الحالية بل يكون من باب القاعدة الماخوذة مما ذكرنا كما نرى من بناء العرف والعقلاء على الالفاظ الصادرة من المتكلم مع العزم على حقايقه من غير تردد كذا في المراسلات والكتب المؤلفة والمصنفة وهذا بديهي الثالث ان الخطاب مختص بالنبي ص واثبات ذلك الحكم في حقنا ليس الا بقاعدة الاشتراك وليس ثبوته هنا الا بالاستقراء الظني والاخبار الاحاد كذلك لانتفاء الضرورة والاجماع في المقام وحجيتها اول الكلام ويلزم من التمسك بهما الدور وفيه اولا ان قاعدة الاشتراك اجماعية وعقلائية والاخبار القطعية دالة عليها لا يقال لو كانت اجماعية فكيف يحصل التخلف والاختلاف في الاختصاص والاشتراك في بعض المقامات لانا نقول الاجماع انما هو على الحكم الظاهري المعلق في مقام الجهل كقاعدة البرائة فمع علم الاختصاص فلا اجماع وثانيا بان الدليل لا يختص بالخطاب لانه منه قوله تع ان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير الخطاب لا يختص بالمشافهين اجماعا الرابع سلمنا القاعدة لكن التمسك بها موقوف على اثبات الحرمة في حق النبي في صورة الانسداد حتى تثبت في حقنا وثبوتها في حقه فيها ممنوع والتمسك باطلاق الاية بناء على كون النهي حقيقة في الاطلاق او مجاز في المشروط او باصالة عدم الدليل على الشرطية بناء على كونه حقيقة في الاعم مدفوع بان ذكر المطلق وارادة المقيد والمشروط مع عدم نصب القرينة لفظا او حالا انما يكون قبيحا لو كانت للمخاطب حالة الوجدان وحالة الفقدان واما مع الاختصاص في الاول فلا يكون قبيحا عقلا ولا شرعا ولا عرفا والمقام كذلك لاختصاص حال النبي بحالة الانفتاح وحرمة العمل بالظن فيها مسلمة ولا تكون فيها محل الكلام وح يجوز ان يكون هذا الاطلاق من هذا القبيل وعلى المستدل اثبات ارادة الاطلاق ولو فرض ترجيح الاطلاق فليس الا بامر ظني وهو اول الكلام وفيه اولا ان من الادلة هي الايات مما لم يكن فيه الخطاب كقوله تع ان الظن الخ و هو لا يختص بالنبي ص وغيره في الحال مختلف من حيث الانفتاح والانسداد وثانيا بان المنع ههنا لحالة الانسداد اما في الموضوعات كسوق المسلم ويده ويده والفراش وهكذا فواضح لعدم كونه ماموراً بالواقع واما الاحكام فلعدم وصولها اليه دفعة بل تدريجا وح ففيما لم يصل لم يكن عالما وكان عمله بالاصل فهو غير عالم بالواقع وثالثا بان ما ذكره من جواز ارادة المشروط والفرد الخاص في حق من اختص به من لفظ المطلق انما يصح لو كان الخطاب منحصرا به تفهيما ومفهوما والمقام ليس كذلك لوجوب استفادة غير المشافهين حكمهم من هذه الخطابات اطلاقا وتقييدا حقيقة ومجازا ثم اثباته في حقهم بقاعدة الاشتراك ومعه لا يجوز ارادة المشروط والفرد الخاص من لفظ المطلق بدون القرينة لانه اغراء بالجهل في حق غيره الخامس ان الخطاب مخصص بالظن المخصوص وكل من الظنون المطلقة يحتمل ان يكون ظنا مخصوصا عند النبي ص فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال والتمسك باصالة عدم الخروج فاسد لانه تخصيص واحد هو الظن الذي قام الدليل على حجيته والشك انما هو في ان المشكوك داخل في المستثنى منه او المستثنى كما يجيء في الكر وفيه ان المخصص لم يكن الا الظن الخاص بل ورد مثلا الدليل على حجية ظاهر الكتاب والعدلين وهكذا وخرج من الاية وغيرها مشكوك فينفى بالاصل سلمنا كونه تخصيصا واحدا كالكر وجوابه سيجيء في الجواب عن الكر مع انا مشتركون مع النبي ص في حرمة العمل بغير العلم الا ظن قام الدليل على حجيته لنا وان كان ظنا مخصوصا عند النبي ص والظن المطلق لم يقم دليل على حجيته لنا فنحرمه لنا السادس ان مورد الايات انما هو المسائل الكلامية وصحة التمسك بها انما يكون بالقاعدة المشهورة من كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وهي لا تكون كلية بل في بعض الموارد تتضرر فيه واثبات هذه القاعدة لا يكون الا بامر ظني اعني الشهرة وحجيتها اول الكلام ويلزم من التمسك بها الدور ونفي حجيتها في المقام وفيه ان هذه القاعدة عقلائية وعرفية وحجيتها في الالفاظ ضرورية السابع ان الخطاب مخصص بالظن المخصوص كظواهر الالفاظ والاسباب كشهادة العدلين في الموضوعات والفراش وسوق المسلم وامثالها لحجيتها في حق النبي ص كحجيتها في حقنا وحجية العام المخصص في الباقي خلافية وليس مدركها الا امر ظني اعني الشهرة ومعه يرد ما تقدم وفيه ما مر من الجواب في السادس الثامن ان الاطلاق بالنسبة الى الاحوال اما ان يكون مرادا او لا بل يكون مجملا من هذه الجهة وعلى الثاني لا يصح الاستدلال لكون القدر المتيقن المراد منه هو حالة الانفتاح ولا كلام فيه واما الاول فهو مخصص بحال الانسداد جزما وهي مجملة بين الانسداد الاغلبي وبين الانسداد المطلق والقدر المتيقن الخروج على الفرضين هو الاول والانسداد الجزئي مجمل من حيث الشك في كونه داخلا في المستثنى منه او المستثنى والتمسك باصالة عدم التخصيص من باب اصل العدم فاسد لانها لا تكون جارية لكون التخصيص واحدا لا زائدا والشك فيه شك في المخرج لا في الخروج كما في الماء الناقص عن الكر الملاقي للنجاسة الخارج عن العموم الدال على طهارة مطلق الماء بكون الشك فيه شكا في المخرج اعني الكر من كونه المدني او العراقي لا في الخروج والقدر المتيقن هو العراقي وفي المقام هو الانسداد الاغلبي واما المدني في الاول و الانسداد الجزئي في المقام مجمل في الحادث ولا يصح التمسك بالاصل والاية في المقام لاثبات الحرمة في الانسداد الجزئي وفيه ان حمل المستثنى منه على العموم والحكم بكون المشكوك داخلا في المستثنى منه من باب عدم ظهور القرينة في القراين المنفصلة وفيما لم نعلم القرينة كما في المقام حتى نعلم الخروج او المخرج عقلائية وعرفية وحجيته في الالفاظ اجماعية بل ضرورية التاسع ان التمسك بها انما يصح على فرض منع تاخير البيان عن وقت

وان مورد الايات الخ بل على العمل بالظن انما هو مسائل الكلامية

والشك فيه شك

الخطاب

الخطاب فاما على فرض جوازه كما عليه المشهور فلا يصح لجواز عدم كون زمان الخطاب زمان الحاجة ومعه يجوز ان يكون البيان واردا فى زمان الحاجة
والتمسك بالاصل بعد الفحص لا يفيد الا الظن ويرد عليه ما تقدم وفيه ان هذا الاحتمال لو كان مضرا فى حمل الالفاظ على حقايقها لكان اللازم التوقف
والاجمال فى اغلب الالفاظ وبناء العرف والسيرة القطعية على الحمل وعدم التوقف والاعتناء بهذه الاحتمالات على ان التوقف يوجب انسداد الالفاظ
حين التكلم وفى المكالمات والمراسلات وهكذا ويلزم منه الهرج والمرج والاختلال وحجية اصالة عدم ورود البيان قطعية كما مر العاشر ان القران
وصل الينا دفعة واحدة مع القطع بتخصيص اغلب عموماتها وتقييد اطلاقاتها وصرف بعض ظواهرها مع بقاء بعضها على العموم والاطلاق والحقيقة
مع عدم الدليل المقطوع الحجية على تعيين المصروف من غيره فتكون الايات مجملة ولا يصح الاستدلال بها الا ان تشخص ما هو مصروف عنها من غيره
الا بظنى كالاخبار بعد الفحص ووجدان المخصص الصارف والمقيد لبعضها دون بعضها ولا يفيد الا الظن المشكوك الاعتبار لكون اخبار
الاحاد من الظنون المطلقة وتكون الاية بهذا الاعتبار من الظنون المطلقة ولا يصح التمسك بها وفيه ان الاجمال هنا انما يكون من الاجمال فى
المقدار للقطع بتخصيص بعض الايات المعينة بالدليل القطعى او الظن الخاص وكذا التقييد والصرف والزايد مشكوك يدفع بالاصل المعمول عند
العقلاء والعرف المقطوع الحجية مع عدم العلم الاجمالى بصرف الزايد على ما ذكرنا كما على مذهب من قال بكون الاخبار او بعضها من الظنون الخاصة مع
انفتاح باب العلم فى الاغلب وعلى فرض تسليم العلم الاجمالى بالزايد فانما هو من باب شبهة القليل فى الكثير ولا ضير فيه وعلى فرض تسليم كونه من باب شبهة
الكثير فى الكثير كما على فرض انسداد الاغلبى وعدم كون اخبار الاحاد من الظنون الخاصة فيوجب العمل بالظن المطلق ومنه الاخبار ومعه يتبين التخصيص
والتقييد ولا تصير الايات مجملة على ان الاجمال انما هو فيما كان الظن او خبر الواحد على خلاف الايات فى فرد منها او حال او وصف وهكذا وما الايات
الخالية عن وجدان المعارض بعد الفحص بالنسبة الى الخالية عن المعارض كما هو الاغلب ليس مجملا والغالب فيما وجد المعارض انما هو فى فرد او حال وهكذا مع
بقاء الاطلاق على حاله من الازمنة والامكنة والاوصاف والاحوال وهكذا والمقام ليس كذلك لعدم دليل يقتضى حجية الظن من حيث هو ووجود
دليل على حجية ظن خاص على ظن خاص كالعدلين فهو من الظنون المخصوصة ويخرج من الاية معينا ولا اجمال فيه ولا تصير الايات مجملة الحادى عشر ان التمسك
بها انما يصح فيما امكن تحصيل العلم واما فيما لا يمكن كما هو المفروض فى المقام فلا يصح لوجوب العمل باحد الامرين من الظن والاصل او نفى الحكم فى جعله فيه
والاخير باطل للاجماع على وصول جميع الاحكام الواقعية الينا مع الاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم سيما فى حق النبى ص وكل واحد من الاولين
غير على بخروج احدهما من تحت الاية فى حقه مع اجماله لنا فيجوز ان يكون المخرج هذه الظنون لاحتمال كونها ظنونا خاصة له وترجيح كون المخرج هو الاصل
نقطه لا الظن ليس الا بالاصل وهو ايضا غير على يرد فيه ما تقدم وفيه ما مر من كون حجية الاصل مقطوعا حتى يرد الدليل وهو خارج عن الاية بلا ريب
الثانى عشر ان الزيادة فى القران وان كانت نفيها مسلمة الا ان النقصان فيه محتمل كما يظهر من بعض والناقص يحتمل ان يكون له مدخلية لحمل الايات
تقييدا او تخصيصا او صرفا واصالة عدم التخصيص لا تفيد الا الظن ومعه يرد ما تقدم وفيه ان احتمال النقصان فى اشياء كفضائل النبى ص والائمة ع
لا ربط لها بالصرف سلمنا احتماله لكنه مدفوع بالاصل المقطوع الحجية كما فى الكتابات والكتب المقطوعة الذيل سلمنا لكنه من باب شبهة القليل فى الكثير
ولا اعتناء بها اصلا واجماعا واما الثالث عشر عدم حجية ظاهر القران على فرض تسليم كون هذا الظاهر من الاية عندنا هو الظاهر فى زمان صدور الخطاب
فواحد وهو انه لا نسلم حجية ظاهر الكتاب لغير النبى والائمة ع كما يقوله الاخباريون وسيجىء وجه رده السابع الاخبار الكثيرة التى يحصل من كثرتها
القطع بالصدور فى الجملة منها قوله ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها موافقا للاية وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ومنها
ما دل على لزوم التوقف فى صورة عدم العلم ومنها الاخبار الواردة فى مذمة الحكم والفتوى بغير العلم ومنها قوله ع فى عداد القضاة من اهل النار
فى رجل قضى بالحق وهو لا يعلم به ومنها الاخبار الواردة فى نفى التكليف فى صورة عدم العلم ومنها الاخبار الواردة فى لزوم الاحتياط فى صورة
عدم العلم ومنها الاخبار الواردة فى بقاء الشئ على الحالة السابقة فى صورة عدم العلم بالخلاف والمناقشة فى الدلالة او الارادة بعد تسليم القطع بالصدور
لا يخ عن بعض الوجوه الواردة فى الاستدلال بالايات وقد مر الجواب عنها هذه هى الوجوه الدالة على حرمة العمل بالظن من حيث هو ويكفيك العقل
القاطع بقبح نسبة الحكم او الشئ الى شخص من دون ثبوته منه فتدبر المطلب الثانى فى اثبات انسداد باب العلم فى اغلب الاحكام الفرعية ذهب جماعة
الى الانفتاح فى الاغلب اما للقطع بصدور الاخبار الموجودة فى الكتب الاربعة او لاجل احتفافها بالقراين او لاجل كونها حجة شرعية وسيجىء توضيح
الاقوال فيها فى بحث السنة وذهب جماعة الى الانسداد فى الاغلب وهو الحق فى زماننا هذا وذلك لان الدليل الكاشف عن الحكم الواقعى النازل من
الله الى النبى سواء كان مقطوعا او مقطوع الاعتبار لا يخ من الاربعة المشهورة تحقيق المقال فى المقام بحيث ينكشف النقاب عن وجه المرام يقتضى
ايراد الكلام فى كل واحد منها نقضا وابراما تحقيقا وخلافا فحجة وعدمها الاول فى الكتاب اختلفوا فيه فذهب جماعة الى حجيته من باب القطع بالصدور
والارادة معا والظاهر هم القايلون بالكشف وتعميم الخطابات للموجودين والمعدومين وذهب جماعة الى حجيته من باب الظن المطلق وكلام هؤلاء القايلين
مجمل من حيث ارادة ظاهر الكتاب الذى هو ثابت فى عرف المشافهين على فرض تسليم اثباته بالدليل القطعى الاعتبار او الظاهر الذى هو باعتقادنا انه
كان ظاهرا فى عرف المشافهين نظرا الى ان هذا الاعتقاد انما يحصل من الظنون المطلقة ولكن الظاهر ان مراده هو الثانى وذهب جماعة الى كونه
حجة من باب الظن المخصوص اما بالاحتمال الاول او الاعم منه ومن الثانى وكلاهما على الاحتمال الثانى مجمل من حيث ارادة مطلق الظهور او الاغلب هذا
النزاع يمكن ان يكون لفظيا وصغرويا بان يكون الاول مراده هو الثانى والثانى هو الاول ويمكن ان يكون معنويا كبرويا بان يكون مرادهما هو الاول
او الثانى وذهب جماعة الى عدم حجيته اصلا لغير النبى والمعصومين ومن حصل بتفسيرهم له وهم بعض الاخباريين وكلهم والنزاع لا يكون فى الايات

المطلب الثانى فى اثبات انسداد باب العلم فى اغلب الاحكام الفرعية

الى

فيما هو التحقيق في المقام

التي يحصل منها القطع بالمضمون والارادة باعتبار الاصرحية او بالقرينة الخارجية لعدم امكان انكار حجيته من ذى شعور الا ان يمنع حصول القطع كما هو الظاهر من بعضهم حيث قالوا بان الكتاب كله متشابه لنا كما لا يكون النزاع في المجملات والمتشابهات واما غيرهما مما لا يحصل منه القطع بالمضمون والارادة مع كونها ظاهرا في الدلالة على المراد كسائر الالفاظ فكلها محل النزاع لعموم الادلة والحق هو كونه حجة من باب الظن الخاص على الاحتمال الاول والتفصيل فيه على الاحتمال الثاني وسيجيء توضيحه ويمكن الاستدلال للقول الاول بالنسبة الى الخطابات بان بعد تسليم شمول الخطاب للمعدومين كقوله تع اقيموا الصلوة انا مخاطب بهذا الخطاب ونثبت الوضع بالعرف القطعي وكذا التجرد عن القرينة بالوجدان الجزمي وح نقول صدور الخطاب قطعي لكون صدور ايات الكتاب مقطوعا ومعناها الحقيقي ذلك وتجردها عن القرينة ايض قطعي وح يكون اللفظ ظاهرا في ارادة الحقيقة وينضم الى ذلك العقل القاطع بقبح الخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينة عليها ومعه يحصل القطع بالارادة والجواب عنه من وجوه الاول منع تعميم الخطاب وقد مر تحقيقه في بحث خطاب المشافهة الثاني سلمنا التعميم لكن الخطاب والتكلم واحد وقد صدر في زمان النبي على طبق العرف الموجود في زمانه باتفاق المخطئة والمصوبة لا العرف المتاخر ولا الاعم والنزاع بينهم في جهة اخرى اعنى كون الحكم تابعا للاعتقادات الخاصة في تشخيص العرف او كونه تابعا للعرف النفس الامري فمن اصابه مصيب ومن خالفه مخطئ واثبات كون العرف الموجود في زمان النبي هو الموجود في عرفنا مع اثبات التجرد عن القراين في زمان الصدور ليس الا بالاصول والدليل الغير العلمي وهو ان كان حجة شرعية فتكون الظواهر من هذه الجهة من الظنون المخصوصة والا فمن المطلقة الثالث سلمنا كونه واردا على طبق العرف الموجود في كل زمان بالنسبة الى الاشخاص الموجودة فيه لكن وصول الايات الينا دفعي ولا يكون تدريجيا بخلاف وصولها الى النبي ع والقطع حاصل بارادة خلاف بعض الظواهر تخصيصا او تقييدا او صرفا وهو مجمل فيما بين والتشخيص ان كان بالدليل الشرعي فتكون الظواهر من الظنون الخاصة والا فمن المطلقة الرابع سلمنا عدم القطع بذلك او القطع بالعدم لكن الاستدلال انما يتم لو كان اثبات الاوضاع في هذا الزمان بالدليل القطعي وهو بالنسبة الى الالفاظ التي كان مدركها التبادر مع القطع بكونه ناشيا من اللفظ دون القرينة او عدم صحة السلب كذلك واما بالنسبة الى الالفاظ التي مدركها التبادر وعدم صحة السلب مع الشك في كونه ناشيا من الوضع او القرينة فلا يتم اثبات الوضع في موردهما الا باعمال اصالة عدم القرينة وهي ان كانت حجة شرعية فتكون الظواهر من الظنون المخصوصة والا فمن المطلقة كما لو كان مدرك اثبات الوضع او الارادة الشهرة بين العلماء او خبر الواحد او غيرهما مما ينفك من جهة العرف والعقل في الادلة العلمية وبالنسبة الى غير الخطابات يعين ما ذكره في الخطابات لعدم الفرق بينها وبين غيرها عند من والجواب هو الجواب بعين ما ذكرنا الا الاول نعم لو كان مراده من القطع بالنسبة الى المشافهين الحاضرين في مجلس الخطاب العالمين بالقوانين اللفظية فالاستدلال تام لا غبار عليه لكنه لا يكون مثمر النافع انه يجيء فيه احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب ويمكن الاستدلال للقول الثاني بالنسبة الى الاحتمال الثاني اعني كون حجية الظواهر التي باعتقادنا هي الظواهر في زمان الشفاه من الظنون المطلقة بان اثبات ظاهر الكتاب الثابت في زمان الشفاه انما كان بالادلة الغير العلمية كاصالة الاتحاد وعدم الاشتراك وعدم القرينة والتخصيص والتقييد وغيرهما مما مر في الايراد على الايات في اثبات حرمة العمل بما وراء العلم وحجيتها كانت من باب الظن المطلق فكان الكتاب من هذه الجهة من الظنون المطلقة والجواب هو الجواب فارجع اليه نعم هو مسلم في الالفاظ التي كان مدرك اثبات ظهورها في المراد في زمان الشفاه كاثبات اوضاعها وتجردها عن القراين او غيرهما منحصرا بالشهرة او خبر الواحد كخبر زرارة في السؤال عن المسح ببعض الراس قال ع لمكان الباء او غيرهما مما لم يكن منضما الى جهة العرف والعقلاء وغيرهما من الادلة القطعية الحجية واما بالنسبة الى الاحتمال الاول فيمكن الاستدلال من جانبه بوجهين الاول ان على فرض تسليم ثبوت ما هو ظاهر من الكتاب في نفس الامر غايته افادة الظن بالارادة وهو لا يكون حجة الا بعد عروض الاسناد الثاني انه لو سلم كون الظن بالارادة الناشي من اللفظ حجة شرعية في الكتاب ممنوع لتعارض الاخبار في باب حجيته والعدم كما سيجيء والترجيح ليس الا بامور ظنية غير مستندة الى دليل شرعي او بان بعد ملاحظة ما دل على ثبوت التحريف في الكتاب يحتمل ان يكون للناقص مدخلية لهذه العمومات والمطلقات والظواهر من حيث التخصيص والتقييد والصرف غاية الامر حصول الظن بالعدم لكن معه لا يبقى الاعتماد على هذه الظواهر ولا يجوز العمل بها الا في صورة الاضطرار والجواب عنهما سيجيء انش تع واما القول بكون حجيتها من باب الظن المخصوص مطلقا فبان الصدور قطعي واما الدلالة والارادة وان كانتا ظنيتين الا ان الظن الحاصل فيهما حجة بالاجماع وفيه انه لا يصح كلية لان الظن بالوضع والارادة والتجرد قد يحصل من اشياء ليست اجماعية ولا عرفية كالشهرة واخبار الاحاد اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو التفصيل في حجية الالفاظ الموجودة في الكتاب العزيز بالنسبة الينا توضيحه ان الالفاظ الموجودة في الكتاب الصادرة في زمان الشفاه كان لها قانون عرفي ثابت في ذلك الزمان قبل صدور الالفاظ من الشارع ككون اللفظ معناه الحقيقي ذلك واحدا او متعددا مشتقا او جامدا خاصا او عاما مخصصا بمورد السؤال او العدم مخصصا ام لا وكذا كونه حين الصدور مجردا او لا وكذا غيرها وح فهذا القانون اما ان تكون المعرفة به ممكنا ام لا كالقطع بكون اللفظ له معنا حقيقيا في زمان الشارع مع الشك في كونه هذا او ذلك مع عدم امكان تشخيصه مط ولو بالاستحسانات وعلى الاول اما ان يصير بعد المعرفة مجملا او لا يكون له ظهور او لا بل يكون ظاهرا في شيء معلوم اما الاول فكالمشترك اللفظي مع فقد القرينة في البين او المعنوي مع القطع بارادة المجاز مع كونه متعددا مع عدم القرينة عليه لا داخلية ولا خارجية مع خلوه مما يوجب الظن بارادة شيء معلوم وهذان القسمان داخلان في المجمل والمتشابه ولا اشكال في عدم اعتبارهما وهو واضح لا يحتاج الى البيان واما الثاني فهذا الظهور اما ان يكون مجموع مقدماته ثابتا بالدليل العلمي كالقطع بكون معنى اللفظ ذلك في زمان الشفاه والقطع باتحاد معناه الحقيقي في الزمانين مع القطع بتجرده عن القرينة الحالية واللفظية داخلية كانت او خارجية كقوله تع قل هو الله احد وكذا قوله تع الحمد لله رب العالمين وامثالهما مما يحصل منه القطع بالمراد او يكون مجموع مقدماته او بعضها ثابتا

بالدليل الغير العلمي وهو اما ان يكون معتبرا شرعا كالامارات العرفية واصالة الاتحاد وعدم القرينة وعدم تعدد الوضع وغيرها كتنصيص الواضع واهل الخبرة
او لا يكون كذلك سواء كان مما دل الدليل الشرعي على عدم اعتباره كالدليل اللبي والاستحسانات او لا يكون دليل شرعي على اعتباره ولا العدم كالظن بالوضع
الحاصل من الشهرة مثلا وخبر الواحد والظن بارادة الشارع من الكتاب لو كان حاصلا من القسم الاول من الاخير فلا يكون معتبرا مطلقا والا لزم التخلف ولو كان
حاصلا من الثاني منه لا يكون دليلا شرعيا ولا ظنا مخصوصا والا يلزم التخلف بل يكون من الظنون المطلقة والاصل عدم حجيتها حتى يقتضيها الضرورة
لا يقال اطلاق الاخبار التي سيجيء والاجماعات المنقولة يقتضي حجية ظاهر الكتاب مطلقا لانا نقول لا يكون الاطلاق واردا في حجية الاطلاق بل مقصود من الاجماع
الاثبات في الجملة في مقابل النافي وكذا الاخبار غالبها واما النادر منها وان كان ظاهرا في الاطلاق الا انه واحد لا يكون معتبرا على انها تدل على حجية
ظاهر الكتاب لا الظاهر الذي يظنه المجتهد باجتهاده ولو من هذه الادلة الغير المعتبرة او مشكوكة الاعتبار فتدبروا ما لو كان حاصلا من القسم الاول فلا
ريب في حجية القطع من اي سبب حصل واما القسم الثاني فهو انما يكون حجة من باب الظن المخصوص لان الصدور قطعي والدلالة ثابتة بالعقل او العرف المقطوع الحجية
في الالفاظ او الشرع واما الارادة فهي وان كانت ظنية الا ان هذا الظن الناشي من ظهور اللفظ المجرد بارادة الحقيقة ظن مخصوص حجة شرعية الهيئة
من حيث هو وان امكن تحصيل العلم بالسؤال والدليل على ذلك وجوه الاول الدليل العقلي الذي ذكرنا وهو انه ظاهر في ذلك وذكره مع ارادة خلاف الظاهر
بدون نصب القرينة قبيح عقلا لا يقال احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب موجود لانا نقول عدم اعتناء العرف والعقلاء به يدفعه الثاني فهم العرف ذلك من
اللفظ والعمل بالمتفاهم عند العرف ثابت بالاجماع والاية نحو وما ارسلنا الخ وبناء العقلاء وسيرة المسلمين المستمرة من الادم الى الخاتم بل هو جبلية ذاتية
من غير الالتفات الى عدم جواز العمل بهذا الظاهر في مقام الشفاه كان او غيره كالكتابات والكتب المؤلفة والمصنفة سيما فيما لم يكن قصد المتكلم اختصاص تفهيم
ومضمونه بالمخاطب فقط للزوم الاكتفاء في التفهيم بظاهر اللفظ من دون الاكتفاء بالقرينة الحالية التي لم تصل الى الغايب للزوم الاضلال بخلاف صورة
قصد الاختصاص وهو دليل على حجية ظواهر الخطابات وان قلنا باختصاصها بالمشافهين لكون المقصود فهم غير المشافهين من الغائبين منها ما اراد التفسير
الى المشافهين واشتراكهم في المضمون وبما ذكرنا ظهر بطلان من خص حجيته بالمشافهين لجواز تفهيمهم بالقرينة الحالية المفقودة للغائبين واما سيرة
الناس على العمل وان امكن تحصيل العلم فلانا نرى لو قال المولى لعبده اشتر اللحم او اكرم هؤلاء العلماء وهكذا يكون بناؤهم على العمل به من دون السؤال
ثانيا من ارادة الوجوب او الاستحباب او العموم او الخصوص لتحصيل العلم مع امكان تحصيل العلم بالسؤال بل قد يكون السؤال مذموما والقول بانه في مقام
التخاطب وحضور المخاطب يفيد العلم العادي مدفوع بانه كيف يفيد العلم مع استعمال الامر في الاستحباب كثيرا حتى ادعى بعض كونه مجازا مشهورا وكذا العام
في الخاص والمطلق في المقيد حتى قيل ما من عام الا وقد خص وما من مطلق الا وقد قيد سيما مع احتمال تاخير البيان عن وقت الخطاب مع انا نفرض الكلام
فيمن احتمل ارادة خلاف الظاهر احتمالا موهوما ولا ريب في عدم لزوم السؤال وعدم المذمة على تركه وكونه مذموما على ترك العمل لا يقال العمل مسلم لكنه من
باب الاضطرار لان تحصيل العلم بالارادة فيها انما هو بالاستفهام وهو موجب للعسر والتسلسل لانا نقول نفرض فيما لم يكن السؤال عسرا واما التسلسل
فمدفوع بان انضمام ظاهر جواب الاستفهام الى ظاهر اللفظ الاول يوجب العلم ولا يوجب التسلسل ومثله الكلام في النازل في زمان الشفاه بالنسبة الى
المشافهين لانا نقطع بانا لو كنا في زمان الشفاه خدمة النبي ونزل من الله تعالى ما علمنا حقايقه ومجازاته مع وجداننا مجرده عن القراين كقوله تعالى ولا ترفعوا
اصواتكم فوق صوت النبي لكنا عاملين به من دون السؤال عن النبي بان المراد ماذا بل من دون التفات الى السؤال ونقطع ايضا بكون بناء المشافهين
على ذلك وح لو كان المقصود من الله تعالى من كلامه فائدة اخرى كالاعجاز وعدم حجيته لغير النبي يلزم نصب الدليل لردع المشافهين عن ذلك وح للمانع
اثبات الردع الثالث انه لو لم يكن حجة لكان عدم حجيته اما من باب عدم المقتضي اعني عدم حجية ظاهر اللفظ في الارادة نظرا الى كونه غير علمي او وجود المانع
اعني الاخبار الدالة على اختصاص حجيته بالائمة ع والاول لا يقول به المانع والا لزم نفي حجية الاخبار وساير الالفاظ ايضا وهو ضروري البطلان وكذا الثاني
لما سيجيء من عدم تماميته الرابع اجماع الاصوليين من الخاصة والعامة ويظهر منهم عملا وقولا من حيث استدلالهم في الاحكام بالايات القرانية وعدهم الكتاب
في الادلة بل سيرة القطعية من الخواص والعوام كما نرى في التفاءلات والاستخارات والخطباء والوعاظ والبكاء عند تلاوته والخوف عند سماع قرائته ايات
الوعيد وطلب المنامين عند سماع ايات الوعد من الله تعالى والاحتجاج بالاخر بالايات القرانية مع عدم منكر لهم ويدل عليه الاخبار الكثيرة منها احتجاج
ابن عباس على ابي بكر واصحابه حيث بعث امير المؤمنين فانكروا عليه حسن ثيابه بقوله تعالى قل من حرم زينة الله وبقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد
ومنها ما ورد في احتجاج ابي بن كعب على الصحابة في تفرقهم عن امير المؤمنين بقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات
ومنها ما ورد في احتجاج سلمان على عمر لما امره في المداين وكلفه ان لا يسامح من كان قبله ظانا بهم السوء بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من
الظن ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ومنها احتجاج امير المؤمنين على عاصم بن زياد لما حرم على نفسه الطيبات بقوله تعالى والارض
وضعها للانام فيها فاكهة الخ ومنها احتجاج الزهراء ع على ابي بكر في منع الارث بقوله تعالى وورث سليمان داود ع الخ ومنها احتجاج مولينا الصادق ع
على سفيان الثوري ومنها احتجاج الجواد ع على القاضي يحيى بن اكثم في مجلس المامون ومنها غيرها سيجيء الاشارة الى بعضها الخامس نقل دعوى الاجماع عن كش
الكتب وعن الوافية الفصل الاول في الكتاب وجوب اتباعه والعمل به متواتر ومجمع عليه وعن الوافي المقام الثاني في حجية الكتاب وجوب العمل به اتفقت كلمة اصحابنا
واستقامت طريقتهم عن قديم الدهر الى يومنا هذا بل وساير علماء الاسلام على ان كتاب الله المجيد حجة يجب الرجوع اليه وعرض الحجج عليه وتواترت به
الاخبار واشتهر امره كاشتهار الشمس في رابعة النهار حتى كان من ضروريات الدين ولم يخف على احد من المسلمين الى ان ظهر صاحب الفوائد المدنية فمنع عن
الحجية وعن منبع الحيوة ذهب المجتهدون رضه الى الجواز وفي الحدائق لا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل به كما سيجيء عبارته وعن فوائد الشهيد

السيد مهدی ره وقد اطبق جماهیر العلماء من جمیع الفرق من عهد زمن النبی ص الی یومنا هذا علی الرجوع الی الکتاب العزیز والتمسک بمحکماته فی اصول الدین
وفروعه بل فی سایر العلوم من غیر نکیر وعن افق المبین وبدل علیها جرت سیرة العلماء والخطباء والوعاظ خلفا بعد سلف من الاحتجاج بالایات
القرانیة من دون نکیر ومن سیرة العوام فانهم لم یزالوا یتلون الایات ویخافون عند سماع قرائته لایات الوعید ویطلبون من الله نیل مضامین الوعد
الی الان قال فالمسئلة تشبه ان تکون من ضروریات الدین فضلا عن المذهب وعن المقدس الجامع ان هؤلاء الغشا ابطلوا حجیة الکتاب وصدوا عن الثقل
الاکبر وقالوا حسبنا الاخبار کما صد اهل الخلاف عن الثقل الاصغر وقالوا حسبنا کتاب الله وفی القوانین الحق القول بجواز العمل به اما فی الصدد الاول
الذی خوطب المشافهون فلان الضرورة قاضیة بان الله تع ارسل رسولا وانزل الیه الکتاب بلسان قومه مشتملا علی اوامر ونواهی وما کان ذلک الا لان
یفهم قومه ویعتبروا به وکذا غیر هذه الکتب ولا ریب ان مجموع هذه الامور یحصل القطع منه بالحجیة ویکونه حجة شرعیة السادس الاخبار المتواترة الواردة
فی مقامات متعددة منها الاخبار الکثیرة بل ادعی تواترها الدالة علی وجوب اخذ الخبر الموافق للکتاب عند التعارض کما فی المقبولة ورواته زرارة وما روی
عن الکلینی ره والصدوق ره قال قال رسول الله ص فما وافق کتاب الله فخذوه وما خالف فدعوه وکذا غیرها وجه الاستدلال ظاهر لان اخذ ما وافق الکتاب موقوف
علی فهم الکتاب وحجیته وحمله علی اخذ ما وافق الکتاب بمقتضی التفسیر الوارد عن الائمة الاطهار ع تقیید فی الروایات من غیر دلیل ومع ذلک لا یتم لان
التفاسیر الواردة بینها تعارض ومقتضی هذه الروایات عرضها علی الکتاب ایض ومنها الاخبار الدالة علی عدم جواز اخذ الحدیث من حیث هو لا من
حیث التعارض الا اذا وافق الکتاب والسنة منها ما رواه یونس بن عبد الرحمن عن هشام بن حکم انه سمع ابا عبد الله ع یقول لا تقبلوا علینا حدیثا
الا ما وافق الکتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احادیثنا المتقدمة فان المغیرة بن سعید لعنه الله دس فی کتب ابی احادیث لم یحدث بها ابی فاتقوا
الله ولا تقبلوا علینا قال یونس وافیت بالعراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابی جعفر ع ووجدت اصحاب ابی عبد الله ع متوافرین فسمعت منهم و
اخذت کتبهم وعرضتها من بعد علی ابی الحسن الرضا ع وانکر منها احادیث کثیرة ان تکون من احادیث ابی عبد الله وقال ان ابی الخطاب کذب علی ابی عبد
الله لعن الله ابا الخطاب یدسون هذه الاحادیث الی یومنا هذا فی کتب اصحاب ابی عبد الله فلا تقبلوا علینا خلاف القران الی ان قال ع وانا عن الله وعن
رسوله الحدیث وتقول قال فلان وفلان فیتناقض کلامنا ان کلام اخرنا مثل کلام اولنا وکلام اولنا مصداق لکلام اخرنا فاذا اتاکم من یحدثکم بخلاف
ذلک فردوه علیه فان لکلامنا حقیقة وعلیه نورا فما لا حقیقة له ولا نور علیه فذلک قول الشیطان ومنها ما روی عن ایوب بن الحر عن ابی عبد الله ع
قال کل شیء مردود الی الکتاب والسنة وکل حدیث لا یوافق الکتاب فهو زخرف ومنها ما روی ابن ابی یعفور عن علی ع نظیره وکذا غیرها ومنها الاخبار
الدالة علی وجوب العمل به منها عن الاحتجاج والبصائر عن الصادق ع ان رسول الله ص قال ما وجدتم فی کتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لکم وما لم یکن
فی کتاب الله وکان فی سنة منی فلا عذر لکم فی ترک سنتی وکذا غیرها ومنها النبوی المتواتر بین الخاصة والعامة کما ادعاه الشیخ ره فی تبق وهو ان النبی ص قال انی
تارک فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی اهل بیتی لم یفترقا حتی یردا علی الحوض والثقلین اما ان یکون بکسر الاول وسکون القاف فی مقابل التخفیف کنایة
عن عظمتهما او ح یکون مفعولا لاسم الفاعل ویکون کتاب الله وعترتی عطف بیان له واما ان یکون بفتح الاول والثانی والمراد به الجن والانس بدلا
عن ضمیر المجرور وح یکون کتاب الله وعترتی مفعولا لاسم الفاعل ولا فرق بینهما فی کلمة الاستدلال فی محل الکلام ولا فرق بین الحدیث المذکور
بما ذکرنا وبین المذکور بوجه اخر انی تارک فیکم ما ان تمسکتم لن تضلوا کتاب الله وعترتی اهل بیتی وجه الاستدلال ان المتبادر من هذا الکلام کونهما
متروکین لاجل العمل ولو لم یعمل لم یکن الکتاب حجة بذاته فی بعض المقامات فیلزم کون المتروک شیئا واحدا وهو مناف لظاهر الخبر ومنها ما رواه فی
الاحتجاج عن امیر المومنین ع فی حدیث الزندیق الذی جاء الیه حیث قال فی اثناء الحدیث ان الله جل ثناؤه ذکره بسعة رحمته ورافته بخلقه وعلمه بما یحدثه المبدلون
من تغییر کتابه قسم کلامه ثلثة اقسام فجعل قسما منه یعرفه العالم والجاهل وقسما لا یعرفه الا من صفی ذهنه ولطف حسه وصح تمیزه ممن شرح الله صدره للاسلام
وقسما لا یعرفه الا الله وانبیاؤه والراسخون فی العلم الی ان قال اما القسم الاول فما ورد فی فضل رسول الله کقوله تع من یطع الرسول فقد اطاع الله
وکذا قوله تع ان الله وملائکته یصلون علی النبی الخ وجه الاستدلال انه فان المراد منه ومن القسم الثانی هو الاعم من الائمة وغیرهم من العلماء بقرینة
الحصر فی الثالث بالنبی والراسخون فی العلم لو جعلنا الراسخون مختصا بالائمة ع والا فیکون القسم الثالث ایض عاما فتدبر ومنها ما ذکره امیر المومنین
فی الخطبة المذکورة فی نهج البلاغة حیث قال فیها والصلوة علی نبیه الذی ارسله بالفرقان لیکون للعالمین نذیرا وانزل علیه القران فیکون الی الحق هادیا
وبرحمته بشیرا فالقران امر زاجر وصامت ناطق حجة الله علی خلقه اخذ علیهم میثاقه الخ ما ذکره من هذا النمط ومنها قول امیر المؤمنین القران کتاب الله
الصامت وانا کتاب الله الناطق ومنها ما دلت من الاخبار الکثیرة بل المتواترة من تمسک غیر النبی والائمة بهذه الظواهر من دون نکیر منهما من
الاحتجاجات والقول بان التمسک لا یدل علی حجیته مدفوع بان الخصم لو تخیل جهة المنع لمنع فی مقام المجادلة فعدمه یکشف عن العدم وهو یکشف
عن حجیته لانه لو لم یکن حجة لم یعول علیه من النبی ومنها قصة ابن الزبعری حیث قال لا خصمن النبی ص بعد ورود قوله تع انکم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فقال اما عبد موسی وعیسی ع فقال ص ما اجهلک بلسان قومک وجه الاستدلال ان النبی ص انکره لخطائه فی فهم القوانین اللفظیة
اعنی کون ما للذوی العقول مع انه مختص بغیر ذوی العقول ولم ینکره حجیته علی فرض فهم القانون ویشعر رضائه ع بحجیته علی فرض فهم القانون ومنها
قول الصحابة حیث قصر النبی فی السفر فی موضع الخوف فتجاوزوا عنه وقصر ایض فسئل ما بالنا ان نقصر وقد امنا فقال ع هذه صدقة ولم یمنعه الاستدلال
بظاهر الکتاب ومنها ما روی عن زرارة انه سئل ع عن سبب لزوم القصر مع انه قال الله تع لا جناح علیکم فاجاب ع بانه قال الله تع وفعله النبی ع
فصار واجبا ولم ینکر حجیة الکتاب له ومنها قول السائل حیث سئل عن المعصوم عمن یجب علیه الاتمام والقصر قال ع من تلیت علیه الایة وکذا غیرها مما

لا یکون

لا يكون المقام مقام ذكره ومنها الاحاديث الدالة على فضل التعمق في القران عند القراءة او مطلق التامل الايات منها قوله تعالى افلا يتدبرون القران ولا
يبعد عدم اختصاصه بالنبي والائمة بل يختص بغيرهم كما لا يخفى ومنها قوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا ومنها قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ومنها قوله تعالى بلسان عربي مبين وجه الاستدلال ظاهر سيما بعد انضمام الثاني بالاول او بالاخير لان الظاهر انا ارسلنا الرسول بلسان
قومه حتى يتكلم على نحو تكلم القوم من ارادة الحقايق والمجازات من اللفظ بسهولة التفهيم امثالنا ولا ريب ان لسان قوم نبينا كان هو لسان العرب ومنها
قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه وكذا غيرها ولنا قوله تعالى ونزلنا عليك القران تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فلا دلالة فيهما
كما لا يخفى التاسع انه لو لم يحصل فهم الكتاب لغير المعصوم ولم يكن حجة لغيرهم يلزم نفي كونه معجزة والتالي باطل فكذا المقدم توضيحه انه لا ريب في كون
الكتاب من اظهر معجزات نبينا واعجازه من وجوه اجلها واقواها بلاغته وهي موافقة الكلام لمقتضى المقام ولا يحصل العلم بها الا بمعرفة المعاني الموقوف
بتوقفها على بيان النبي سقط من الكلام لاستلزامه التكذيب بل يقطع قطعا عاديا بان بناء المشافهين في مجلس الخطاب لم يكن على السؤال عن مفهومات
الالفاظ الظاهرة في المراد من غير فرق بين الكتاب وغيره والقول بان الفهم لمعرفة الاعجاز مسلم لكن لا يستلزم حجيته لاستنباط الاحكام مدفوع بان
الفهم بعد تحققه لو لم يكن حجة فيرجع الى انه يجوز ان يكون مراد الله تعالى خلاف ما فهموه وهو تدليس من الله تعالى الموجب لخروجه عن الاعجاز العباد
بالله لانهم فهموا اشياء علموا بها كون القران معجزة وليس الواقع مراد الله تعالى ذلك والمانع من حجيته من هذه الجهة انما هو بعض الاخباريين ولهم فيها
مذاهب ثلثة على ما نقل الشيخ في تو حيث قال لا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل به في الاحكام الشرعية والاعتماد عليه حتى صنف جملة منهم كتبا
في الايات المتعلقة بالاحكام الفقهية وهي خمسمائة اية واما الاخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متاخريهم ما بين افراط وتفريط فمنهم من منع فهم شيء
منه مطلقا حتى مثل قل هو الله احد الا بتفسير اهل العصمة ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لاهل العصمة في تاويل مشكلاته وحل مبهماته ثم
قال والتحقيق في المقام ان الاخبار متعارضة من الجانبين الا ان اخبار المنع اصرح ثم بعد ذكر الاخبار والايات الدالة على الحجية كاية التدبر كما ذكرنا قال لا يمنع فهم
شيء من القران بالكلية ليمتنع وجود مصداق الاية فان دلالة الايات على الوعد والوعيد والزجر لمن تعدى حدود الله والتهديد ظاهرة لا مرية فيه وهو المراد من التدبر
في الاية كما ينادي عليه سياق الكلام والقول الفصل والمذهب الجزل في ذلك ما افاده شيخ الطايفة في كتاب التبيان وتلقى بالقبول جملة من علمائنا الاعيان حيث قال بعد
نقل الاخبار من الطرفين ما ملخصه والذي نقول ان معاني القران على اربعة اقسام احدها ما اختص الله بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه وثانيها ما يكون
ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به
مفصلا مثل قوله اقيموا الصلوة ثم ذكر جملة من الايات التي تكون من هذا القبيل وقال انه لا يمكن استخراجها الا ببيان من النبي ورابعها ما كان اللفظ مشتركا
مع فقد القرينة فانه لا يمكن لاحد ان يقول ان المراد بهذا الا بقول نبي او امام معصوم انتهى كلامه زيد مقامه والظاهر موافقته لقول الاخير لنا في حجية الكتاب لانا لم نقل
بحجية القسمين الاخيرين لاجمالهما وكذا القول الثاني منهم لانه يقول بحجيته ما نقول بحجيته مع الزيادة ويختص المانع منهم بالقول الاول وهو ما يمنع ظهور قل
هو الله احد وكيف كان فقولهم بمنع حجية الظواهر التي اثبتنا حجيتها اما ان يكون من باب عدم المقتضي او يكون لاجل وجود المانع والاول تقدم فساده لوجود
المقتضي على حجيتها واما الثاني فهو ايضا فاسد وتوضيحه لا بد من بيان ما دل على المنع وهو على اقسام الاول الاخبار الدالة على اختصاص فهم الكتاب وحجيته للنبي والائمة
الاطهار منها الاخبار الواردة في تفسير بعض الايات منها قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفيناه ومنها قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين
اوتوا العلم ومنها قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ومنها قوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك ومنها قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم وجه الاستدلال ان ظاهر الايات اختصاص الكتاب علمه وتاويله بالموضوع المذكور في الايات وقد ورد التفسير بكون المراد في قوله اصطفينا ومن عنده
والذين اوتوا العلم ولقومك والراسخون في العلم هم الائمة ولازمه نفي فهمه وحجيته لغيرهم ومنها بعض الاخبار الدالة بنفسه على حصر علم القران في النبي والائمة
منها ما رواه الكليني عن الصادق قال انما يعلم القران من خوطب به ومنها المروي في الكافي في مناظرة الشامي لهشام بن الحكم بحضرة الصادق قال هشام فبعد رسول
الله من الحجة قال الشامي الكتاب والسنة فقال هشام فهل ينفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا قال الشامي نعم قال هشام فلم اختلفنا انا وانت وصرت
الينا من الشام في مخالفتنا اياك فسكت الشامي فقال ابو عبد الله ما لك لا تتكلم فقال ان قلت لم نختلف كذبت وان قلت الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف
ابطلت لانهما يحتملان الوجوه الى ان قال الشامي للشاعة من الحجة فقال هشام هذا القاعد الذي تشد اليه الرحال ويخبرنا باخبار السماء والحديث
وجه الاستدلال ظاهر من قول الشامي يحتملان الوجوه وكذا استفهام هشام ومنها قول السائل ايكفيهم القران قال بلى لو وجدوا له مفسرا قال وما
فسره رسول الله قال بلى قد فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلك الرجل ومنها ان القران لقوم دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون
به ويعرفونه واما غيرهم فما اشد اشكاله وابعده من مذاهب قلوبهم الى ان قال وانما اراد الله بتعميته في ذلك ان ينتهوا الى بابه وصراطه ويعبدوه وينتهوا
الى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن امره وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا من انفسهم الحديث ومنها غيرها مما ذكرنا انما يكون مع
ذكرنا متقارب المفاد ومنها الاحاديث المتواترة الدالة على المنع من تفسير القران برايه منها النبوي من فسر القران برايه فليتبوء مقعده من النار وفي
اخر من فسر القران برايه فقد افترى على الله الكذب وفي الحديث القدسي عنه ما امن بي من فسر كلامي برايه وما عرفني من شبهني وما على ديني من استعمل
القياس في ديني وعن ابي عبد الله من فسر اية من كتاب الله فقد كفر وفي مرسلة شعيب بن انس عنه لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال فباي شيء
تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله
ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا الخ وغير ذلك مما ادعى تجاوزها عن حد التواتر الثاني ان نجعل

فينبغي ان نقل الرفع في حجية ظواهر الكتاب علينا

الكتاب

الكتاب سيما ما يتعلق بالاحكام الفرعية الشرعية كلها ما بين مجمل ومطلق محتمل التقييد وعام محتمل التخصيص ومتشابه لا يهتدى منه مع قطع النظر عن السنة الى سبيل ولا يركن منه الى دليل بل وقد ورد من استنباطهم جملة من الاحكام من الايات مما لا يحسن عليه سؤالهم ولا يهتدي اليه غيرهم وهو مصداق ما تقدم من قولهم ليس شئ ابعد من عقول الرجال في تفسير القران كالاخبار الدالة على حكم الوصية بالجزء من المال حيث فسره ع بالعشر مستدلا بقوله سبحانه اجعل على كل جبل منهن جزءا وكانت الجبال عشرة والوصية بالسهم حيث فسره بالثمن لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية والنذر بمال كثير حيث فسره بالثمانين لقوله تعالى في مواطن كثيرة وكان ثمانين مواطن وكذا بعد ملاحظة ثبوت بعض الاحكام مع كون ظاهر الكتاب على خلافه لا يبقى الاعتماد على ساير الظواهر منها وجوب القصر وظاهر الاية ولا جناح عليكم يقتضي خلافه وكذا اطلاق الوجوب بالنسبة الى الخوف والعكس ومفهوم الاية ان تقصروا في الصلوة ان خفتم يقتضي خلافه مع ان للقران ظاهرا وباطنا كقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما على ما ورد في التفسير اى وسلموا لمن وصاه واستخلفه عليكم ما عهد اليه تسليما ولا يعلم باطنه الا المعصوم الثالث الاخبار الدالة على تحقق التحريف في القران من الزيادة والنقيصة اما فساد الاول فاولا بان الاستدلال بها لا يتم الا باثبات استفادة الحصر من الاية اعنى ومن عنده علم الكتاب وغيرها وهو ممنوع لان الاخبار انما تدل على تعيين الموضوع اعنى كون من في قوله تعالى ومن عنده وامثاله هو الائمة ولا يدل على حصر الحكم بل الحصر يستفاد من الاية ودلالتها على الحصر لا يكون الا من باب الظهور فان كان هذا الظهور حجة فالمطلوب ثابت لعدم الفرق بين هذا الظاهر وغيره وليس لفرق الا تخصيص فان لم يكن حجة فلا يتم الاستدلال لاستلزامه الدور وترجيح المرجوح على الراجح لا ضعفية هذا الحصر من بعض ساير الظواهر وثانيا بان قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب وغيره وان كان دالا على حصر علم الكتاب بالائمة الا ان العلم مضاف فعلى مذهب من قال بافادته العموم الاستغراقي يكون مفاده اختصاص جميع علوم القران لهم ع ولا يدل على اختصاص بعضها ونحن نقول بالثاني دون الاول وعلى مذهب من لم يقل بافادته العموم فلا يكون دالا ايضا لان الكتاب اسم للقران الموضوع للمجموع لا الاعم منه ومن الاية لتبادر الاول ولا التزام التقييد في الثاني عرفا ولصحة السلب فيه ايضا لصحة ان يقال الاية ليست قرانا بل بعض من القران وح يكون المستفاد اختصاص علم مجموع القران للنبي والائمة ونحن لا ندعي ثبوته لغيرهم لكون المتشابهات والمجملات من القران مختصا بهم سلمنا الاشتراك المعنوي لكن الشايع هو المجموع ولا يدل على اختصاص غيره بهم وثالثا بان العلم موضوع للاعتقاد الراسخ الجازم المطابق للواقع ومعه يدل على اختصاصه بهم لا الظن الحاصل من الظواهر ولا عدم حجية الظواهر ونحن نقول بالثاني دون الاول ورابعا بانها معارضة بالاخبار الدالة على حجية الكتاب والجمع معنا لان القدر المتيقن مما دل على حجية الكتاب هو الظواهر سيما مثل قل هو الله والمانع يمنع ذلك ايضا ولا ريب في اولوية التقييد من الطرح واولوية هذا الجمع من غيره من حمل المثبت على صورة ورود التفسير سيما مع وهن النافي بما مر سلمنا التكافؤ فيجب طرح النافي لوجود الترجيح مع المثبت من الشهرة والاجماعات المنقولة وبشمله حديث ما اشتهر سلمنا التكافؤ من جميع الجهات وح يتساقطان ويكون ما ذكرنا من الادلة الدالة على حجية ظواهر الالفاظ في الارادات سليما عن المعارض مع ان اخبار النافية احاد لا تكون معتبرة في هذه المسايل ويرد على الاخير اعنى قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله الخ مضافا الى ما ذكرنا انه لا يدل على نفي حجية غير التاويل من الظواهر لغيرهم واما فساد غيره فما ورد في مناظرة الشامي لهشام فاولا بانه لو تم لدل على نفي حجية السنة والتالي باطل فالمقدم مثله وثانيا بان استفادة نفي الحجية من قوله لا يرفع الاختلاف في مقام المجادلة لا تكون دالة على اعتقاد المنكرين لنفي حجيته لجواز كون اختلافهم في الموضوع اعنى تشخيص الظاهر بان يعتقد احد الخصمين ان الظاهر ذلك والاخر يدعي خلافه مع ان صدر الحديث يدل على اعتقاده بالحجية وثالثا بانه يجوز ان يكون مورد النزاع من المتشابهات وما ورد في السؤال من انه هل يكفيهم القران فاولا بظهوره في السؤال من كفايته لجميع الاحكام وانحصاره في حق المعصوم ومن حصل له تفسيرهم ع له وهو مسلم ولم نقل به لغيرهم وثانيا بمعارضته بما ذكرنا من الاخبار ووجه الجمع والترجيح معا كما مر واما ما ورد في كون القران لقوم دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته ويعرفونه فبانه لو لم يدل على حجيته لغيرهم فلا يكون دالا على عدم الحجية كما لا يخفى لجواز عموم الذين يؤمنون به ويعرفونه واما اذ يلزم وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا عن انفسهم فلظهوره في ارادة استنباط الجميع ما احتاجوا ولا ريب في اختصاصه بالامام مع ان قوله القوام بكتابه والناطقين عن امره يجوز ان يكون عاما شاملا للمجتهد وعلى فرض تسليم الدلالة معارض بما ذكرنا وهو اصرح في الدلالة على الحجية في الجملة وارجح كما مر واما ما ورد في الاحاديث من مذمة من فسر القران بالرأي فلان حمل اللفظ على الظاهر العرفي لا يكون تاويلا بالرأي واستعمال التاويل بالرأي فيه مجاز قطعا والمراد بالتاويل هو حمل المجملات على معنى بالهواء والرأي والاستحسانات من غير دليل شرعي او عرفي او عقلي سلمنا شموله لحمل الالفاظ الظاهرة على معناها العرفي لكنه معارض بما ذكرنا وهو في الدلالة على حجية الظواهر ارجح بالنسبة الى دلالته هذا على منعها فيها واللازم تقييده هذا بغير الظواهر مع انه وجه الجمع بين الخبرين فيجب كما مر سلمنا التكافؤ والمقتضي موجود ولم يثبت المنع واما فساد الثاني فبانا لا نقول بحجية المجملات واما مجرد كون بعض الظواهر على خلاف ما ثبت من الشرع لا يقتضي عدم حجية ساير الظواهر ولا حصول الوهن فيها والا لزم عدم حجية ظاهر الالفاظ الموجودة في السنة لكون ظواهر بعضها مخالفا للاجماع او العقل او غيرهما من ساير الادلة واما قوله ان للقران ظاهرا وباطنا فبان ظاهر القران مراد بالاجماع ونحن مكلف به واما الباطن فلا يكون مدار التكليف علمه بالضرورة واما فساد الثالث اعني وقوع التحريف في القران فالجواب عنه يقتضي رسم مقامات الاول في وقوع التحريف عن الزيادة والنقصان من حيث نفس الكلمات او العدم الثاني في عدم مضرية هذا الاحتمال بحجية الايات الباقية الثالث في تواتر القران من جهة الاعراب والعدد وكونه تحريفا اما الاول فلا ريب في تواتر القران الذي بايدينا في الجملة واما تواتره تفصيلا من كون ما نزل على محمد ص هو هذا القران الذي بايدينا من دون زيادة ونقصان فاختلفوا فيه نعم اكثر الاخباريين وظاهر الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي ره والشيخ الطبرسي صاحب الاحتجاج وقوع التحريف وعن السيد الصدوق ره والمحقق الطوسي وجمهور المجتهدين عدمه وان ما ينقل بالاحاد انه كان من القران ونقص ليس كذلك بل ولو كان من القران لتواتر وكذا ما ينقل بالاحاد انه لم يكن منه وزاد ليس كذلك

منه في بيان ان [illegible] القرآن [illegible]

لانه

لانه لو كان كما لتواتر عدهم للاولين على ما ذكره السيد نعمة الله ره فى رسالة منبع الحيوة الاخبار المستفيضة بل ادعى تواترها منها ما روى عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تع فان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا فوق لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما روى عن الصادق ع فى قوله تع كنتم خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا انزلت وانما نزلوها خير ائمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة فى ان اية الغدير هكذا انزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فى على الاية مما الواجع لصار كالاكثر الحجم ومنها ان القران كان ينزل على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحى كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة ورئيسهم امير المؤمنين وقد كانوا فى الاغلب لا ما يتعلق بالاحكام وما يوحى اليه فى المحافل والمجامع واما الذى كان يكتب ما ينزل عليه فى خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله الى لقاء حبيبه وتفرق الاهواء بعد جمعه امير المؤمنين القران كما انزل وشده بردائه ع واتى به الى المسجد فقال ع هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يريه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القران كان عند الائمة ع يتلونه فى خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكلينى باسناده الى سالم بن سلمة قال رجل الى ابى عبد الله ع وانا اسمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع كف عن هذه القراءة واقرء كما اقرء الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذى كتبه امير المؤمنين ع وعن السيد ره انه نقل من كتاب سعد السعود للسيد طاوس انه نقل عن محمد بن بحر الذهنى عن اعاظم علماء العامة فى بيان التفاوت المصاحف التى بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فجلس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع فى زمن القراء وذلك ان المصحف الذى وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الان موجود بخط مولينا امير المؤمنين واولاده المعصومين ع وقد شوهد عدة منها فى خزانة الرضا ع ثم ذكر جلال الدين السيوطى فى كتاب الموسوم بمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلى اعرب مصحفا واحدا فى خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على تلك الحال تصرفوا فى اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القرائن المختلفة بينهم على ما يوافق مذهبهم فى اللغة والعربية كما تصرفوا فى النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الذهنى ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارى الذى بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارى الثانى انتقلوا الى جواز قراءة الثانى وكذلك فى القراء السبع فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراءة عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم الحوض اذا سالهم كيف خلفتمونى فى الثقلين بعدى فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه وللاخرين ايضا وجوه منها قوله تع لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وجه الاستدلال كون نفى الجنس مفيدا للعموم ويلزمه عدم عروض المبطل نسخا كان من حيث التلاوة او الحكم او هما معا او تغييرا كان من زيادة او نقصا وما يرفع اعجازه وسواء كان من جانبى او من جانب الغير ولا ريب فى كون التحريف باطلا وظاهر الاية تنفيه وفيه انه يحتمل ان يكون انشاء او تحريم ابطاله وان يكون اخبارا وعلى الاول لا يصح الاستدلال لان الحرمة لا تدل على عدم التحقق منهم عصيانا او خطاء وعلى الثانى فيحتمل ان يكون المراد لا ياتيه الباطل من جانبى اى لم ننسخه تلاوته او حكمه او هما معا او لم نغيره كالكتب الشرائع السابقة بل باق الى يوم القيمة ويحتمل ان يكون المراد الاخبار بانه لا يعرضه الباطل من جانب الغير ويحتمل ان يكون المراد هما معا ونفى الجنس يفيد العموم من حيث افراد الباطل الا من حيث الاحوال اعنى من جانبى ومن جانب الغير وعلى الاول لا يصح الاستدلال لجواز تحقق التغيير من الغير الا من الله فلا تكون منافية للاخبار المثبتة للتحريف وعلى الثانى يحتمل ان يكون المراد الاخبار بانه لا يعرضه من جانب الغير ما يخرجه عن الاعجاز ويحتمل ان يكون المراد انه لا يعرضه التحريف وعلى الاول لا يصح الاستدلال لبقاء صفة الاعجاز فى الايات الباقية وعلى الثانى يحتمل ان يكون المراد انه لا يعرضه ما يبطله ولو فى زمان وعلى الاول لا يصح الاستدلال لكونه موجودا عند القائم ع ويظهر بعد ظهوره وعلى الثانى لا يصح ايضا ان اريد مجموعه لعدم منافاته للتحريف فى الجملة ويصح ان اريد جميعه الشامل للكل والبعض والظ من الاية هو عدم تحقق نسخ مجموع هذا الكتاب الشريعة من جانبى وبقائه الى يوم القيمة او عدم عروض ما يبطله بالمرة او عدم عروض ما يبطله جميعه ومعه لا يصح الاستدلال ولا يرد ان نسخ الحكم فى بعض الايات ثابت سلمنا عدم ظهوره فيما ذكرنا لكنه لم يثبت ظهوره فى غيره ولا يصح الاستدلال لو سلمنا افادته العموم لكنه معارض بالاخبار المثبتة والجمع يقتضى حملها على ما ذكرنا فتدبر ومنها قوله تع نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه اولا انه يكفى لصدق الاية كونه محفوظا عند الائمة مع انه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه ونبقيه الى يوم القيمة وثانيا بانه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه من عروض ما يرفع مجموعه وثالثا بانه يحتمل ان يكون المراد انا نحفظه عن عروض ما يبطله بالمرة وعلى كل منها لا يصح الاستدلال اما على الاولين فظاهر واما على الاخير فلكونه محفوظا عند الائمة وعلى المثبت اثبات ازادة غير ما ذكرنا ومنها ان القول بجواز التبديل مناف للطف لانه فتح لباب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه ولا ريب ان ابقائه للاعجاز واستنباط الحكم والتلاوة لطف واجب فيه او لانه يخرج بذلك عن حد الاعجاز لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط الاعجاز والذى له مدخلية فى الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا والظ عدمها هاهنا كما ادعى عليه الاجماع الشيخ والطبرسى فى التبيان ومجمع البيان وعلى فرض تسليم وقوعها فلا ريب فى ندرتها وهى لا تكون مضرة بالضرورة سلمنا لكن اللطف الواجب لم يمنع المانع كظهور القائم ع ومنها الاجماعات المنقولان عن الشيخ والطبرسى على عدم وقوع تحريف وتغيير فى الكتاب يوجب تغيير الحكم وفيه انه لا يفيد القطع والاجماع المنقول لم يثبت حجيته من حيث هو سيما فى الموضوعات الصرفة كما فى المقام مع انه لم يتحقق على نفى النقصان وهو يكفى للمانع ومنها الاخبار المتواترة الدالة على عرض الحجج عليه والاجماعات المنقولة على حجيته وفيه انه على فرض تسليم التواتر او اعتباره انما يدل على حجية القران ولا يلزم منه نفى التحريف لجواز كون التحريف مما لا يكون له مدخلية فى الاحكام بل فيما كان من اوصاف الائمة كخير ائمة او فى على ع كما ادعى عليه الاجماع بعض وموافق للاعتبار من ان المحرف لو كان منهم من الخلفاء كعثمان وعمر وابى بكر ولا ريب

كيف تكون هذه الاجزاء ح

ما يبطله بالمرة ويحتمل ان يكون المراد انه لا يعرضه

التبديل مناف للطف

انهم اذا حرفوا حرفوا ما يكون مضرا بحالهم من الايات المشتملة على الاوصاف الائمة ويشعر به ايضا ما ذكر من التحريف في الايتين مع ان ما دل على اخذ الكتاب
وعرض الاخبار عليه فما كان منه من النبي لا بد لانه امر باخذ الاوصياء وصاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو مقتضا وما كان من الائمة يجوز ان يكون من باب
التقية وحكم الله الظاهري ومنها ان التحريف مستبعد جدا لانه اما ان يحصل من عدم الجمع من كتاب الوحي بان لم يكونوا حاضرين حين النزول ولم
يسمعوا من النبي بعده ولم يتواتر الخبر عندهم واكتفوا بخبر الواحد وكان كاذبا ولم يصل اليه بعضه فصار ناقصا وهذا ايضا بعيد جدا لكون النبي رسولا
ومامورا بالابلاغ على الوجه الاكمل او يحصل من تصرفات الخلفاء في زمان خلافتهم وهو ايضا بعيد لان القران قبلهم قد تكثر وتشتت في الامصار وكيف لم
يبق في بعض البلاد ولو عند المخلصين ما يكون خاليا عن التحريف حتى حصل الاختلاف في النسخ لمن تاخر وكيف كان كانوا قادرين على جمع ما في الامصار
حتى ينفقوا النسخ وكيف لم ينكروهم المسلمون من هذا الامر الشنيع ولو انكروه لشاع كالظلم الوارد على الائمة الاطهار وفيه اولا ان الاستبعاد غير مسلم سيما بعد ورود
الاخبار على ذلك وثانيا بانه ظن عقلي لا يكون معتبرا جدا او عن الصدر الاول وقد انه جمع بين الادلة بحمل الاخبار الدالة على ان ما في القران الذي جمعه امير المؤمنين
كان زيادة لم يكن في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية وفيه منع جدا المنافاة لظهور بعض الاخبار لان السائل سأل عن المناسبة بين الايتين وقال
سقط وكذا اية الغدير ولزوم خلط القران بالاحاديث القدسية من علي وحصول التمييز من عثمان وهذا كما ترى والحق ان هذه الادلة لا تكون تامة لاثبات
عدم التحريف وكذا الاخبار المثبتة للتحريف ايضا غير تامة سيما في جهة النقصان لعدم ثبوت تواترها والاحاد لا يكفي في المقام سيما مع شذوذ العامل بها بل دعوى
الاجماع على خلافها على انه يمكن منع دلالة بعضها كما قيل بان المراد نقص ما فسروه به يعني انهم كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات وسقط هنا او اصحابهم
يتلفظون به فمنعهم عن ذلك لعدم كونها طهارة صلاحا واما الثاني فالحق ان احتمال التحريف بل القطع به لا يكون مضرا لحجية الايات الباقية الموجودة بايدينا
وذلك لوجهين الاول انه لو كان مضرا ومنشأ لعدم الحجية للزم عدم حجية الاخبار ولو كان متواترا لفظيا وذلك للعلم بعدم وصول جميع الاخبار الصادرة من النبي والائمة
الينا بل لم يصل بعضها جدا واحتمال كون ما سقط صارفا لما وصل الينا موجود فيها ايضا والجواب الجواب الثاني ان ما ذكرنا سابقا من الاجماعات المنقولة
ودعوى الضرورة من كثير من العلماء على حجية الكتاب وكذلك الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار الدالة على حجية الكتاب من عرض الاحاديث عليه وامثاله
انما اقتضت حجية الكتاب بعد خلافة الخلفاء لكون مدعي الاجماع هو العلماء وهم متاخرون عنها وكذلك الاخبار وهما يكشفان عن حجية الكتاب اما لعدم وقوع
التحريف فيه اصلا كما عرفت من دعوى الاجماع عن بعض الاصحاب عليه وذهاب معظم المجتهدين عليه او ان التحريف على فرض وقوعه لم يكن مضرا اما لعدم ربطه بايات
الاحكام او لكونه من باب شبهة القليل في الكثير سيما في جهة الزيادة لو لم يدع القطع بعدمها ويعضد ما ذكرنا دعوى الاجماع على عدم تحريف يوجب تغيير الحكم
وكذا اصالة عدم التحريف والظن الحاصل من الادلة النافية للتحريف بل المثبتة لاشتمال بعضها على الامر بذلك والكف عن غيره وكذا بناء العرف والعقلاء على
العمل به وعدم مضرية هذا الاحتمال بل ولو كانوا قاطعين بالنقصان الا ترى انه لو بلغ اليهم كتابه مشتملة على امر ونهي وامثالها مع علمهم بسقوط بعضه لعملوا
بالصادر ويكون التارك لهذا الاحتمال مذموما عندهم بل لا يكون بناؤهم على السؤال عن صارفية ما سقط والعمل فتدبر واما الثالث اعني الاعراب فلا
اشكال ولا خلاف ظاهرا في تواتر الاعراب والنقوط المتفقة بين القراء وكونهما عن النبي المخبر عن الله في جواز قراءتها واستنباط الحكم على ما اقتضاه واما
الاعراب والنقوط المختلفة والحروف والتصحيف كملك ومالك ويطهرن ويتطهرن وامثالها فاختلفوا فيه فذهب المشهور الى تواتر القراء السبعة وهي المروية
عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وعاصم وابن كثير وادعى عليه الاجماع جماعة من اصحابنا والحق بها بعضهم القراء الثلاثة الباقية
ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وممن صرح بذلك الشهيد في الذكرى وضعف بعد نقل شهرة المتاخرين على ذلك قال ولا يقصر ذلك من ثبوت الاجماع بخبر
الواحد فيجوز القراءة بها وقال بعض محققي القراء من المتاخرين افردكتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز
القراءة بها وقال البعض انه زاد بعضهم على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك السيد نعمة الله والسيد الاجل علي بن طاوس في مواضع
من كتاب سعد السعود ونسب ايضا الى صاحب الكشاف عند قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم ونجم الائمة في موضعين احدهما عند قول ابن
الحاجب وانه عطف على الضمير المجرور باعادة الخافض وقال المحقق القمي ره ثم ان ظاهر حال الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك
مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرانا وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما اذا كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران
هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما لانها لا توجب اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواترها والظاهر من يدعي تواتر السبعة والعشرة هو تواترها
من النبي عن الله لا محض تواترها عن المشايخ لانه محل النزاع ومحل الثمرة لا الثاني وكيف كان فالاول فيه وجوه منها ما مر من الايتين ووجوب اللطف
الاجماعات المنقولة والاخبار على حجيتها وقد عرفت ضعفها سيما الاخير لعدم انصراف الاخبار والاجماعات المنقولة للقراء المختلفة جدا لانهم كانوا في
مقام اثبات حجيته في الجملة بل كانوا فيه من حيث المواد ومنها دعوى الاجماع على تواترها وفيه انه لم يثبت لنا ذلك ودعوى الغير غير كاف ويؤيد عدم تواتر
السبعة وجوه منها انها لو كانت من الله فلا وجه لاختصاص قرائة الى علي وبعضها الى غيره وهكذا وكذا المذكور في قرائة غير المغضوب عليهم ولا الضالين
والحاصل انهم يجعلون قرائة القران فيما القرائة المعصومين بل الرسول فكيف يكون الكل عن النبي ومنها اختلاف القرائة في ترك البسملة فقد نقل
متواترا عن قرائة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها وكيف يحكمون ببطلان التواتر عن النبي ومنها ما ذكرنا عن السيد نعمة
الله ره في انه سابقا ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط ثم نسب الى جلال الدين السيوطي انه قال ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في
خلافة معوية الى انه قال يتصرفوا في اعرابه ونقطه على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية والظاهر منه صحيح ان المصحف كان قبل ذلك خاليا من الاعراب
بمعنى ان الكتاب لا يعربونه لا ان النزول من الله كان خاليا عنه لامكان التكلم فيه والكتاب لا يعربونه الى ان حدث الاعراب والنقوط من القراء على ما يوافق

في نقل الاتفاق على تواتر القراءات السبع والاعراب والنقوط المختلفة

ان بعض

مذهبهم وايضا قال في منع التواتر انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة للقراء على ما يوافق مذاهبهم ومنها
ما قال الشهيد في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءة متواتر بل المراد انحصار التواتر فيما نقل عن هذه القراء فان بعض ما نقل من الشيعة شاذ
فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض لغة بحسب العربية
فيجب مراعاته كتلقي ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل واحد منهما متواترا بان ياخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات القراءة
من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها ذكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ومنها ما ورد
في بعض الاخبار ان القران نزل على سبعة احرف وفيه انه وكذا يحتمل الجواز كون المراد بالحرف اللغة فيكون المراد انه نزل على سبع لغات من لغات العرب كقريش وهذيل
ويمن وامثالها بالتبعيض بانه بعضه نزل على الاول وهكذا كما عن ابن اثير حيث قال ان المراد ذلك والجواز كون المراد البطون السبعة والجواز كون المراد انه
نزل على سبعة اقسام كالامر والزجر والترغيب والترهيب والقصص وهكذا بل قيل اختلفوا في معناها على ما يقرب من اربعين قولا ولم يثبت ارادة ما ذكره لا يقال
ان ما روي في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني ات من الله تعالى فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت
رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على سبعة احرف وفيه مع انه خبر واحد وضعيف سنده غير دال على تعيين كون المراد بالسبعة القراءة و
ثانيا بانه معارض بالاخبار المعتبرة الصحيحة منها ما رواه ثقة الاسلام عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة
احرف فقال عليه السلام كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ومنها عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن
الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيده عدم كون المراد بالحرف القراءة ما رواه في الخصال عن الصادق عليه السلام حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال عليه السلام ان
القران نزل على سبعة احرف وللامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ان القران نزل على سبعة احرف
لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه الى سبعة ابطن ومنها ما امر من امر ابي عبد الله عليه السلام بالقراءة على بطنا
ما يقرؤن الناس وفيه انه لا يدل على عدم جواز القراءة فيما كانت مختلفة مع انه يدل على تجويز الائمة عليهم السلام ذلك قال المحقق القمي ره بعد ذكر دعوى التواتر وانكاره له
نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة عليهم السلام بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميته من الشارع لامرهم بقراءة القران كما يقرء الناس
وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي صلى الله عليه وآله ووقوع الزيادة والنقصان فيه والسكوت او فوق طريق الاحتياط ومما ذكرنا ظهر وجه انكار المنكر
التواتر لعدم تمامية الادلة وما مر من الوهن والانصاف انه لو سلم تقرير الامام للاصحاب في القراءة المختلفة كما هو ظاهر لان القراء والقران كانوا في زمانهم وكانوا مطلعين على
الاختلاف ولم يثبت الردع منهم ولو كان لوصل والقول بان كل ذلك كان من باب التقية جزاف بل يظهر منه كونه عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الله ويؤيد ذلك كلام الشهيد بعد ما
ذكره مما نقلنا انحصار التواتر في هذه القراء قال واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا ولا مستحب فان الكل عند الله نزل به الروح الامين على
قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءة فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من
التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القران نزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر مقتضاه المقصود والاظهر انه ابتداء يحقق
يعني في الصدر الاول لم يكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير
اليه ما نقلناه عن النهاية انتهى والظاهر ان بعد ملاحظة ما ذكرنا وذهاب المشهور على التواتر ودعوى الاجماع عليه لا ينبغي الريب في جواز القراءة سيما مع التسامح في ادلة
الاستحباب وان كان في الحكم بانه قران حتى يترتب جميع اثار القران من استنباط الحكم وعدم مس المحدث وللجنب والحايض والوفاء بالنذر لمن نذر من قرء قرانا محل التامل بل ينبغي
ملاحظة ترجيح احد القراءات ان كان والا فيعمل بالقدر المتيقن منها وفي غيرها يرجع الى الاصل لا التخيير كما بينا في الاصول في تعارض الاخبار الا ان يدور الامر بين الوجوب
والحرمة ومعه يجيء التخيير قال المحقق القمي ره والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويتطهرن فان ثبت
مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل به وقد يؤيده ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية والا فالتعين التخيير في العمل وقال العلامة ره في المنتهى واحب القراءة الى ما قرء به عاصم
من طريق ابي بكر بن عياش وطريقة ابي عمرو بن علاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته
بلا خلاف تتميم لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرانا ونسب الى بعض العامة القول بانه كاخبار الاحاد يجوز العمل به وهو فاسد لعدم دليل على اعتبار خبر الواحد في
الاحكام كما سيجيء فكيف باثبات القران وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها لم تنقل
جزء القران لا يثبت بالاحاد والحق الثاني لعدم الدليل على اعتباره سيما في الموضوعات الصرفة سيما في اثبات القران ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين
وعدمه ولكن الظاهر ثبوت الحكم من غير القراءة انتهى الثاني من الادلة الاجماع وما يشار كه من السيرة وبناء العقلاء وتحقيقه يقتضي رسم مقامات الاول
في معناه لغة واصطلاحا وبيان حجج العامة والشيخ وابطالها اما الاول فهو في العرف العام حقيقة في الاتفاق لا العزم للتبادر وصحة السلب عن العزم النقض
والتكرار ونفي اللغة كذلك لاصالة عدم النقل واقتصار بعض اللغويين به في بيان معناه وبهما وباصالة عدم الاشتراك ينفي الوضع لهما خلافا لبعض كما في
المنهاج بانه حقيقة في العزم وخلافا للكثير بانه حقيقة فيهما استنادا الى كلام بعض اللغويين كالجوهري والفيروزابادي فانهم صرحوا بالاشتراك او ذكروهما على وجه يظهر
ادعاء الحقيقة فيهما وهو حق مقدم على الاصلين والابعد من ما ذكرنا ما ذكرنا واما الثاني فعند الاصطلاح بينهم فعند العامة هو اتفاق اهل الحل والعقد
من هذه الامة على امر ديني والمراد في عصر من الاعصار كما قيده به بعضهم لا في جميعها والا لم يتحقق ويخرج منه اتفاق غيرها كغير المجتهد والمجتهد من غيرها كاليهود
والمجتهد منها على غير امر ديني كالعقليات واللغويات ويخرج منه اتفاق البعض وان كان مشتملا على الامام او كاشفا عن دخوله وقوله او رضائه وجعلوا
حجيته من باب دلالة الايات والاخبار والوجوه العقلية والعادية اما تعبدا كما في بعضها او للدلالة على كون المجموع محفوظا من الخطاء كما في بعضها الا من باب

اشتماله على المعصوم لعدم قولهم به ويكون عندهم عالما او مجتهدا وكيف كان فالمدرك لفظ فلا يكون عليا وان كان حجة عندهم وعند الخاصة فالقدماء منهم قالوا
اذا اجتمع علماء امة النبي على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فهو حجة من حيث كشفه بذاته علما عن قول الامام واشتماله على الامام
او قوله المحفوظ عن الخطاء ولذا اشترطوا فيه دخول مجهول النسب وان كان فاسدا لان العلم بقول الامام لا يكون من باب ملاحظة الاحاد تفصيلا بل يحصل بالحدس
بعد ملاحظة الاغلب من كونه قول الكل حتى النبي والقائم ع بعده كما سيجيء في الاختلافات فيه وكذا ما قال البعض المناسب عدم اشتراط العلم باجمعهم تفصيلا لانه
مع العلم بعدم كون الامام داخلا فيه لا فايدة ومع العلم به تفصيلا لا فايدة في قول الباقي واجماعا لا يرجع الى اشتراط دخول مجهول النسب وما يحتمل كونه اماما
بل الحق فيه ما سيجيء وثانيا من ان بعد ملاحظة الاغلب ممن كان في عصره او قبلهم ولو بملاحظة كتبهم يحصل العلم بالحدس بكونه قول الكل ولو ممن لم نره ولم نسمع منه
ولو من الماضين الاموات فنقطع بكونه قول الكل صدر من الامام ع ونشر بينهم ووصل يدا بيد وكيف كان فلا يضر خروج معلوم النسب او مجهوله بعلم عدم كونه
اماما ويدخل فيه اتفاق البعض الكاشف عما ذكرنا ولا ينحصر بالحكم النفس الامري بل يدخل فيه ما دخل فيه الامام او قوله ولو تقية ولذا يجوز التعارض بين الاجماعين
على مذهب المتقدمين بدخول قوله في احدهما تقية وفي الاخر بحسب نفس الامر دون مذهب المتاخرين لكون رضائه بحسب نفس الامر بالمتناقضين محالا ولا يصح ادعاء
الاجماع على مذهبهم في المسائل المستحدثة والموضوعات التي يعلم عدم كونها في زمان الامام ع وعدم صدور القول منه فيها او عدم كون شان الامام بيانها والمتاخرون
منهم قالوا انه اتفاق جمع من علماء هذه الامة على امر ديني يكشف بذاته علما عن رضاء المعصوم به بحسب نفس الامر سواء كان من باب دخوله او دخول قوله او الموافقة
لقوله او كون رضائه بذلك دون ان لم يصدر منه القول كالمستحدثات او الموضوعات وزاد الشيخ قسما اخر وجعل حجيته من باب اللطف وعباراته في اشتراط اتفاق
الكل او البعض مع عدم ظهور المخالف مختلفة وعباراته في العدة على ما حكي عنها اربعة الاولى انه قال اذا اتفقت الامامية على قول ولم يكن له مخالف ولم يحصل العلم
من اتفاقهم بكونه قول المعصوم كان حجة والا لكان على المعصوم الردع الثانية انه قال لو اختلفت الامامية على قولين وكان المعظم على احدهما كما لو دار الامر بين الوجوب
والحرمة ولم يكن لقول غير المعظم دليل فنتابع المعظم لانه لكونه حقا والا لكان على المعصوم الردع ووجهه ظاهر بانه مع عدم الردع يختار اللاحق قول المعظم ولو لم
يكن حقا لوجب عليه ع ردعه الثالثة انه قال لو اختلفت الامامية على قولين ولم يمكن الا التخيير كالصلوة الجمعة التي اختلفوا في وجوبها وحرمتها ولم يكن لقول
احدهما دليل لكان الحكم الواقعي التخيير الاستمراري وكان حكم اللاحق لئلا يلزم خلاف اللطف ووجهه باعتقاده انه مع عدم الردع يختار اللاحق التخيير لعدم امكان غيره
ولو لم يكن الحكم التخيير مع عدم الردع يلزم الابقاء على الحيرة وقال ايض لا يبقى يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى السابق لانا نقول انه خطاء في الاعتقاد دون العمل واللطف
منه غير واجب الرابعة انه قال لو ظهر بين الامامية قول ولم يظهر المخالفة ولا الموافقة ولم يثبت له دليل لكان حجة والا لكان على المعصوم الردع وعبارة الاولى
ظاهرة في حجية اتفاق الكل والثانية ظاهرة في حجية الشهرة والثالثة ظاهرة في كون الاختلاف مع التساوي دليلا على التخيير والرابعة ظاهرة في حجية قول الفقيه
الواحد والنسبة بين مذهب العامة والخاصة عموم مطلق في زمان الحضور وفي زمان الغيبة عموم من وجه لافتراقهما في اتفاق البعض الكاشف وفي اتفاق الكل الغير
الكاشف لعدم قولهم بالقائم ع ولو قالوا بالقائم الغائب مع القول باتفاق كل مجتهد حتى من غاب فعموم مطلق ومادة الجمع اتفاق الكل حتى المعصوم فنحن نقول بحجيته
لكشفه عن قول المعصوم وكونه محفوظا عن الخطاء والعامة يقولون بحجيته من باب الايات والاخبار لعدم قولهم بالعصمة وبين القدماء والمتاخرين ايضا عموم من وجه
لافتراقهما في الكاشف عن الدخول المحتمل للتقية والكاشف عن الرضا وبينهما وبين الشيخ عموم مطلق لكون كل اجماع عندهما اجماعا وحجة عند الشيخ دون
العكس والتعرض في التعارض يفضي جدا تطويلا فنعرض عنه ونتمسك بما هو الاهم ولما كان مذهب العامة ومذهب الشيخ فيما انفردا فاسدين فلا ثمرة للتعرض فيهما
للاختلافات في الاجماع في هذا المقام وسيجيء التعرض لها في اجماع القدماء والمتاخرين ما يشمل المقام ايض بل نقتصر هنا على بيان حججهم وفسادها اما العامة
فاستدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوه الاول الايات منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال ان الظاهر وان كان ترتب الجزاء على مجموع الامرين ويلزم منه عدم ترتبه على مخالفة سبيل المؤمنين فقط ولازمه عدم حجية سبيل
المؤمنين وابطال مذهب العامة لان حمل الواو على معناه الحقيقي لما كان مستلزما للغوية المعطوف لاستقلال مشاقة الرسول في ترتب الجزاء فضم الغير اليه لغو
كقوله ان زنيت وشربت الماء فاضربك فيجب صرفه الى ... ولا اختصار او لكونه اقرب المجازات ويتم الاستدلال لان النهي عن متابعة غير سبيل المؤمنين موجب
للامر بمتابعة سبيل المؤمنين وهو المطلوب وفيه اولا منع اللغوية لجواز كونه تنبيها على عدم حجية سبيل المؤمنين من حيث هو لان لازمه عدم ترتب الجزاء مع انتفاء
احدهما والاول لحجج بالاجماع بقي الا انها على عدم حجية سبيلهم وثانيا منع انحصار المجاز ومنع كونه اقرب المجازات لجواز كون العطف عطفا تفسيريا اللازم
المشاقة من قوله ومن يشاقق الرسول سواء جعلناها اي المشاقة بمعنى الايذاء او المخالفة بل هو الظاهر منها عرفا ولو لم يكن ظاهرا لم يكن ما ذكره ظاهرا وثالثا ان
مورد الاستدلال صورة العلم بسبيل المؤمنين مع الجهل بسبيل الرسول لان مع العلم بسبيل الرسول يجب متابعته وافق سبيل المؤمنين ام
خالف ومعه الكلام مطلق ينصرف الى الشايع وهو كشف سبيلهم عن سبيل الرسول فلا يشمل صورة الجهل ورابعا ان الظاهر من القيد اعني من بعد ما تبين له الهدى
كونه قيدا للمعطوف ايضا بناء على عطفه على نفس الفعل لا المجموع منه ومن القيد ومعه لا يتم الاستدلال لان مع تبين الهدى اعني الدليل والبرهان لا كلام في وجوب متابعته
وخامسا ان المؤمنين جمع محلى باللام يفيد العموم الاستغراقي ومنه الامام فلو كان داخلا فلا كلام فيه فلو لم يكن اتفاقا من الكل لا يتم لا يتم في زمان الغيبة لعدم
قولهم بالقائم او عدم انصراف العموم الى الغايب لانا نقول وجوده ثابت بالادلة القطعية وعدم الانصراف في العموم الاستغراقي فاسد مع انه يتم في زمان الحضور
وهو كاف وسادسا انه يتم في اتفاق المؤمنين لا المجتهدين فقط والنسبة عموم من وجه مادة الفرق من الثاني واضح ومن الاول فيما لو لم يكن المجتهد موجودا ولا
كلام فيه لانه يدخل في السنة واورد عليه ايض بان النهي عن متابعة غير سبيل المؤمنين اعم من السكوت ومتابعة سبيل المؤمنين لا يبقى السكوت ايض غير سبيل
المؤمنين لانا نقول انه لا يعد متابعة الا ان يقال ان الظاهر منها الذهاب الى ما يكون مغايرا لسبيل المؤمنين وهو منه على انها يخرج بالمفهوم تدل على جواز متابعة

في بيان استدلال العامة على حجية الاجماع

المؤمنين

المؤمنين وإذا ثبت الجواز ثبت الوجوب بالإجماع المركب لأن الشيء إما واجب العمل أو محرم العمل ولا قائل بالإباحة في الدليل وبأن إضافة السبيل إنما يفيد العموم
لولا وعلى الأول لا يصح الاستدلال لأنه حينئذ يكون من اتبع مغايرا لكل ما كان سبيلا لهم ومنه الإيمان وهو بذاته يوجب الجزاء وكذا الثاني لأنه ينصرف إلى الظاهر وهو ما
الوصف لا الإيمان المأخوذ في الجمع ويؤيده وروده في رجل ارتد كما يقال ومن يخالف الوزير ويتبع غير سبيل عساكره لأنه ظاهر في سبيلهم الذي وصل إليهم
منه اختيار الثاني ومنع كون الإيمان ظاهرا فيشمل كل سبيل لهم بدلا ويتم الاستدلال مع أنه لا يخلو من التعويل لكفاية قوله ومن يشاقق الرسول وبأن الإيمان
تصديق قلبي خفي عنا كيف يعلم كون المجمعين مصدقين وفيه أنه هو التصديق باللسان حتى يظهر مخالفه في القلب وإلا لكان التكليف المطلق به سواء اعتقد حقيقة
أو لا تبعا والمشروطية لغوا لأن بعد العلم بالحقيقة التصديق القلبي حاصل والتكليف به أمر بتحصيل الحاصل وبأن العام شامل لكل مؤمن إلى يوم القيمة ومعه لا يتحقق
إجماع قبل القيمة وفيه أن المراد والظاهر هو في كل عصر وإلا لكانوا لغوا وبأن الإجماع قطعي لا يجوز الاستناد إلى اللفظ وفيه منعه على مذهب العامة نعم هو مقطوع
الحجية ولا ضير فيه وبأنها معارضة بالآيات والأخبار والوجوه العقلية الدالة على جواز الخطاء على المجموع كما يجيء أو عدم حجيته كالأدلة الناهية عن العمل
بما وراء العلم وفيه أنها غير مقابلة للمعارضة لورودها عليها ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
شهيدا وجه الاستدلال أن الوسط هو العدل بين الإفراط والتفريط الرذيلتين لأن وسط الشيء خياره لقوله ع أوسطهم أي عدلهم وقوله خير الأمور أوسطها
فلو اجتمعوا على الباطل لم يكونوا خيارا وقد أخبر الله تعالى بخيريتهم فيلزم عصمة المجموع من الخطاء لأن الجمع في معرض الخطاب ظاهر في المجموع وفيه أولا منع استلزام الوسط العصمة
لأعمية منها ومن العدالة ويلزم عدم الاجتماع على الخطاء تعمدا مع أن الخلقة على الوسط لا يستلزم بقائهم عليه وثانيا أن المراد بخطاء الجميع إما أن يكون عموما
أحاديا أو مجموعيا أو أقل الجمع مطلقا أو في الثلثة الخاصة من باب إطلاق الكلي على الفرد بقرينة معرض الخطاب كما هو الظاهر من الآية ومن التفاسير الواردة من كون
المراد أهل العصمة من علي والحسنين ع وعلى الأول يلزم عصمة كل واحد من الأمة ولا يقول به أحد كما قال العلامة في أول نكاح القواعد بأن عصمة الأمة من
خواص نبينا مراده هو العصمة من المسخ كما نقله البهائي عن والده عن مشايخه وعلى الثاني لا يصح الاستدلال لأن من الأمة الإمام فإن كان داخلا فلا كلام منه
وإلا لم يتحقق المجموع وعلى الأول من الثالث يلزم عصمة كل ثلاثة بدلا ولا قائل به وعلى الثاني منه يكون مجملا ولا يصح الاستدلال لا يقال المراد هو المعنى الحقيقي أعني
الثلثة المطلقة خرج ما دون مرتبة المجموع بقي المجموع وهو المطلوب لأنا نقول مع أنه خلاف ظاهر الخطاب مستلزم لتخصيص الأكثر وهو بعيد على أن من المجموع الإمام
ولا كلام فيه فظهر أن المراد إما الأئمة أو المجموع لاشتماله عليهم أو يكون مجملا وثالثا أن المراد إما الشهادة في الآخرة كما يدل عليه بعض الأخبار من كون الأمة شهداء
على الكفار في الآخرة من بلاغ الرسول الأحكام إليهم أو في الدنيا وعلى الأول يثبت عصمتهم في الآخرة لأن المناط فيها وقت الأداء لا وقت التحمل وعلى الثاني يثبت
قبول شهادتهم لا قبول فتويهم وفيه أن الظاهر منها حملهم على الوسط في الدنيا ومع تسليم استلزام الوسط العصمة ولا فرق بين الشهادة والفتوى وأورد عليه بأنه
مخصوص بالصبيان والعام المخصص ليس بحجة وبأنه ليس عاما لقبول شهادتهم في كل شيء فيكون مجملا وبأن الشهادة يجتمع مع الصغائر ويجوز أن يكون الإجماع مع الخطاء متأمل
منها وفي الأول أنه حجة وفي الثاني أنه عام لحذف المتعلق أو مطلق وعلى كل منهما يثبت المطلوب وفي الثالث أنه مع التعمد كبيرة وبدونه لا يكون صغيرة مع أن الا
ستدلال على عصمة المجموع لا على عدالة المجموع ومنها قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولام الجنس للاستغراق فيكونون آمرين
لكل معروف وناهين عن كل منكر فلو اجتمعوا على الخطاء يكونون آمرين للمنكر وفيه أولا أن المراد بالجمع إما العموم الأحادي أو المجموعي إلى تمام ما مر وثانيا أن لام الجنس لا
يفيد الاستغراق وثالثا أنه يكفي للمدح عدم اجتماعهم تعمدا أو كونهم آمرين بالمعروف المعتقد ومنها قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه الاستدلال
أنه نهى عن التفرق المطلق ومخالفة الإجماع تفرق وفيه أولا منع عموم النهي عن كل تفرق بل هو في الاعتصام بحبل الله لأنه الظاهر منه كما في قوله ادخلوا البلد ولا تفرقوا
وثانيا أنه يستلزم حجية الاثنين وما فوقه ولا يقول به الخصم لأنه لو ذهب الاثنان إلى شيء فعلى الثالث اتباعهما وإن كان له دليل مخالف وإلا يكون تفرقا
لا يقال الظاهر نهي التفرق عن المجمعين بعد الإجماع لأنا نقول يرد عليه أنه حينئذ دال على حجيته للمجمعين لا لغيره ومنها قوله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله
والرسول وجه الاستدلال أن المفهوم يدل على عدم وجوب الرد مع الاتفاق وعدم النزاع فكان حقا وإلا لوجب الأمر بالرد وفيه أولا أن عند التنازع في الرواية
أو في الحكم من الأحكام الشرعية أو المرتبطة بها مع وجود حكم الله والرسول الرد إليه لازم وعند العدم بالاتفاق على حكم منه لأجل الوفاق في المستند أو الرواية لا يتصور
الرد بل كان حجة لهم ويكفيهم وإن لم يكن في الواقع حقا كما أن مع الاختلاف مع الدليل لكل من الطرفين معتقد بكونه من الله والرسول مع عدم النزاع كاختلافات
المجتهدين لا يجب الرد وكان حجة وثانيا أن غاية ما في الباب تدل على حجيته للمتفقين ولا تدل على حجيته لغيرهم كيف والثالث لو خالف المتفقين ونازعهم يجب
الرد إليه بمنطوق الآية ويلزمه عدم حجيته وهو مقدم على المفهوم وثالثا أن كان المراد ما ذكر ودلت على حجية الاثنين والثلاثة وهكذا والخصم لا يقول
بها الثاني الأخبار منها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى وأظهرها دلالة هو قوله لا تجتمع أمتي على الخطاء وفي خبر آخر لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطاء وفيه أولا
أن حمل لام التعريف على الاستغراق مستلزم لسلب العموم ولا يصح الاستدلال والحمل على العهد الخارجي والذهني لا يصح الاستدلال لإجماله والحمل على النكرة
من دون ملاحظة خصوصية من خصوصياته وإن صح لكنه مجاز موقوف على القرينة وهي مفقودة والحمل على الجنس يقتضي عدم الاجتماع على فرد من أفراد الخطاء
بأن لا يخطاء واحد منها في فرد والآخر في فرد آخر وهكذا لأنه لو خطاء واحد منها في فرد والآخر في فرد آخر وهكذا فاجتمعوا على جنس الخطاء وإن تفرقوا في الأفراد
وسلب القسمين بأن يستلزم الثاني منهما عدم صدور الخطاء من كل واحد وهو يقتضي عصمة كل واحد منها ولا يقول به الخصم أو عدم صدور الخطاء من بعض
أصلا فيقتضي عدم الاجتماع على جنس الخطاء وذلك البعض هو المعصوم لا غيره باتفاق الخصم فيكون الخبر دليلا على عصمتهم وعلى فرض حمله على نفي الخطاء
الفردي من الأمة إلا ثلم فإن كان داخلا فلا كلام فيه لأن كون الإجماع على الحق في كل فرد إما أن يكون لعصمة كل واحد بذاته ولا يقول به الخصم أو يكون لعصمة
البعض هو المطلوب لا يقال يكون للاجتماع تأثير ذاتي فلا يثبت العصمة به لأنا نقول على فرض التسليم لا أثر للخصم لأن مع اجتماع الكل حتى الإمام نقول بحجيته أيضا

[illegible]

[illegible]

ومع عدم دخوله لا يكون اجماع الكل مع ان الحقيقة هو سلب الجنس هو سلب للقسمين ويلزمه عدم صدور الخطاء من بعض ايضا الا في الجنس ولا في الفرد وهو العصمة وانه يكن داخلا فلم يكن جميع الامة المستفاد من اسم جمع المضاف لا يقال كان محفوظية المجموع عن الخطاء باعتبار دخول المعصوم وكونه معصوما فلم يبق فرق بين هذه الامة وساير الامم لمحفوظيتهم ايضا من الخطاء لدخول نبيهم ووصيهم فيهم ومعه لا وجه للتخصيص لانا نقول الفرق ان ساير الامم ينقطع عنهم نبيهم ووصيهم كاجتماعهم في زمان نبينا بخلاف امة نبينا فيجوز ان يكون اخبارا عن وجود الامام وعدم انقطاعهم ردا على منكريه ويرد على الصوان التصويب لو كان حقا فلزم لغوية قيد الاجتماع وفيه اولا انه يتم في الاجتماع مع الاعتقاد المعتبر لا في الاجتماع عن غير اعتقاد او غير معتبر او للتلفيق وثانيا انه ان تم فيثبت حجية اجماع الامة لا المجتهدين واورد عليه ايرادات منها انه يحتمل الاجتماع الارادى على الخطاء وهو ان يطلع كل على راى الاخر واتفقوا كان راوا ان يجعلوا فلانا اماما وجعلوا اماما لا الاتفاق وهو ان لا يطلع كل على راى الاخر فاتفق توافقهم في شئ والكلام في الثاني لا الاول وفيه ان سلب الفعل لكونه نكرة او لاشتماله على المصدر يفيد العموم لو لم ندع ظهوره في الثاني ومنها ان الظاهر منه سلب الاجتماع على الخطاء المعلوم وفيه ان اللفظ موضوع لنفس الامر وينصرف اليه ومنها انها نهى لا نفي وخبر وفيه انه لو كان كذلك لكان قيد الاجتماع لغوا لان الخطاء المعلوم كما يحرم الاجتماع عليه يحرم على الواحد ايضا والخطاء النفس الامرى لا يحرم الاجتماع عليه كما لا يحرم على الواحد لتكليفه بما لا يطاق مع انه جملة خبرية والحمل على الانشاء مجاز موقوف على القرينة والمفروض انتفائها ومنها ان اسم الجمع المضاف يفيد العموم ويشمل كل امة الى يوم القيمة وفيه ان المتبادر امة كل عصر مع انه لولا ذلك لكان لغوا ومنها انه خبر واحد لا يجوز التمسك به وفيه انه لا يكون واحدا بل ادعى تواتره مضمونه وثانيا ان الاجماع بمذهب العامة لا يكون قطعيا غايته قطعي الحجية ويجوز ان يكون هذا الخبر عندهم حجة ومثله قوله ع لا يجتمع امتي على الضلالة وكذا قوله لا يجتمع امتي على ضلالة وكذا لا يزال الطائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وكذا لا يزال الطائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى ياتي امر الله وكذا لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلون الدجال من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة الجاهلية وكذا كونوا على الجماعة ويد الله على الجماعة وجه الاستدلال وجوابه يظهر مما مر ومنها قوله ع ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفيه مع ما مر من انه ظاهر في السيرة ومنها قوله ع في مقبولة عمر بن حنظلة لان المجمع عليه لا ريب فيه وفيه انه في احدية وكونه حجة لا ريب فيه لا حقا في الواقع كما حقق في مقامه مع انه في الرواية ومنها قوله ع عليكم بالسواد الاعظم ومنه يعلم كون الاجماع اقرب الى الصواب وفيه ان الظاهر منه ان تحصيل المعرفة والكمال والمعاد فيه اسهل ولا ربط له في المقام ومنها غير ذلك مما لا ينبغي صرف العمر اليه الثالث الوجوه العقلية والعادية منها وهو اقويها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع وادعاء القطع من كل المجمعين لا بد ان يكون مستندا الى امر ظاهر جلي او قطعي لهم والا فلا معنى لادعاء القطع سيما الكل ومحال عادة ان يكون قطع العلماء المدعيين له مخالفا للواقع وكان خطاء واورد عليه بانه دور لكونه تمسكا في حجية الاجماع بالاجماع وفيه انه لا يكون دورا لانه تمسك لاثبات حجية الاجماع المطلق سواء كان المجمعون ظانين او قاطعين او مختلفين بالاجماع الخاص وهو فيما كان المجمعون قاطعين ومناط حجية هذا القسم مما هو العادة لا الاجماع المطلق حتى يلزم الدور والجواب عن اصل الاستدلال ان المراد في قوله للاجماع اما ان يكون هو الاجماع عند العامة او الخاصة او قدر الجامع عنى اتفاق الكل الكاشف او كان مورد دعوى كل الاجماع المصطلح عليه عنده لا عند الاخر واما على الاول فقوله اجمعوا على القطع اما ان يكون المراد اتفاق العامة والخاصة ممنوع من الخاصة لانهم ينكرون حجية الاجماع عند العامة فكيف اجمعوا على تخطئة مخالفه او الخاصة فكذلك او العامة فمسلم ولا يكون مخالفة قطعهم للواقع محالا عاديا واما الثاني فكذلك لان العامة ينكرون الاجماع عند الخاصة واما الثالث فمسلم لكن لا يثبت به حجية الاجماع عند العامة واما الرابع فمسلم لكن لا يكون الاجماع منهما على امر واحد بل الكل في الاجماع عنده لا عند الاخر ومخالفة كل منهما للاخر للواقع لا يكون محالا عاديا ومنها انهم اجمعوا على تقديم الاجماع على القاطع فدل على انه قاطع والا تعارض الاجماعان لان القاطع مقدم على غير القاطع اجماعا وجوابه يظهر مما مر وهو ان المراد بالاجماع اما الاجماع عند العامة من غير حصول القطع بحكم الله او الاجماع عند الخاصة او مادة الجمع او الكل في اجماعه والاول ممنوع لان الخاصة ينكرونه فكيف قالوا بتقديمه على القاطع والثاني ممنوع لان العامة ينكرونه كما مر مع انه ممنوع لزوال القطع منه بعد ملاحظة المعارض والا تعارض الاجماعان ومسلم مع بقاء القطع ولا يجديهم والثالث مسلم لكن لا يثبت به الاجماع عند العامة والرابع لا يكون اجماعا من الكل بل الكل في اجماعه ولا يكون خطاء كل في اجماعه محالا عاديا ومنها ان المتفقين لا بد لهم من مستند قطعي او ظاهر جلي مع عدم الدليل على خلافه للمحال العادي على اتفاق الكل على ظاهر خفي وعدم الاختلاف فيه مع اختلافهم في اغلب الظنيات بل القطعيات وكون المستند القطعي والظاهر الجلي عند الكل مخالفا للواقع محال عادة وفيه انه يمكن ان يكون لبعض نصا ولبعض ظاهرا جليا ولبعض ظاهرا خفيا كالامر قال بعضهم انه ظاهر بالظهور التام في الوجوب وقال بعضهم انه ظاهر بالظهور التام في الوجوب وقال بعضهم بالظهور الادنى لاستعماله في الاستحباب كثيرا مع عدم صيرورته مجازا مشهورا وقال بعضهم به مع القول بكونه مجازا مشهورا مع بنائه على تقديم الحقيقة المرجوحة وكان الامر في الواقع من الاخر مع كون تقديم المجاز المشهور حقا ومعه كان الاتفاق خطاء او كان لبعضهم دليل ولبعض اخر دليل اخر مع عدم قبول كل دليل الاخر وكان كل واحد منهم مخطئا في دليله ومما ذكرنا ظهر عدم تمامية الادلة ويكون تحريم العمل باصالة حرمة العمل بما وراء العلم وربما يستدل بما يدل على جواز الخطاء على مجموع الامة كما سيجئ ايضا واستدل لنفي امكانه ونفي امكان الاطلاع عليه ونفي وقوع الاطلاع ونفي حجيته بوجوه غير تامة سيجئ ذكره في اجماع المتقدمين والمتاخرين واما الشيخ ره فاستدل على ما ذهب اليه من طريقة الخاصة المنفك عن القوم بوجوه الاول الدليل العقلي وهو ان اللطف واجب على الله تع فلا بد من وجود شخص من جانبه يظهر الحق بنفسه او بغيره وح بعد ظهور القول مع عدم ظهور المخالفة وعدم الدليل على خلافه ان كان هو حكم الله تع فهو المطلوب والا يجب عليه الردع واظهار الحق وفيه اولا ان وجوب الردع اما ان يكون بنصب الدليل في الواقع سواء علمه المكلفون اولا او بنصب الدليل وايصاله الى المكلفين حتى يعلمه كل مكلف بعد الفحص وعلى الاول يرد علينا ان عدم العلم بالدليل على خلاف هذا القول لا يدل على عدمه في الواقع وعلى الثاني فاما ان يكون المراد بالدليل هو الدليل المثبت للحكم الواقعي او الاعم منه ومن المثبت للحكم الظاهري كاصالة البرائة والاحتياط والاستصحاب وغيرها وعلى الاول يرد عليه انه يلزم منه عدم جواز العمل بالاصل الا نادرا

فيما استدل به الشيخ ره على حجية الاجماع

وهو منا

وهو فيما لم يكن على خلاف الاصل تقول وهو مما ينفيه العقل والشرع مع ان الردع واجب لو لم يكن الحكم الواقعي موافقا للاصل والا فيكفي الاصل عن بيانه ورح
فكما يحتمل ان يكون موقل المجتهد حكما واقعيا يحتمل كون الموافق للاصل حكما واقعيا والاصول تعين العمل بالاصل مع ان الدليل المبين للحكم الواقعي اما ان يكون لم
حاصلا اولا وعلى الثاني فلا يتحقق اللطف وعلى الاول فاما ان يكون كل مجتهد واصلا اليه اولا وعلى الاول يلزم عدم الاختلاف بين العلماء والعوام وعلى الثاني
فاما ان يكون عدم الوصول من التقصير او القصور وعلى الثاني فلا يتم اللطف وعلى الاول يلزم فسق المجتهد بين المختلفين فيها الا ان يراخ ومامر في جواب بوقيرة وعلى الثاني
يرد عليه اولا ان الوصول من جملة الادلة عند فقد الدليل العلمي على الواقع لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم وثانيا ان وجوب الردع واظهار المصلحة الواقعية اما ان يكون
لطفا مطلقا او مشروطا بعدم المانع وعدم اقتضاء المصلحة الظاهرية خلافه ويرد على الاول النقض بجهة القائم ع وبالاحكام الواردة مورد التقية ونحوها وعلى الثاني
لعل المانع كان موجودا وحل ان اللطف مستحب كتعدد الادلة وواجب مطلق ومشروط بعدم المانع والمقام من الاخير ولا اقل من احتماله لا يقال لو لم يكن الردع
لازما فلا ثمرة لوجود القائم ع لانا نقول هذا فاسد قطعا لان وجوده من حيث هو لطف لاجل بقاء حفظ النظام والبركة كالشمس المحجوبة بالسحاب
يترتب عليه ضوء العالم ونمو الرياحين والاشجار والفواكه وغيرها وظهوره لطف اخر لما لم يكن للاول مانع وجد بخلاف الثاني كما قال المحقق الطوسي وجوده لطف
تصرفه لطف اخر وعدمه منا لا يقال لا ريب ان المانع لم يكن كل الموجودين بل هو الاعادي المنكرين ولا وجه لعدم ظهوره وعدم اظهار الحق للباقين لانا نقول هذا
محال عادة لعدم امكان ظهوره لالقاء الحق وايصاله الى كل مكلف لوجود المانعين لكونهم مانعا عنه فيكتفي في ايصال الحق في البين وعدم زواله بالمرة وجعل
الاصول معمولا بها بالادلة القطعية فيما لم يحصل العلم بالدليل وثالثا بانه لو كان هذا حجة ودليلا لوجب العمل للطايفة اللاحقة بلزوم خلاف اللطف لخفائه
بحيث لم يذهب اليه غير الشيخ ره لا يقال لو لم يكن هذا حجة يلزم ان لا يكون التقرير حجة للقطع باطلاع القائم ع على عمل المجمعين واعتقادهم به والاطلاع به وسكوته
مع عدم الردع هذا هو معنى التقرير لانا نقول التقرير حجة لو علم ان السكوت انما هو عن رضائه لا لاجل المانع وكلا في المقام ومضافا الى ما ذكر يرد
عليه في الطريقة الثانية انه يلزم حجية الشهرة ولو تم الدليل لاقتضى عدم حجيتها الذهاب المشهور الى عدم حجيتها مع ان ما علله به مع عدم الردع يختار اللاحق
جانب المشهور ممنوع لجواز اخذ جانب الاصل لقوله بعدم حجيتها كما هو لازم المعظم وفي الطريقة الثالثة ان بعد اختلاف السابقين وذهاب بعضهم الى الوجوب
وبعضهم الى الحرمة فاما ان يحصل القطع بنفي الثالث اولا وعلى الثاني يرجع الجاهل الى الاصل ولا ينحصر بالتخيير وعلى الاول فاما ان يكون الوجوب والحرمة
ذاتيين او تشريعيين كالاختلاف في وجوب الجمعة وحرمة الظهر او العكس وعلى الثاني يجب على الثالث الجمع لا التخيير وعلى الاول لحكم اللاحق التخيير الظاهري
البدوي لا الواقعي ومع ذلك يلزم كون احد السابقين على الباطل وعدم ردعهم لا يقال اللطف يقتضي ابقاء الحق واظهاره في البين لئلا يضمحل بالمرة ولا
ينافي الخلاف ولا يلزم المخالفة القطعية في مقام عمل الكل لانا نقول اظهار المصالح والمفاسد لكل مكلف لطف ان لم يمنع المانع ومع في الخلاف لا يتم بالنسبة الى
البعض لو وقع في الباطل وليس من باب عدم المقتضي بل يكون لاجل المانع ومنه يثبت كون اللطف واجبا مشروطا وكذلك الامر في الكل لاحتمال كونهم على الحق في عدم
المانع او الباطل مع المانع من الردع وفي الطريقة الرابعة انه يلزم كون قول الفقيه الواحد حجة ولو لم نقل اعني المجتهد ولم يقل به احد ويلزم منه عدم اجراء الاصول في الاحكام
الا نادرا ويفنيه العقل والشرع الثاني ان الاخبار الواردة التي ادعى تواترها الدالة على ان الزمان لا يخلو من حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم
وفيه اولا ان المراد بالحديث اما ان يكون هو رد الزيادة مطلقا سواء كان المانع موجودا ام لا او يكون مشروطا بعدم المانع وعلى الاول يرد النقض بما ان حصول
هم حيث حصلت الزيادة والنقيصة وعلى الثاني لعل المانع كان موجودا بل موجود ولا لظهر القائم ع لرد الزيادة واتمام النقيصة وثانيا بانه خبر واحد لا يصح
التمسك به في هذه المسائل مع ان غايته افادة الظن لا القطع بحجية هذا الاجماع وثالثا انه دال على رد الزيادة والنقيصة لو حصلت من المؤمنين المعتقد للعموم
ولا دخل له بصورة الاختلاف بين العلماء او قول واحد لم يظهر له مخالف كما في الطريقة الرابعة على ان في صورة الاختلاف اما ان يكون تعدد الاقوال في
موضع واحد من جملة الزيادة اولا وعلى الاول يجب الردع ويلزم عدم وجود اختلاف وبطلان اللازم بديهي وعلى الثاني فلا تدل على وجوب الردع في المسائل
الخلافية ولا وجه للتمسك بها على اثبات كون جانب الشهرة هو الحكم الواقعي في الاختلاف دليلا للتخيير للاحق الثالث بعض الاخبار وسيجيء وجه الاستدلال
بها في عنوان الشهرة وجوابه **المقام الثاني** في الامكان والامتناع وامكان الاطلاع عليه ووقوعه وحجيته وفيه شبهات بعضها يرجع الى نفي امكانه وبعضها
الى نفي امكان الاطلاع عليه وبعضها الى نفي امكان الاطلاع عليه في زماننا الغيبة على طريق القدماء وبعضها الى نفي حجيته واستدل على نفي الامكان بان مستند
المجمعين اما ان يكون قطعيا او ظنيا وعلى الاول ان وصل فلا يحتاج الى الاجماع وان لم يصل فيكشف عن العدم لكون عدم الوصول مع كثرة الدواعي الى نقله
محالا عادة والثاني محال عادة لامتناع اتفاق العلماء على امر ظني لاختلاف القرائح والاداء والسليقة كيف وهم اختلفوا في الامور القطعية بل الضرورية فكيف
بالامر الظني وفيه اولا انا نختار كونه قطعيا ونمنع كون عدم الوصول محالا عاديا كما في بعض الاحكام العام البلوى مع عدم وصول الدليل سلمنا الوصول
لكن لم لم يصل الى حد الاجماع وبعده لا يحتاج الى نقله وذكره لعدم الداعي سلمنا الوصول لكن لا يستلزم كونه قطعيا لهم كونه قطعيا لنا كما هو الغالب سلمنا
لكن عدم الاحتياج لا يدل على عدم الامكان مع ان كثرة الدليل لطف ويثمر ايضا في المعارضة وغيره لانه ربما يحصل العلم بالاجماع لبعض دون بعض كيف وقد
يرد مثله في توافق الكتاب مع الكتاب والسنة بانه لم يكن محتاجا اليه فكان لغوا وثانيا نختار كونه ظنيا ونمنع امتناع الاجتماع الكل على الامر الظني عادة
كونه ظاهرا جليا لا يختلف فيه الاراء مع انه لا يشترط اتفاق الكل على المذهبين نعم هو على مذهب العامة وثالثا نمنع الانحصار لجواز كونه قطعيا عند بعض
وظاهرا جليا عند بعض وخفيا عند اخر كما مر واستدل على نفي امكان الاطلاع عليه بوجوه الاول لزوم الدور على فرض الامكان لان العلم بقول المعصوم موقوف
على العلم باتفاق المتفقين وهو موقوف على العلم بآحاد المتفقين ومنه المعصوم فيكون العلم بدخول قول المعصوم موقوفا على العلم بدخول قوله وهو دور على انه
لو حصل العلم بقوله بنفسه لا يحتاج الى العلم باتفاق المتفقين ولو لم يعلم العلم به فلا يحصل العلم باتفاق الكل او المجموع المشتمل على الامام والثاني كون المورد من

المتوقفة على كل استدلال فلا يصح النقض بالاستدلالات ومنه الشكل الاول بان العلم بحدوث العالم مثلا موقوف على العلم بكلية الكبرى في قوله كل متغير حادث وهو موقوف على العلم بالاحاد ومنه العالم وهو دور على انه لو حصل العلم بحدوثه لا يغني عن العلم بكلية الكبرى والا لم يتحقق الكلية المستلزمة على الصغرى وفيه ان اشكال المورد لو كان في خصوص الاجماع فيرد عليه النقض بالشكل الاول والحل كما سيجيء ولو كان في كل استدلال فالجواب اولا اجمالا بالنقض بالقطعيات عند الكل مع عدم الاستقراء في الكل كالقطع بان الدبس هذا عند كل اهل الاصفهان واللبن كذا ومسجد الجامع كذا مع عدم ملاحظة كل احادها بل بملاحظة البعض من كل محلة عشرة رجال او نساء مثلا بان الدبس كذا وقال كذا فيحصل العلم بانه عند الكل كذا مع عدم امكان ملاحظة الكل وانكار حصول القطع فيه انكار البديهي والجواب الجواب وثانيا بالحل وهو ان العلم يكون عند الكل يحصل من الحدس بملاحظة البعض والاغلب وتوضيحه ان العلم بالرضا والقول انما يحصل في ضمن العلم بالاتفاق اجمالا لا مقدما عليه لان حصول العلم باتفاق الكل الكاشف لو يتوقف فيه الاستقراء التام في كل فرد من افراده في حصول العلم بان هذا الفرد المخصوص هو الامام بل يحصل بالحدس بملاحظة اغلب الافراد كما لو دخلنا في مدرسة وعلمنا ان اهلها حنفيون ومن تلامذة ابي حنيفة وسئلنا عن اغلبهم عن مسئلة او اتفقوا في الراي فقد يحصل العلم بالحدس بانه قول الكل وقول رئيسهم صدر منه وانتشر بينهم او رضائه به او موافقته لهم في الراي فانه لم نره ولو نعلمه سيما اذا كان اخبارهم عن قول ومنبع واحد بان قال كل واحد من الاغلب قال ابو حنيفة كذا كالمتواترات من جهة ظاهر لان قول كل واحد يفيد الظن فاذا انضم غيره يقوى وهكذا الى ان يصل الى القطع وكذا في المقام لان كل واحد يخبر عن قول المعصوم وحكمه بانه ذلك ويفيد الظن بالصدق وعدم الخطاء فان انضم غيره يقوى الظن وهكذا الى ان يصل الى القطع كما ان في حكم العقلاء بقبح الظلم نقطع بكون الظلم قبيحا عند كل عاقل حتى رئيسهم الحكيم على الاطلاق وان لم نسمع من الشرع فيه شيء وكما لو دخلنا في بلد وسئلنا عن بعضهم واغلبهم عن الدبس فاتفقوا في الجواب عن شيء واحد يحصل العلم بكونه عند كل من كان من اهل هذا البلد ممن لم نره ولم نسئل منه بخصوصه لك فلا يتوقف العلم بالشيء عند فلان بسماعه منه وكذلك الكلام في الاستدلالات مثلا في خصوص جزئي في مقام التعليم والتعلم قبل الالتفات بانه مندرج تحت الكلية يحصل الشك في حكمه ثم بعد العلم باندراجه تحت كلية الكبرى بواسطة ترتيب الصغرى والكبرى يحصل العلم للجاهل بكون حكمه ذلك هذا وقد يحصل العلم بكلية الكبرى من لفظ عام ومطلق في الكتاب والسنة وامثالهما ولا يكون بالحدس والاستقراء كقوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن الخ فنقول هذه مطلقة وكل مطلقة كذا فكذا هذه على انه لو تم يلزم عدم صحة الاستدلال اصلا وعدم صحة اثبات حكم اصلا والتالي باطل ضرورة فكذا المقدم الثاني ان اتفاقهم اما ان يكون لامر ظني او لامر قطعي وعلى اي منهما اما ان يكون المستند معلوما للسامع حكما بصحته اولا وعلى الاول لما احتاج الى الاجماع وعلى الثاني يحتمل ان يكون ظنيا غير صحيح عندنا ومع هذا كيف يحصل العلم بكون حكمهم حكم المعصوم سلمنا كونه قطعيا لهم لكن لا يستلزم قطعهم من الشيء قطعنا به لاختلاف السليقة والا لكان اخبارهم عن خبر صحيح او متواتر صحيحا ومتواترا وجه التاوفيه ان العلم بكون حكمهم حقا ومرضيا للمعصوم لا يكون لاجل ملاحظة استلزام قطعهم لقطعنا بل قد يحصل العلم من دون ملاحظة هذه الامور كما مر من حصوله بالحدس بملاحظة اغلب العلماء الموجودين الماضين انه كل قول الماضين حتى رئيسهم صدر منه وانتشر بينهم ووصل بيدا بيد الينا مع جواز كون حكمهم لاجل شرع المتقدم ووصوله يدا بيد لهم او كونه لامر قطعي ومحال عادة خطاء كل العلماء المحققين المدققين في الامر القطعي الثالث ان الاطلاع عليه موقوف على العلم باراء العلماء او علماء العصر وهو ممتنع لكونهم متفرقين في اطراف العالم وساكنين في مشارق الارض ومغاربها بل انه واتهم في بلاد المخالفين وحرصهم على ان لا يطلع احد على عقايدهم ومذاهبهم بل لا يمكن الاطلاع باعيانهم فكيف باراءهم مع انه على فرض الاطلاع باراءهم يمكن كونها على التقية وفيه اولا النقض بالعلم باعتقاد كل الشيعة بوجوب الصلوة والصوم مع عدم المعرفة باعيانهم فكيف باراءهم وكالعلم بكون الخبر عند اهل مشهد الحسين ع كذا مع عدم العلم باعيانهم فكيف باراءهم على ان تسليم امكان العلم باتفاق الكل في الضروريات مع عدم العلم باراءهم تفصيلا يكفي للمطلوب سيما مع كون كل ضروري مسبوقا بالنظري وثانيا الحل وهو من وجهين الاول ان العلم باتفاق الكل كما يتحقق بالاستقراء التام كذلك يتحقق بالحدس بملاحظة اغلب الافراد وما ذكرنا انما هو من قبيل الثاني الثاني لا يشترط اتفاق الكل في الاجماع عند القدماء والمتاخرين حتى يشترط فيه الاطلاع على راي الكل الرابع ان الخطاء في كل واحد من المتفقين محتمل فكذا في الكل ومعه محال عادة حصول العلم بعدم خطائهم ويؤيده الاخبار والايات الدالة على جواز الخطاء في المجموع كقوله ص ولا ترجعوا بعدي كفارا وقوله تعم ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الخ وقوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجه الدلالة ان التكليف بالنهي موقوف على امكان حصول المكلف به وفي الاستدلال اولا ان للانضمام تاثيرا غير تاثير كل واحد في نفسه كما في حصول القطع من تراكم الظنون ووجهه ان قول الفقيه الواحد مظنون الصدق واذا انضم اليه غيره يجتمع الظنان ويقوى وهكذا الى ان يصل الى القطع وهو بديهي كيف ولولا ذلك لما حصل التواتر وكذا الشخص الواحد لا يمكنه حركة الحجر ومع الاجتماع يحركه وعلى المستدل اثبات عدم الفرق بين الواحد والجماعة مع ان العلم يحصل بالحدس بملاحظة اغلب الافراد انه قول الرئيس كما مر وثانيا ان العلم بعدم الخطاء انما هو لاجل كشفه عن رضاء المعصوم ع او قوله لا من حيث اتفاق الكل وح قوله كل واحد يجوز الخطاء منه ممنوع في كل واحد حتى المعصوم ع وفي التاييد اولا ان الخطاب باشخاص خاصة لا الكل ولا غيرهم على ان الجمع ظاهر في اثبات الحكم لكل فرد مستقلا ولا يدل على الهيئة الاجتماعية واستدل على نفي امكان الاطلاع عليه في زماننا الغيبة بما ذكره الشيخ حسن ره في لم حيث قال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصوله في زماننا هذا وما ضاهاه من جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ع كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من زمان الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد ان يراد ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول العلم بالاجماع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى وفيه ان الاجماع اعم من الكاشف عن الدخول والقول من القايم الغايب من الائمة السابقين وسمع منه الموجودون في عصره ثم وصل الى العلماء يدا بيد من السلف

مختص به

[illegible]

والخلف

والخلفاء الى زماننا فبملاحظة اغلب الفتاوى او الوصول منهم بالتسامح النظافر يحصل العلم بالحدس بكونه قول الكل من الطايفة الخاصة ورئيسهم وسيدهم حتى
الامام السابق او الرضا وان لم يصدر منه القول كالقايم الغايب الموافقة للراى بحصول العلم بالحدس بملاحظة اغلب الفتاوى ان رضائه ورايه ذلك ولا يتوقف على
الاستقراء التام ولا على اتفاق الكل ولا على امكان دخول الامام الموجود في العصر ولا على الانحصار بدخول قول الامام الغايب حتى يستبعد ذلك كثير في الشريعة
بعلم المتتبع والمستنبط كالعلم بنجاسة الفكر من المضاف بملاقات الملاقى للنجس بجزء منه وكالعلم بنجاسة القليل من الكر المتصل الى سدس فرسخ مثلا بملاقات
جزئه الاول بملاقات الملاقى له وكالعلم بمعفوية ذرة من الماكولات والمشروبات التى فى الاسنان وغيرها لانه لا يعد اكلا ولا شربا ولا يضر فانية اللفظ
جزما وكالعلم بنجاسة بعض النجاسات من الدليل المنحصر بالاجماع لا لاجل دلالة عليها اصلا وكذا التعميم في كل نجاسة وفى كل ملاق لملاق لملاق لانه ليس لفظ يشمل المذكورات
اما لعدم اللفظ او لعدم الانصراف لا نذرية ولا عقل لعدم استقلاله فيها بل منحصر بالاجماع البسيط او المركب نعم ان كان الاجماع اصطلاحا منحصرا بحصول
العلم بان ما راينا من فتاوى العلماء او سمعنا منهم كان واحد منهم الامام فهو بعيد جدا بل غير واقع لانه موقوف على وجود مجهول النسب فيمن راينا واحدا و
متعددا يحصل العلم بانه كان الامام واظهر القول وكان بين الاقوال التى راينا او سمعنا الفتوى بين الفتاوى التى راينا بل غير واقع كما لا يخفى وان كان ممكنا مجهوله
ولكن لا ينحصر بان نعلم ان ما راينا من الاقوال والفتاوى فاحدها الامام او قوله بل اذا سمعنا اغلب الاقوال فيحصل العلم بالحدس انه قول الكل ورئيسهم صدر
القول وانتشر بينهم كامره ورضائه كما ذكرنا فى تلامذة ابى حنيفة ولعله يرد على المستشكل مراده ان كان انحصار الاصطلاح فى الاجماع بما ذكرناه واوضحناه من جانبه
ونفى اطلاق الاسم على غيره من باب الاصطلاح والحقيقة فهو خطاء لان انحصار اصطلاحه به لا يقتضى الانحصار عند غيره من المتاخرين سلمنا عدم كون غير ما
ذكرنا اجماعا بحسب الاصطلاح لكن لا يقتضى عدم حصول العلم به وعدم حجيته لان العلم برضاء النفس لا مرء من الامام اقوى مما ذكره لاحتمال التقية فيما ذكره دون ما ذكرنا
والعلم حجة من اى سبب كان مع اشتراك السبب بيننا وبينه اعنى الاتفاق الكاشف وان كان مراده نفى حصول غيره ايضا ونفى حجيته وان كان اطلاق الاسم عليه حقيقة
اصطلاحا فهو اوضح الفساد لما مر وظهر من حجيته وحصوله وكثرته واستدل على نفى حجيته بوجوه منها ما مر من الايات والاخبار والاعتبار بجواز الخطاء على المجموع و
الجواب عنها قد مر ومنها ان حجية الاجماع خلافية فكيف يكون مقطوع الحجية وفيه اولا انه يلزم عدم حجية شئ من الادلة للاختلاف في كل منها وثانيا بان عروض
الشبهة لشخص لا يستلزم عروضها لشخص اخر ومنها ان اكثر الاجماعيات خلافية كما ذكره الشيخ فى تق قايلا والتحقيق ان اساطين الاجماع كالشيخ والمرتضى وابن ادريس
واضرابهم قد كفونا مؤنة القدح فيه وابطاله بمناقضات بعضهم بعضا فى دعواه بل مناقضة الواحد نفسه كما عن الشهيد الثانى فى رسالة كتبها فى الاجماعيات
التى ناقض الشيخ نفسه وفيه ان القطع الحاصل من الاجماع انما هو بالحدس وحصوله لشخص لا يستلزم حصوله لشخص اخر وكذا لا يستلزم حصوله لشخص بقائه لجواز ارتفاعه
بعد الالتفات بمقدمات خلافه بل بعد الالتفات قد يحصل له القطع بخلافه ولذا نقول ان الخلاف فى الاجماع غير مضر وكذا الاجماع بعد الخلاف وبالعكس ممكن
ومنها ما ذكره الشيخ فى تق بعد نقل كلام المحقق فى المعتبر بان الاجماع عندنا حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لم يكن حجة ولو حصل فى اثنين لكان
حجة قايلا فمرجع الكلام على تقدير ثبوته الى خبر ينسب الى المعصوم اجمالا او ترجيحه على الاخبار المنسوبة اليه تفصيلا غير معقول وكانهم زعموا ان انتسابا ليه فى ضمن الاجماع
قطعى لا ظنى وهو ممنوع على انه محقق فى زمن الغيبة متعذر او متعسر لتعذر ظهوره ع وعسر ضبط العلماء لتفرقهم فى البلاد الخ ما ذكرنا من الدليل على الامتناع
قال وما يتوهم من انه اذا وقع اجماع الرعية على الباطل فيجب على الامام ان يظهر لئلا يضل الناس او انه يجوز ان يكون هذه الاقوال المنقولة فى كتب الفقهاء التى لا يعرف قائلها
قولا للامام القاه بين اقوال العلماء حتى لا يجمعوا على الخطاء كما ذهب اليه بعض المتاخرين فهو مما لا ينبغى ان يصغى اليه ولا يعرج فى مقام التحقيق عليه على هذا
فليس فى عد الاجماع فى الادلة الا مجرد تكثير العدد واطالة الطريق لانه ان علم دخوله فلا بحث ولا مشاحة فى اطلاق اسم الاجماع عليه استنادا الحجية اليه ولو بجوازا
والا فان ظن ولو بمعاضدة خبر واحد نكذلك والا فليس نقل الاجماع بمجرده موجبا للظن بدخول المعصوم ولا كاشفا عنه نعم لو انحصر جملة الحديث فى قوم معروفين
او بلد مخصوص فى وقت ظهوره كما فى وقت الائمة الماضين امكن القول بالحجية ويقرب منه ايضا ما لو افتى جماعة من الصلحاء الاول بقرب عهدهم كعصر الصدوق وثقة
الاسلام والكلينى وغيرهم من ارباب النصوص بفتوى لم نقف على خبر ولا مخالف منهم فانه مما يقطع بحسب العلم العادى بالحجية ودخول قول المعصوم فيهم او وصول
نص لهم فى تلك الى ان قال وممن صرح بامتناع الاجماع فى زمن الغيبة المحقق الشيخ حسن فى نقل عبارته كما نقلناه الى ان قال فان قيل بعض الاخبار يدل على حجيته
منها مقبولة عمر بن حنظلة كما سيجئ فى الشهرة ومنها صحيحة صفوان فى ق قال سئلنى ابو قرة المحدث ان ادخله على ابى الحسن الرضا ع الى ان قال فقال ابو قرة فتكذب
بالروايات فقال ابو الحسن اذا كانت الروايات مخالفة للقران كذبتها وما اجمع عليه المسلمون انه لا يحاط به علما ولا تدركه الابصار وكرواية محمد بن عبيد فى كتب
الى ابى الحسن الرضا ع سئله عن الرؤية وما ترويه العامة والخاصة وسالته ان يشرح لى ذلك فكتب بخطه اتفق الجميع لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية والجواب عنه
ممكن اجمالا وتفصيلا اما الاول فبانها احاد لا يعتبر عندهم فى هذه المسئلة الاصولية واما الثانى فعن الاول فاولا بانه يدل على كونه مرجحا لاحد الخبرين وهو لا
يكون محل الكلام وثانيا بان ظاهره بل صريحه الاجماع فى الرواية وهو مما لا نزاع فيه لا فى الفتوى مثله الثانى واما عن الاخير فبان الجواب انما هو على مذاق الخصم القايل
بجواز الرؤية بالاجماع الذى يعتقد حجيته تقية ويكشف عنه قوله ع اتفق الخ لانه لو كان حقا ومرضيا له لقال المعرفة من جهة الرؤية لا النسبة الى الاتفاق على ان
المفهوم من رسالة الصادق ع ان اصل الاجماع من مخترعات العامة قال ع وقد عهد اليهم رسول الله قبل موته فقالوا نحن بعد ما قبض رسول الله لسفيا فاخذنا ما اجمع
عليه راى الناس وبالجملة فانه لا شبهة فى انه لا مستند لهذا الاجماع من كتاب لا سنة وانما يجرى ذلك على مذاق العامة ولكن جملة من اصحابنا قد يتبعوهم فيه غفلة كما جرت
على جملة من اصولهم ثم قال فى اخر كلامه فما يدل على قبول حجية الاجماع فى الاخبار لا فى الفتوى انتهى كلامه وهذا كما ترى قد يحمل الاجماع الظنى المطلق قد يحمل على الاجماع
وقد يحمل على الاجماع المنقول وقد يحمل على الخبر المنسوب الى المعصوم اجمالا ويمنع فى الفتوى قد ويدعيه مطلقا وليس الا للغفلة عن اصطلاح القوم وعدم
ربطه بالطريقة والجواب عن كل ذلك قد ظهر مما ذكرنا ظهر ان هذه الكلمات لا ينبغى ان يصغى اليه فى مقابل ما ذكرنا من المراد بالاجماع ووقوعه والدليل

الشرعی والعقلی علی حجیة القطع من ای سبب حصل فلا یبقی ممنع حجیة القطع الحاصل من الحدس **تذنیبات الاول** قد عرفت مما سبق انه علی ما قال بعض ان الاطلاع
علی الاجماع الکاشف عن دخول الامام ودخول قوله فی زمان الغیبة علی نحو ما اوضحناه من جانب القدماء غیر واقع او نادر وهو ینافی ادعاء کثیر من المتقدمین
کابن زهرة والسید المرتضی ره وابن ادریس وامثالهم ولذلک الزمهم حمله علی ما حملوه اعنی الشهرة کما عرفت من صاحب لم والشهید قده وغ اما من امکانه ووقوعه
کثیرا وثانیا علی فرض صحته لا ینحصر المحمل علی الشهرة بل یمکن حمله علی الاجماع المنقول واتفاق الکل وعدم الخلاف اعنی المعنی اللغوی وان لم یفد الکشف والاجماع الظنی
او الاجماع فی الروایة بمعنی تدوینها فی کتبهم منسوبا الی الائمة ع او الاجماع عند المتاخرین وهو الکاشف عن موافقة المعصوم ع رایا او رضاه مطلقا من الامام الساکت
بان تصدر منه ووصل بایدیکم مثلا او القائم الغایب لمشابهته لاصطلاحهم من حیث الحجیة لکن کلها فاسد الا الاخیر اما الاول فمن وجوه الاول انه یظهر من عباراتهم کونه دلیلا
للحکم کقولهم هذا الحکم کذلک اجماعا او بدلیل الاجماع او بالاجماع والشهرة لم تکن حجة عند اکثرهم الثانی لزوم التدلیس لان ادعائهم الاجماع وذکره بالنسبة الی من تاخر
یکون کنقل الخبر الصحیح حتی یعمل به من عمل بالاجماع المنقول وذکر الاجماع الظ فی الکشف القطعی وارادة الشهرة تدلیس الثالث انهم یدعون الاجماع فیما کانت الشهرة
علی خلافه فی کثیر من المقامات والحمل علی غفلتهم وعدم وصولهم الی فتاوی الفقهاء بعید قطعا واما الثانی فاولا بانه تدلیس وثانیا بانه یظهر منهم الاعتماد
علیه مع ان الاجماع المنقول لیس بحجة عند بعضهم کالسید المرتضی ره لان کثرة الاجماع المنقول مستلزم لکثرة محصله وقد عرفت ندرته واما الثالث والرابع فلما
ذکرنا فی الشهرة وکذا الخامس لانه ظاهر بل صریح فی اللغوی مع انه لو کان فی الروایة فان کان المراد منه الاجماع المصطلح عندهم فادعائه کثیرا ینافی ندرته وان کان
المراد الشهرة او مجرد الاتفاق فیرد علیه ما اوردنا علیه فانحصر حمله علی الاخیر اعنی مصطلح المتاخرین لان نفی اطلاقه علیه حقیقة باعتقادهم لا یلزم نفی تحققه لما وجهته
کما ذکرنا الثالث انه لا ریب فی حمل لفظ الاجماع او للاجماع او اجماع الطایفة او اجماع العلماء علی الاتفاق الکاشف وان کان فی کلام الشیخ لئلا یلزم التدلیس لاجل
خفاء اصطلاحه بالنسبة الی من تاخر الا ان یکون عالما باصطلاح من تاخر باصطلاحه الخاص وعلمه بذلک بعید جدا مع ان اصطلاحه اعم ومع عدم القرینة لا بد
ان یراد ما اتفق علیه القوم کما لا یخفی والظ انه مما لا خلاف فیه ولذا لم یقل احد باجمال الاجماعات للشیخ لاحتمال ارادته الاجماع المصطلح علیه لا عند القوم واما سائر
الالفاظ فاقویها بلا خلاف او اتفقت الامامیة او انفردت به الامامیة فالنسبة بینها وبین الاجماع المصطلح عموم من وجه ولا یکون موضوعه الاجماع المصطلح
نعم یستعمل فیه ولا یجوز الحمل علیه وان کثر استعماله فیه ومجرد الظهور لا یوجب الحمل الا اذا بلغ مرتبة الحقیقة وهو ممنوع والانصاف ان لها ظهورا فیه وان لم یبلغ
مرتبة الفاظه وهل یحمل الاجماع المنقول فی غیر کتب الفقهیة کالنحو والصرف واللغة والکلام والرجال کقولهم اجمعت العصابة الخ علیه اولا والحق الثانی والسر واضح
لانه یشترط فیه امور لا یوجد فی امثال المقامات منها کون المجمع علیه امرا دینیا حتی یکون من شان المعصوم ع الاخبار عنه ومنها کون شان المجمعین ان لا یقولوا شیئا الا
ما بلغهم من جانب المعصوم ع ومنها کون المجمع علیه مما یکون بیانه شان المعصوم ع الثالث حصول الکشف علی سبیل القطع حجة مطلقا سواء کان عن نقل فتوی
کل واحد من العلماء فی الازمنة السابقة بحیث یحصل القطع باتفاقهم الکاشف سواء کان النقل متواترا او احادا محفوفا بالقراین او من مشاهدة قول العلماء
وفتویهم او من عملهم کما فی حمل کل واحد منهم الامر المجرد علی الوجوب او ترک العلماء او ذراء العلم وطلبة الدلیل من یمسک به او من سکوتهم کما لو شاع بین العلماء قول
ولم ینکروه فربما یحصل العلم بکون سکوتهم عن رضائهم الکاشف عن رضاء المعصوم ع وکما لو سکتوا فیمن طلب الدلیل ممن یتمسک بماء وذراء العلم اذا حصل انه عن
رضائهم لا من جواز التامل والتوقف والتقیة او المختلف لانه لا یکون حجة لعدم حصول القطع منه **المقام الثالث** ان الاجماع اما ان یکون بسیطا وهو
الاتفاق الکاشف الناشی عن قول واحد للعلماء سواء لم یکن لهم قول سواه او کان لهم قولان فصاعدا لکن سبب القطع کان قولا واحدا منهم کما لو اختلفوا
فی وجوب السورة فقال بعضهم بالوجوب وبعضهم الندب وبالاستحباب وحصل القطع من الاول بکونه قول المعصوم وسواء کان فی موضع واحد او فی مواضع کثیرة
کما سیجیء توضیح الثانی واما ان یکون مرکبا وهو الاتفاق الکاشف الناشی من القولین فصاعدا اما فی موضع واحد مسئلة واحدة کالسجدة بعد القرائة
العزیمة فی الصلوة فذهب بعض الی وجوبها وبعض الی حرمتها ولم یذهب احد الی استحبابها احد حصل من القولین المتفقین علی نفی الثالث کون رضا المعصوم
فی احد القولین سواء نصوا علی عدم الثالث وکان من باب لازم کلامهم باللزوم الذی یدخل فی ادلته بتعادح بکون القول بالاستحباب احداثا لقول ثالث
وخرقا للاجماع المرکب کجهر القرائة فی ظهر الجمعة فذهب بعض الی استحبابه وبعض الی حرمته وکوطی المشتری امة اشتریها بکرا ثم وجدها ثیبا فذهب بعض الی
انه یمنع من الرد وبعض الی انه یرد مع الارش والقول بردها مجانا احداث للقول الثالث وخرق للاجماع المرکب وامثلته فی الفقه کثیرة او فی موضعین ومسئلتین
فصاعدا سواء وحد الجامع او لا اما الاول فکالوطی فی الدبر فذهب بعض الی انه یوجب الغسل مط سواء کان رجلا او امرئة وبعض الی انه لا یوجب الغسل
مط مع حصول القطع بکون رضاء المعصوم ع علی احد الاطلاقین والتفصیل احداث لقول ثالث وخرق للاجماع المرکب وکالعنن بعد تحقق النکاح فذهب
بعض الی انها یوجب الفسخ مطلقا وبعض الی انها لا یوجب الفسخ مط والتفصیل خرق للاجماع المرکب واما الثانی فکما فی قتل المسلم بالذمی وبیع الغایب فذهب بعض الی
انه لا یقتل المسلم بالذمی ولا یصح بیع الغایب وبعض الی انه یقتل ویصح وحصل القطع بعدم الفصل سواء کان من باب نصهم علی عدم الثالث وفحوی کلامهم
فی اثبات الحکم فی الموردین او من الخارج وقد یسمی هذان القسمان الاخیران بعدم القول بالفصل وهو عبارة عن تحقق الاتفاق فی موارد مع حصول القطع
بکون مرادهم عدم الفصل بینها بنصهم بذلک او فحوی کلامهم او غیر ذلک من سوق الکلام او لا و سواء کان الحکم فیهما متحدا کما ذکرنا او مختلفا کحرمة شرب الخمر
ووجوب الصلوة من دون الخلاف فی الموضعین والتفصیل احداث لقول ثالث ان حصل القطع بنفی التفصیل وسواء کان الکشف حاصلا من قول
واحد للعلماء کما ذکرنا فی الصلوة وشرب الخمر او من قولین کما ذکرنا فی الوطی فی الدبر وفی العنن فیجتمع مع الاجماع البسیط والمرکب سواء علم منهم حکم بخصوصه
کما ذکرنا اولا کما فی المسوخ من قبولها التذکیة او العدم ولکن علمنا منهم عدم الفصل فلو اثبتنا الحکم فی واحد فیجری فی کلها بالقول بعدم الفصل و
النسبة بین الاجماع البسیط وعدم القول بالفصل عموم من وجه لافتراق الاول فیما حصل القطع بقول الامام فی مورد واحد وافتراق الثانی فیما

فی انقسام الاجماع الی بسیط و مرکب

حصل

حصل القطع بقول الامام في مورد واحد وافتراق الثاني فيما حصل القطع من القولين بعدم الفصل بين الموارد مع عدم حصول العلم ببطلان الثالث وكون احد من قول واحد
القولين للامام لان مجرد اتفاقهم على عدم الفصل لا يستلزم العلم بكون احد القولين للامام وبطلان الثالث واجتماعهما فيما حصل القطع من قول واحد بعدم
الفصل بين الموارد مع العلم بنفي الثالث وكون احد القولين للامام ويمكن ان يكون النسبة عموما مطلقا لان الفقهاء في الموارد ان كان منهم قول واحد فواضح وان كان
لهم فيه قولان فلانه لا بد من استفادة ادعاء عدم الفصل من كل من القولين مطلقا ولو كان كل واحد منهما قايلا بخلاف الاخر فالكل من النافي والمثبت متفقون على
عدم التفصيل وهو قول واحد من هذه الجهة فكلما تحقق عدم القول بالفصل يتحقق الاجماع البسيط وان كان في اصل الحكم قولان ولا عكس نعم يمكن ان تكون
النسبة عموما مطلقا يصح على مذهب العامة من كون اتفاقهم على عدم الفصل ناشيا من قول واحد وان اختلفوا في اصل الحكم وان لم يحصل العلم بكون احد القولين
قولا للامام واما على مذهب الخاصة فلا يصح لان مجرد اتفاقهم على عدم الفصل لا يستلزم العلم ببطلان الثالث وكون احد القولين للامام ع فيتحقق عدم القول
بالفصل ولا يسمى اجماعا عند الخاصة فالنسبة على مذهب الخاصة عموم من وجه كما ذكرنا والنسبة بين الاجماع المركب وبين عدم القول بالفصل عموم من وجه
لافتراق الاول فيما كان القطع حاصلا من قولين في مورد واحد كالسجدة بين القراءة وامثالها وافتراق الثاني فيما حصل القطع بعدم الفصل بين الموارد من
قول واحد فيه وفي اصل الحكم واجتماعهما فيما ذكرنا والنسبة بين احداث القول الثالث والقول بالفصل عموم مطلق لتحقق الاول فقط في السجدة بعد قراءة العزيمة
لو قال قايل بالاستحباب دون الثاني ولا يفترق الثاني من الاول والنسبة بين الخرق الاجماع المركب واحداث القول الثالث ايضا عموم مطلق لتحقق الثاني في التفصيل
بين الموارد ان كان عدم الفصل حاصلا من قول واحد لان المراد من الثالث هو القول الجديد وان كان ثانيا ولا يفترق الاول من الثاني والنسبة بين خرق الاجماع المركب
وبين القول بالفصل عموم من وجه لافتراق الاول في قولين في مورد واحد كما ذكرنا في السجدة ان وجد قول باستحبابها وافتراق الثاني في قول واحد مع عدم الفصل
بين الموارد ان فصل بينهما ثان ومادة الاجتماع واضح والنسبة بين عدم القول بالفصل واحداث القول الثالث تباين والنسبة بين الاجماع البسيط والمركب تباين
بحسب المفهوم وعموم من وجه من حيث المصداق فمادة الفرق ظاهر ومادة الجمع هي ما ذكرنا في عدم القول بالفصل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاجماع البسيط قد مر
واما المركب ففيما كان في مسئلة واحدة ومورد واحد كما في السجدة بعد قراءة العزيمة في الصلوة يقع الكلام فيه في امرين الاول بالنسبة الى لازم القولين اعني نفي الثالث
فان القايلين بالوجوب يلزمهم القول بنفي غيره ومنه الاستحباب والقايلين بالحرمة ايضا يلزمهم القول بنفي غيرها ومنه الاستحباب فلازم القولين نفي الاستحباب بالكلية
البين الذي يدخل في المراد فذهب اصحابنا واكثر العامة الى عدم جواز احداث القول الثالث والخرق والسر واضح لا مطلقا بل فيما حصل العلم بنفي الثالث لان نفيه
ح ثابت بالاجماع وح يكون القول الثالث مخالفا للاجماع القطعي وهو حجة ولا نسلم عدم جوازه وهو الحق الحقيق بالاتباع فيه بالنسبة الى الحكم الواقعي مطلقا
كما مر اما فيما لم يكن للثالث دليل فواضح واما فيما كان فلانه اما ان يكون ظنيا او قطعيا والاول لا يعارض الاجماع والثاني مستلزم لعدم كون الاجماع اجماعا
وهو مخالف للفرض والثاني في تعيين الحكم في القولين وح ان وجد المجتهد الثالث دليلا لاحد القولين دون الاخر او لهما مع وجود الترجيح وفيما كان احدهما
اجتهاديا والاخر فقاهيا لعدم مقاومتها للاجتهادي يتعين فيها الاخذ بالجانب الذي فيه الدليل او الراجح او الاجتهادي وطرح الجانب الخالي عن الدليل او المرجوح
او الفقاهتي وان لم يحصل القطع بكونه قول المعصوم لعدم امكان غيره والله لم يكن له دليل سواء كان معه ظن غير معتبر بها او لا او كان لكل منهما دليل مع عدم الترجيح
في البين فيجهل الحكم واختلفوا فيه فذهب العامة الى الطرح والرجوع الى الاصل وان لم يكن مستلزما لطرح المجمع عليه والا فالتخيير واما الامامية فلهم قولان نقلهما
الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والرجوع الى مقتضى الاصل وثانيهما التخيير فانه يجري مجرى الخبرين المتعارضين مع عدم الترجيح واختاره الشيخ ورد
الاول بانه طرح لقول الامام ورده المحقق بان الحكم بالتخيير ايضا طرح لقول الامام للعلم بان قول الامام هو احدهما معينا ورده المحقق القمي بان التخيير طريق في
العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة ومراده ان التخيير لم يكن حكما واقعيا بل ظاهريا في مقام الجهل وفيه ان في صورة الجهل لم يكن دليل على ثبوت التخيير مطلقا
لا من عقل ولا من شرع بل في مقام الجهل يتعين الرجوع الى القاعدة توضيحه ان بعد تصادم القولين يعلم كونه مكلفا بما عين في الواقع ففي الظاهر يجب تحصيل الامتثال
باتيان المشتبهات مقدمة بقدر الامكان ففي الشبهة الموضوعية كتردد الوجوب بين الموضوعين كالظهر والجمعة يجب اتيانهما معا وكتردد الحرمة بينهما كالشبهة المحصورة
يجب تركهما وفي الشبهة الحكمية كتردد الحكم بين الوجوب وغير الحرمة يدفع الوجوب باصالة البراءة ويثبت حكم قول الاخر من الاستحباب او الكراهة او الاباحة للاجماع
على مذهب بعض واما على مذهبنا في دوران الامر بين الوجوب والاباحة فنحكم بالتسامح بالاستحباب وفي دوران الامر بين الوجوب والكراهة نحكم فيها بالاستحباب
وفي دوران الامر بين الحرمة والاستحباب نحكم بالكراهة وهذه الثلثة خارجة عن القولين لكنها مخالفة التزامية لا عملية كتردد الوجوب بين الموضوعين كالظهر والجمعة
فتركهما والحرمة بين الموضوعين ففعلهما فلا يضر مع ان قاعدة التسامح ايضا من الامام بوجوب الاخذ في مقام الجهل والعجز عن الواقع فيخرج عن قوله ع بالاخذ بالواقع في
مقام الجهل بعد قوله ع بالاخذ بالحكم الظاهري فيما اقتضى الاصل والقاعدة هذا في الشبهة الوجوبية واما في الشبهة التحريمية كدوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب يدفع
الحرمة باصالة البراءة ويثبت حكم قول الاخر كما مر وهذه الاقسام لا يكون مما علم خارجا عن احد القولين واما بين الحرمة والوجوب الذاتيين ففي مقام العمل لا يمكن الجمع
لتحصيل الامتثال القطعي لعدم امكان الجمع بين الفعل والترك في فعل واحد ولا في فعلين لاستلزامه الخروج عن قول الامام والمخالفة القطعية لفرض كون الحرمة
ذاتية لا تشريعية ولا الطرح للعلم الاجمالي بثبوت احد التكليفين ولا التعيين لعدم المرجح فينحصر عقلا في ادراك الواقع بالتخيير الظاهري وتحصيل الموافقة الاحتمالية
لعدم امكان غيره كما دل عليه الشرع اعني اخبار التخيير ايضا فالتخيير ظاهري لادراك الواقع وبدلي لئلا يلزم المخالفة القطعية واما على فرض عدم اعتبار العلم الاجمالي
بين علم التكليف بالخصوص وكان العلم شرطا لتعلقه منجزا وح يكون الجاهل خارجا عن موضوع التكليف في الواقع لان كلا من طرفي المشتبه لا يعلم بالخصوص تكليفه
والاصل ينفيه ويلزمه بعد سلب التكليف الاصل الاباحة الواقعية ولا التخيير الواقعي ولا الظاهري بدويا ولا استمراريا فما قال الشيخ ره بالتخيير الواقعي و
بطلان الرجوع الى الاصل لاستلزامه الخروج عن القولين وقول الامام فقد ظهر فساده اما على فرض اعتبار العلم الاجمالي فلما عرفت من عدم الخروج عن القولين على

قرني

فرض الرجوع الى الاصل ومن كونه ظاهريا لا واقعيا لعدم امكان الواقع ومعه يجب الرجوع الى الاصل ولا ملازمة بين الظاهر والواقع كالمتولد من الكلب والشاة
وغيره ولدخوله فيما فرضنا عدم الخروج عن القولين في بعض الموارد التزاما لان التخيير مخالفة عملية كلية لانه كان في الواقع معينا لا مخيرا كما اورده عليه المحقق ومما ذكرنا
ظهر فساد ما اورده المحقق القمي على المحقق بان التخيير طريق للجاهل لانه طريق له على فرض اعتبار العلم الاجمالي في المحظورين لا مط وظاهري وبدوي لا واقعي وعلى فرض
عدم اعتباره لحكم الاباحة الواقعية لا التخيير كما عرفت لا يبقى على فرض عدم اعتبار العلم الاجمالي فالطلب لقدر الجامع بين الفعل والترك مقطوع او مشكوك فلا يمكن
دفعه باصالة البرائة ولازمه تخيير المكلف في ايجاده في كل فعل في احد فرديه من الفعل او الترك وهو تخيير واقعي استمراري ولا يكون اباحة لانا نقول الطلب العقلي
الجامع لا يكون مقطوعا من حيث هو بل من حيث كونه في ضمن الفعل او الترك وجزء منه وبعد انتفاء الفصل ينتفي وكونه من حيث هو او من حيث الجزئية
لم يثبت في حق الجاهل بل المفروض العدم لفرض خروجه عن موضوع التكليف فلا يلزم التخيير على ان التخيير الشارع المكلف في الواقع بين المحبوب والمبغوض ممتنع لاستلزامه
اجتماع الصفتين المتضادين في موضوع واحد لا يقال هذا وارد عليك على التخيير الظاهري على فرض اعتبار العلم الاجمالي لانا نقول التخيير الظاهري انما كان لادراك
المحبوب الواقعي من الفعل او الترك لئلا يلزم المخالفة القطعية فتدبر ومما ذكرنا ظهر ان القاعدة ربما تقتضي التوقف كما في بعض المعاملات وربما تقتضي التخيير
كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة الذاتية لعدم امكان غيره وكونه قد استفدنا للاخبار المثبتة للتخيير كما سيجيء توضيحه في اصالة البرائة وربما تقتضي الجمع كما لو كان
احد القولين وجوب الجمعة عينا والاخر وجوب الظهر عينا والقاعدة فيه الاحتياط ولا يجري فيه البرائة لثبوت التكليف ولا يجري التخيير العقلي لامكان الجمع ولا الاخبار
في الحرمة التشريعية لان الاتيان لا يكون بقصد انه في الواقع كذا بل لانه في الظاهر في مقام الجهل فمقتضى دليل الاحتياط وجوبه ولا يكون تشريعا ولا الشرعي اعني
الاخبار فلانه يثبت فيما لا يمكن الاحتياط والمفروض امكانه مع انها وردت في الخبرين المتعارضين اللذين كل منهما معتبر في ذاته لا القولين وربما تقتضي اخذ مقتضى
احدهما كنفي وجوب الغسل في مسئلة الوطي لاصالة البرائة وكنفي ايجاب الفسخ في العيوب للاستصحاب وربما يقتضي احداث الثالث في الظ كما لو دار الامر بين الاستحباب
والحرمة لان الثاني منفي باصالة البرائة والاول منفي لعدم الدليل حتى التسامح لاحتمال المبغوضية ومعها لا يجري دليله لكن تثبت الكراهة الظاهرية بحكم
العقل في الفعل المحتمل للمنفعة القليلة وللمفسدة الكثيرة بترجيح الثاني ولا يكفي الظن الغير المعتبر بذاته في رجحان احدهما نعم لو كان مراد القائل بالاصل
هو اصالة البرائة كما هو الظ فهو فاسد جزما للعلم الاجمالي بثبوت التكليف في بعض الموارد وهو يكفي لتعلق التكليف كما سيجيء توضيحه فيها هذا فيما حصل العلم بنفي
الثالث واما فيما لم يعلم بنفي الثالث فيتبع الدليل ان وجد سواء كان لاحد القولين او الخارج عنهما لعدم العلم بكون احد القولين للامام وان لم يوجد دليل فيحمل الحكم
يرجع الى الاصل والامر واضح هذا فيما كان في مسئلة واحدة واما فيما كان في مسائل كمسئلة الوطي والعيوب فنسب الى بعض العامة عدم جواز خرق الاجماع المركب في القول
بالفصل ونسب الى ابن الحاجب ومن تبعه جواز الخرق والفصل فيقول بالبعض ايجابا وبعض اخر سلبا ومراده الجواز فيما اقتضى الدليل التفصيل لا مط وهو يتصور
بان يكون لاحد القولين دليل اجتهادي يشمل كل الموارد ايجابا وللاخر ايض كذلك لكن سلبا وكان دليل اخر اقوى يقتضي التفصيل او وجد حكم بعض العلماء بايجاب
الغسل مثلا في الوطي في دبر الرجل والمرئة ولم يوجد دليل يقتضي الاطلاق فيهما وكذلك سلبا لكن وجد دليل يشمل بعض الموارد ايجابا كالرجل والاخر سلبا
في المرئة واما فيما علم لاحدهما دليل دون الاخر او علم لكل منهما دليل يقتضي الاطلاق ايجابا او سلبا مع عدم الدليل على التفصيل فكيف يمكن القول الثالث
على فرض جوازه لانه ترجيح للمرجوح على الراجح في الاول وتحكم وحكم بلا دليل في الثاني ومراد المجوز للخرق والقول بالفصل من حيث الحكم الواقعي والنزاع
بينهما صغروي بمعنى ان المانع يقول بان عدم التفصيل اجماعي ولا يجوز ويقول المجوز لا يكون اجماعيا فيجوز لا كبروي باتفاقهم على كون عدم الفصل اجماعا
ومع ذلك يقول المجوز بجواز التفصيل والمانع بمنعه وكيف كان فاستدل المانعون لجواز الخرق بوجهين الاول ان اصحاب القولين في العيوب مثلا اتفقوا على
عدم الفصل فالفصل مخالف للاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم الفصل فان عدم القول بالفصل لا يكون قولا بعدمه واما الممتنع مخالفة ما قالوا انتفيه لا ما
لم يقولوا انتفيه ولا ثبوته واعترض عليه بان من قال بالايجاب الكلي يستلزم قوله بطلان نقيضه اعني السلب الجزئي سواء كان في السلب الكلي او مع الايجاب
الجزئي ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان نقيضه اعني الايجاب الجزئي سواء كان في الايجاب الكلي او مع السلب الجزئي والمركب من الايجاب الجزئي والسلب
الجزئي هو القول بالفصل وهو باطل على القولين وفيه ان المركب اعتباري لا حقيقي كالسكنجبين وبطلانه عند كل من القولين ليس من حيث الجزئين بل
من الجزء السلبي في مورد السلب عند القائل بالايجاب الكلي لا في موارد ايجاب الجزئي وفي الايجاب الجزئي في مورد الايجاب عند القائل بالسلب الكلي لا في موارد
السلب الجزئي فالقول بالتفصيل ليس باطلا بكلا الجزئين عند الكل فلا يكون مخالفا للاجماع الكل بل موارد السلب باطل عند القائل بالايجاب الكلي لا
موارد الايجاب لانه قايل بالايجاب فيها كيف يقول ببطلانه وموارد الايجاب باطل عند القائل بالسلب الكلي لا موارد السلب لانه قايل بالسلب فيها فكيف يقول
ببطلانه وتوضيحه ان القول بالايجاب الكلي يستلزم بطلان السلب الجزئي ولو مع الايجاب الجزئي لكن في موارد السلب لا في موارد الايجاب ولا يلزم عدم قوليهم
بالايجاب فيها لاستحالة القول بالنقيضين والمفروض قوله بالايجاب فيها وكذا القول بالسلب الكلي يستلزم بطلان الايجاب الجزئي ولو مع السلب الجزئي لكن
في موارد السلب المطروح فالقول بالفصل مخالف في موارد السلب للقائل بالايجاب الكلي وفي موارد الايجاب للقائل بالسلب الكلي فلم يكن مخالفا للاجماع الكل
والادلة الدالة على بطلان ما خالف الاجماع لا يشمله اما عند العامة فلعدم اتفاق الكل واما عند الخاصة فلعدم الكشف فان قلت لازم القولين هو اتحاد
المورد في الحكم ويلزمه نفي الفصل لانه نفي الاتحاد قلت لازم القولين موافقة المورد للمورد في الحكم وكان ذلك من محض مقارنة الاتفاقية اي لا بشرط الانضمام
لان القائل بكون العنن موجبا للفسخ لدليل يثبته له من حيث هو سواء وافقه القرناء ام لا وهكذا والموافقة من باب محض الاتفاق سواء كان دليله عاما
او مطلقا او كان لكل دليل مستقل ولا يكون من باب ادعاء الاتحاد لانه لا يقصد ولا يلتفت اليه ولا يدعي الاتحاد في الموارد بانه على فرض ثبوت
الفسخ في القرناء ثابت في غيره ولو سلب عن غيره يسلب عنه ايض ولازمه بطلان نقيضه في موارده كما مر لا بطلان نقيضه والتفصيل معا واللازم الاتفاق

العنن

الغير المقصود لا يكون حجة والادلة لا تشمله اما عند العامة فلان النظر من مخالفة سبيل المؤمنين هو السبيل الذي ذهبوا اليه من القصد والالتفات وكذا في الاجماع على الخطاء واما عند الخاصة فلان الكشف من نص كلامهم او من فحواه انما يحصل بعد العلم بكون المتفقين تحزابه من القصد لا يحصل بدونه نعم لو ظهر من القولين دعوتان احدهما ثبوت الحكم او سلبه والاخر اتحاد الموارد بحيث لو انتفى من احدهما يظهر ادعائه نفيه عن الباقي فهو قول بعدم الفصل ومخالفته مخالفة لاتفاق الكل ومما ذكرنا ظهر الفرق بين عدم القول بالفصل والقول بالعدم والفصل في الاول جائز دون الثاني ولا يكون حقيقة خرقا للاجماع المركب لعدم الاجماع كما ظهر فالنزاع فيه نزاع في الصغرى كما قلنا الثاني ان في الفصل تخطئة كل فريق في المسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيه وفيه انه لو استفيد عدم الفرق والاتحاد من كلامهم وقصدهم به فسلمناه مع ان الادلة السمعية غير تامة كما مر ولو لم يستفد فلم يكن تخطئة كل الامة بل في مورد السلب تخطئة بعضهم وكذا في الايجاب والادلة السمعية غير شاملة له لظهورها فيما ذهبوا اليه وقصدوه كما مر واستدل المجوزون بوجوه الاول ان الخلاف يدل على كون المسئلة اجتهادية ويجوز العمل فيه بما اقتضاه الاجتهاد وفيه انه لو استفيد عدم الفرق فلا يكون خلافيه ولو لم يستفد فسلمناه الثاني مخالفة ابن سيرين وتابعي اخر وعدم انكارهم له في مسئلة زوج وابوان وزوجة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال له ثلث الباقي بعد فرضهما قال به في الموضعين وفصل ابن سيرين فقال في الزوج بمثل ابن عباس دون الزوجة وعكس اخرون وفيه انه من باب حكايات الاحوال لجواز كونه مما لا يستفيد ادعاء عدم الفصل من القولين الثالث ان فيه تحصيل القطع بالموافقة في الجملة وفيه انه مع استفادة عدم الفصل موجب للقطع بالمخالفة في الجملة ومعه لا يجب تحصيل القطع بالموافقة بل لا يجوز ومع العدم سلمناه لو اقتضى الدليل التفصيل من باب وجوب العمل بما اقتضى اجتهاده ومع عدمه يجب الرجوع الى القاعدة مما اقتضت الاصل والقاعدة وكيف كان لا يجوز احداث الثالث والقول بالفصل من حيث الواقع فيما حصل العلم بنفيه وان كان دليل اجتهادي يقتضي التفصيل بل كان اللازم الرجوع الى الاصل والاصل ربما يقتضي طرح القولين واخذ الثالث في مقام الجمل كما ذكرنا بل لا يكون تعارض بين مقتضى الاصل والاجماع على نفي الثالث في الواقع توضيحه انا لو علمنا ان هذا الشيء اما كلب او شاة واشتبه علينا مع عدم امكان التميز نقول انه طاهر وحرام كله اما الاول فلان بعد فقد الدليل على التعيين او الترجيح نقول انه مما لا يعلم كونه كلبا لجواز كونه شاة فلا يعلم نجاسته وكلما لا يعلم نجاسته سواء كان في الحكم او في الموضوع فالاصل طهارته اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فللعقل والشرع واما الثاني فكذلك لان بعد العلم نقول انه مما لا يعلم حليته لجواز كونه كلبا وكلما كان كذلك فالاصل حرمته فكذا ذلك لا يقال اذا ثبت طهارته فيثبت حليته للملازمة في الواقع لانا نقول نحن لا نقول بانه طاهر في الواقع من حيث كونه شاة بل نحكم بطهارته ظاهرا لعدم ثبوت الكلبية وكذا نحكم بحرمته اللحم لعدم ثبوت الشاتية فتدبر ولا فرق بين حصول العلم بالاتحاد بحسب الواقع من الخارج او من الاجماع وبنقل الكلام فيه تعين ما ذكرنا الا ان يثبت الاجماع على الاتحاد بحسب الظاهر ومعه يجب ترجيح احد الاصلين على الاخر فتدبر لا يقال لو جاز الخرق فيما حصل العلم بنفي الثالث في الدليلين الفقاهيين المقتضيين للتفصيل لجاز فيما حصل العلم بنفي الثالث في الدليلين الاجتهاديين المقتضيين للتفصيل بوجه اولى لانا نقول قد عرفت في السابق ان الدليلين الاجتهاديين تقتضيان التفصيل بحسب الواقع والاجماع ينفيه ويجب معه الرجوع الى الاصل وهو يختلف في المقامات بخلاف الدليلين الفقاهيين لانهما يقتضيان الحكمين الظاهريين في مقام الجهل ولا ينافي كونهما على خلاف الواقع هذا فيما حصل العلم بالاتحاد وعدم الفصل من الاجماع المركب في عدم القول بالفصل واما لو لم يحصل العلم منهما وظهر انه كان المناط جار في ساير الموارد عندهم مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى للاتحاد في الطريقة وهو قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وكما في الخمر وساير المسكرات المايعة فمن قال بنجاسة الاول قال بنجاسة الثاني ومن منعها في الاول منعها في الثاني للاشتراك في العلة او لا يظهر فهل يجوز الفصل كما قال العلامة ره في الاخير او لا كما قال صاحب لم قولان للاول الاصل السالم عن معارضة الحكم المجمع عليه لعدم الاجماع فيه ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وللثاني ان الامام مع احد الطائفتين قطعا ومخالفتهما مخالفة للامام وهذا الاخير الا مع العلم بعدم خروجه عن القولين ومفروض كلام العلامة ره فيما لم يحصل العلم بعدم خروجه عنهما وافادة ذلك العلم بعدم خروجه عنهما غير مسلم وهو في الاخير اعني فيما لا يظهر المناط ظاهر وكذا الاول لفرض كون القايل بالايجاب الكلي منه من باب دعاء جريان فهم المناط اجتهادا لا من باب دعوى الاتحاد من اخبار المجمعين الاتحاد من المعصوم وكذلك الثاني وح لو حصل للناظر ظن اجتهادي في اصل مورد الخبر وعدم استفادة المناط منه او كونه مع المعارض الاقوى في غير المورد فيحكم في الاخر بعدمه على ما اقتضاه الدليل الاجتهادي او الفقاهتي تنبيهات الاول هل يجوز التعاكس في الاجماع المركب بان قال جماعة باستحباب الجمعة وقال الاخرون بانه بحرمة وحصل القطع بكون احد القولين قول الامام ثم قال الاولون بحرمته والاخرون باستحبابه وحصل القطع بكون احد القولين قول الامام ع والحق انه اما على مذهب القدماء فيظهر مما مر في جواز التعارض بين الاجماعين على مذهب القدماء بان كان للمعصوم قولان واقعيا وتقية فاتخذ الطايفة الاولى والاخرى الثانية ثم انعكس الامر فاتخذ الاولون حكم التقية والاخرون الحكم الواقعي او كان احد قوليه في الطبقة الاولى والاخر في الثانية واما على مذهب المتاخرين فيمكن الاستدلال على عدم الامكان بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء على كون الامة المجتمع للزوم الاجتماع على جنس الخطاء وهو من طايفة في الطبقة الاولى ومن طايفة في الطبقة الثانية وبانه لو جاز يلزم رجوع المعصوم عن قوله او رضائه او جواز النسخ في زمانه والثاني باطل في المقدم مثله اما الملازمة فلان الاجماع عند المتاخرين هو الاتفاق الكاشف عن الحكم النفس الامري وح ان كان قوله او رضائه بحكم الطايفة التي قالوا بحرمته الجمعة فبعد اجتهادهم الاستحباب يلزم ما ذكرنا وكذا ان كان قوله او رضائه بحكم الطايفة التي قالوا باستحبابه ولكن الحق الجواز ذلك لان قوله او رضائه انما يحصل بالكشف الناشي عن الحدس بملاحظة الاتفاق فيجوز ان يكون في الواقع حكمه او رضائه بالتحريم مثلا موافقا للقايلين به لا داخلا في اقوالهم الذين رايناهم وكانت الطايفة التي قالوا بالاستحباب مخطئة ثم تجدد اجتهاد طايفة المحقة ورجعوا عن التحريم وقالوا بالاستحباب وكانوا مخطئين والطايفة المخطئة في الاستحباب او لا تجدد اجتهادهم بالتحريم وكانوا محقين في الاجتهاد الاخير فالخطاء في اجتهاد المجتهد في الاستحباب اولا من فرقة وثانيا من فرقة اخرى لا في قول الامام ولا يلزم من رجوع الفرقة القايلة بالتحريم الى الاستحباب رجوع الامام الى الاستحباب لان في الاجماع المركب القطع حاصل للخارج عن الفرقتين بكون احد القولين

مبحث في الاجماع المركب

موافقا للامام وهو غير مستلزم لرجوع الامام بل كان حكمه ورضاء باقيا لا يتغير والتغير في اصحاب القولين ولا يكون قوله ع داخلا في القول بل القولان كاشفان على سبيل
الاجمال وما يلزم منه حصول الخطاء والرجوع في اصحاب احد القولين الكاشفين لا في المكشوف عنه فقد بربما ذكرنا ظهر عدم ورود ما ذكر من لزوم الرجوع الخ كما عرفت
وكذا قوله لا يجتمع لكون الحمل على الجنس مثبتا للمعصوم المحفوظ عن الخطاء لانه من الامة ولا يلزم من التعاكس خطائه حتى يلزم اجتماع الكل حتى المعصوم على الخطاء سواء
كان على طريق القدماء او المتاخرين كما مر ووجه الجواز على المذهبين على ان الظاهر منه نفي الاجتماع على الخطاء في العزء لا الجنس ولا يصح الاستدلال على الخطاء ما لفرد لعدم
الاجتماع عليه لان الخطاء من فرقة لا من الكل اولا وثانيا ۲ الثاني المجمع عليه في الاجماع البسيط والمركب قد يكون هو قول المعصوم او فعله او تقريره او نقل الحكم وعلى
الثلثة الاول يكون النص قطعيا ولكن اللفظ والفعل والتقرير قد يكون مجملا وقد يكون مبينا نصا او ظاهرا او يعمل في كل منهما على منوالهما وعلى الاخير قد يكون جزئيا
وقد يكون كليا منطبقا على وجه الاجمال والاطلاق كما يقال الماء القليل ينجس بالملاقات اجماعا او وجد الاطلاق في كلام المجمعين وعلى وجه العموم تنجيز يا كما يقول كل فرد
من افراد الماء المتغير بالنجاسة ينجس اجماعا او تعليقيا وظاهريا كما يقول لا تكليف لا بعد البيان اجماعا والعسر منفي اجماعا ما لم يظهر الدليل المظهر الصلحة الاقوى في الاشتراك
ما لم يثبت المخالفة ثابت اجماعا وعلى الاخير لو وجد الدليل يجب اتباعه ولا يكون من باب التعارض والتخصيص بل يكون من باب التخصص وعلى فرض كون المجمع عليه
مجملا او وجد الدليل المبين على خلاف الاجماع في بعض اقسامه يكون مبينا يجب اتباعه وعلى فرض كونه لفظا نصا او ظاهرا مطلقا او عاما لو وجد الدليل المعارض
لبعض اقسامه يحصل التعارض بين اللفظين ويعمل على منوالهما ولو كان حكما جزئيا او عموما تنجيزيا لا يكون قابلا للمعارضة لان المعارض اما ان يكون ظنيا او قطعيا
والاول لا يعارض القطعي والثاني لا يجتمع مع القطع لعدم اجتماع القطعيين وهذه الاقسام تجري في الاجماع المنقول ايضا **المقام الرابع في الاجماع المنقول**
وهو كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد محفوف بالقرينة وغيره من المستفيض وغيره وكذا الى الصحيح والموثق والحسن العالي والمسند والمرسل وغيرها وكذا المتعلق
قد يكون جزئيا وقد يكون مجملا وقد يكون مطلقا وقد يكون عاما وما قال الشيخ البهائي بعدم حصول التواتر فيه لان شرطه ان يكون المتواتر امرا محسوسا ولا يكون
الاجماع كذلك لانه تطابق اراء رؤساء الدين على حكم وهو امر قلبي غير محسوس لان كل واحد من المجمعين اخبر عن اذعانهم بانه حكم الامام وما راينا من اقوال العلماء
ان كان محسوسا الا انه من حيث الكشف عن الاذعان وقولهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وانتقال كل منهم انا نه عن بذلك لاحتمال التقية او الكذب من
بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لعدالتهم فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وقطعي ثابت بالتواتر
وقطعي ثابت بغيره بعيد عن السداد مدفوع بان الخبر ايضا اعلام كاشف عن الاذعان لان الخبر مع عدم الاذعان غير معتبر اجماعا وموجب للمذمة عرفا وعقلا او
ان في الخبر اعلام عن اذعانه الحاصل من المحسوس اعني السماع من المخبر بواسطة او بلا واسطة وفي الاجماع يحصل من الحدس بملاحظة اقوال العلماء واحتمال الكذب في
الخبر اقوى لان العلماء من المفتين والمدعي للاجماع مع كونهم في غاية الزهد والورع منزهون عن الكذب بخلاف الراوي والمخبر في الخبر فانه ليس بهذه المرتبة سيما
فيما كان مع الواسطة كاخبارنا الواصلة الينا من الائمة وكذا في احتمال التقية فيهما لان في الاجماع لا يشترط ملاحظة كل العلماء حتى الساكنين في بلاد المخالفين
والمدعين للاجماع هم الساكنين في بلاد الشيعة الخالية عن احتمال التقية وهو في الاخبار اقوى نعم احتمال الخطاء في المدعي للاجماع لما كان حاصلا من الحدس
اقوى من احتمال الخطاء من السماع وهو جهة واحدة وفي الخبر من جهتين الكذب والتقية فالاول اقوى على فرض التنزل يسقط اقوائية كل من جهته بالاقوائية في
الاخر من جهة اخرى واما احتمال الخطاء في فتوى المفتين الحاصل من اجتهادهم في فهم مقتضى الدليل وان كان اقوى من احتمال الخطاء فيمن يخبر بالسماع
من غيره لكنه يرتفع باجتماع هؤلاء العظام لانه محال عادة تكذب الجميع وخطائهم يعني ان المدعي للاجماع يكون الحكم من المعصوم انما يكون على سبيل القطع
وفي الخبر انما به انه يكون على سبيل الظن ومعه يكون الاجماع اقوى ولا اقل من التساوي فالمنع فيه يوجب المنع في الخبر ايضا مع ان على فرض تسليم الضعف
في الجملة في الاجماع لا يوجب منعه عقلا كما يستفاد من دليله فما ذكره من كون الحس شرطا في التواتر ان كان المقصود كونه شرطا عقلا اي لا يحصل بدونه كما
هو الظاهر فهو فساده وان كان المقصود كونه شرطا لفظيا اي بدونه لا يسمى متواترا او كونه الاستعمال مجاز فهو فاسد لانهم عرفوه بانه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه
وهو عام من حيث سببية الخبر مع انه لو كان كذلك لما صح الاستدلال بوجه عقلي من الكذب والتقية بل قال القول الاصولي او اللغوي او الامارات العرفية
فتدبر هذا اذا كان المراد منع تواتر نقل الاجماع واما اذا كان المراد منع تواتر نقل اقوال المجمعين حتى يحصل الاجماع لنا بملاحظة كون هذا قول العلماء
الكاشف فالامر واضح لان الاخبار عن فتوى العالم اخبار عن امر محسوس كاشف عن اذعانه بحكم الامام ع اجتهادا وفي الخبر اعلام من المسموع او المبصر الكاشف
عن اذعانه بكون صدوره من الامام ظنا واحتمال الكذب والتقية في الثاني اقوى لما مر وفي الاول احتمال الخطاء اكثر لانه يرجع الى اجتهاد المجمعين في دلالة الخبر وسنده وفي
الخبر يرجع الى الاجتهاد في نفس دلالة الخبر وسنده ولا ريب ان احتمال الخطاء في اجتهاد الغير اقوى ومعه يسقط ضعف كل من جهة بالضعف في الاخر من جهة اخرى اختلفوا
في الحجية والعدم على قولين نسب الاول الى بعض الخاصة كصاحب لم والعلامة وبعض العامة كالشافعية والحنابلة والحنيفية ونسب الثاني الى صاحب المدارك
وغيره والفاضل التوني وبعض العامة والاولون اختلفوا فيه فذهب بعض الى انه حجة من باب الظن الخاص وذهب المحققون من المتاخرين الى انه حجة من باب الظن
المطلق وصاحب المعالم يتمسك بالوجه الشرعي والعقلي معا واستدلوا على حجيته من باب الظن الخاص بوجوه الاول اية النبا لانها نباء وفيه اولا بانها غير دالة
كما سيجي وثانيا بانها منصرفة الى المتعارف وهو النباء عن المحسوس وهذا نباء عن الاذعان سيما في زماننا لشمول المتقدمة الاجماع فيه الثاني الاولوية ووجهها
انها دالة على حجية الخبر الظني الصدور من الامام والدلالة ايضا واما الاجماع المنقول نباء قطعي يكون من الامام ع فيكون اولى بالقبول وفيه اولا منع الاصل
كما سيجي وثانيا منع الاولوية لبعد الاطلاع بالاجماع دون الخبر ولكون الاجماع حدسيا دون الخبر والخطاء في الاول اغلب كما مر وثالثا ان الاولوية الظنية
لم يثبت دليل على اعتبارها لو لم نقل بثبوته على عدم اعتبارها لكونها قياسا ويلزم من التمسك بها الدور الثالث اية النفر لان الاطلاع على الاجماع
داخل في التفقه والاخبار به داخل في الانذار وفيه انها غير دالة على قبول الخبر الواحد كما سيجي والتمسك بالاجماع المنقول على حجيته دور واما المحصل فغير ثابت

للخلاف

للخلاف والحق انه من حيث هو لم يكن حجة نعم هو حجة من باب الظن المطلق وسيجئ توضيحه ويشترط في افادته الظن امور الاول ان لا يكون في الامور المتفرعة
المستحدثة وسره واضح في الاجماع المتقدمين لعدم تعرض العلماء له فكيف بان اتفقوا فيه وكشف اتفاقهم عن صدور القول من الامام فيه ووصل به اليه
بخلاف الاجماع عند المتاخرين لانه يكشف عن الرضا وان كان بملاحظة قول بعض العلماء في عصره او كلهم وكشفه عن رضائه به الثاني ان لا يكون الناقل
فتويه على خلاف ما ادعى عليه الاجماع الثالث ان لا تكون الشهرة على خلافه لوصول الوهن فيه ومعه لا يحصل منه الظن الا ان يكون احد الشهرتين على وفقه
الرابع اذا حصل التعارض بين الخبر والاجماع المنقول فالاول مقدم من حيث هو لبعد الاطلاع بالاجماع ولكون الخطاء في الاجماع اكثر لكونه حدسيا الخامس
اذا وقع التعارض بين الاجماعين المنقولين من المتقدمين والمتاخرين قال بعض اولى الظن مع صحة الاول من حيث هو ولعله لقرب عهدهم بالامام وفيه تامل للتناقض بين
دعواهم اجماعا عاما كثيرا بخلاف المتاخرين للندرة السادس اذا كان المدعي للاجماع معاصرا متساويا في الفضل والتتبع لا يحصل من ادعائه ظن السابع قال البعض اذا ادعى
احد اجماعا وكان من يعتبر الاجماع اللطفي وادعى الاخر اجماعا على خلاف الاول وكان ممن لا يعتبر الاجماع اللطفي فحق بعض بتقديم الثاني وفيه بعد لما عرفت من حمل
الاجماع في كلام الشيخ على كون مراده الاجماع المصطلح هذا في الاجماع المنقول واما الاجماع الظني فلا يكون حجة للاصل ولما سيجئ في الشهرة لانه قسم منه ولانه اذا
لم يثبت حجية الاجماع المنقول من حيث هو فالاجماع الظني اولى بعدم القبول من حيث هو لعدم جريان ما ذكروه فيه نعم هو حجة من باب الظن المطلق كاتفاق الكل من دون
الكشف وكذا عدم الخلاف وغيره سواء كان هو بنفسه او جابرا لما لا يعتبر بنفسه كالخبر الضعيف والنسبة بينه وبين الشهرة عموم من وجه لافتراق الاول فيما كانت
الشهرة على خلافه والثاني في الشهرة مع عدم حصول الظن بالاجماع واجتماعهما في الشهرة المفيدة للظن بالاجماع وبذلك اتضح فساد توهم من توهم اتحاده مع
الشهرة **المقام الخامس** في الشهرة ويقع الكلام فيها في مطالب **الاول** في الشهرة المجردة واختلفوا في حجيتها من حيث هي مع قطع النظر عن انسداد باب العلم
فالاغلب نسب الى العلامة في المختلف والشهيد في الذكرى واستاد الكل في الكل ووالده جمال الملة والدين وبعض اخر القول بالحجية ونسب الى ابن ادريس والعلامة
والعلامة في التحرير والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والسيد السند في المولى المعتمد قاسية دمهكدة وظاهر الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي ره القول بالعدم
وهو الحق للاصل وفساد ما تمسكوا به على حجيتها منها انها اجماع في الفتاء ويشملها المفهوم في اية النباء وفيه اولا منع كونها انباء لانها اعلام عن اجتهاده الظني
وثانيا منع انصرافها اليه وثالثا منع دلالتها على اعتبار الخبر الصحيح كما سيجئ فكيف بهذا ويؤيده انها لو عمت لاقتضت حجية قول الفقيه والتالي باطل اجماعا
والقول بمنع حجية الكتاب في المسئلة الاصولية فاسد لكونه من الظنون المخصوصة كما مر والقول بان الاية لو عمت يلزم منها عدم حجيتها لكون المشهور على عدم
حجيتها وهو ايضا نبأ مدفوع اولا بان انصرافها اليه ممنوع وثانيا بان بعد التعارض لا بد من اخراج احد الشهرتين واخراج الشهرة على عدم الحجية اولى لكونه تقييدا
واحدا بخلاف الاخر اعني اخراج الشهرة في الموارد والتقييد الاقل اولى ومنها قوله ع في مرفوعة زرارة في ترجيح احدهما بعد السؤال عن الخبرين المتعارضين الى
ان قال خذ بما اشتهر بين اصحابك وفيه ان الظاهر من الحديثين المسؤول عنهما والعرف لا يساعد العموم غير حكم ما اشتهر او الفتوى وثانيا انه خبر واحد لا يكون معتبرا
من حيث هو ومنها مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع في التنازع بين الرجلين في دين او ميراث الى ان قال قلت فان كان كل واحد اختار رجلا وكلاهما اختلفا
في حديثكم فامر ع بالرجوع الى الرجحان من الاعدلية والافقهية والاورعية الى ان قال فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا ليس يتفاضل كل واحد منهما على صاحبه قال
فقال ينظر ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور
ثلثة امر بين رشده الى ان قال قلت فان كانا مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر الى ما وافق حكمه حكم الكتاب الخ وجه الاستدلال ان المراد بالاجماع هو الشهرة لما ذكرنا
في كلام السائل في قوله مشهورين وكذا المجيب في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور والعلة المنصوصة تفيد التعميم ويكون مفاده اخذ كل ما اشتهر ومنه الحكم المشتهر وارد
على الاستدلال وجوه الاول انه لو تم لاقتضى عدم حجيتها لكون المشهور على عدم حجيتها وفيه ما مر الثاني ان اللام للتعريف ظاهر في العهد اعني الخبر المشتهر وفيه ان اللام
حقيقة في الاشارة الى الجنس والتعليل ظاهر في العموم ومخالفة السيد قد حقق فسادها والحمل على غيره محتاج الى الدليل وليس بل على خلافه مؤيد وهو قوله بعده
وانما الامور ثلثة امر بين رشده ولو كان المقصود الخبر لقال موضع الامر الخبر على ان في التعميم في الخبر يكفي قوله ع ينظر الى ما كان من روايتهما عنا الخ الثالث انه
خبر الواحد لا يصح التمسك به في المسئلة الاصولية لا يقال ان الاخبار العلاجية متواترة لانا نقول تواترها في اخذ الشهرة ممنوع لانه لم يذكر الا في الاخيرين والحق
ان في التمسك به لكونه واحدا مع اعراض المشهور عنه في اثبات حجية الشهرة به لكون المشهور على العدم اشكال نعم افادته الظن لا اعراض المشهور عنه وقولهم بعدم حجيتها
ويثمر في الترجيح النوعي عقلا في الاسباب التي تثبت حجيتها بالدليل العقلي كما سيجئ انشاء الله تعالى ومنها قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيه
ان عموم المنزلة موقوف على التواطي وهو ممنوع لظهوره في المرتبة ويؤيده انها لو عمت لاقتضت حجية قول العالم الواحد والتالي باطل ومنها ما تمسك به الشهيد من ان
عدالتهم تمنع على الافتاء بغير علم وفيه انها تنفي التعمد على الخطاء نعم يحصل بملاحظة ذكرهم على التدقيق والتحقيق والورع الظن ببعد الكذب وبعد الخطاء ولا دليل
على اعتبار هذا الظن نعم هو يثمر في الترجيح النوعي كما مر ومنها ان الظن الحاصل منها اقوى من الصحيح فيكون اولى بالاعتبار وفيه اولا منع الكلية وثانيا منع اعتبار الاصل
ثالثا انه قياس اولوية ظنية والتمسك به على الاول اثبات امر مشكوك بالمقطوع العدم وعلى الثاني دور فلا تكون حجة بنفسها من حيث هي واما من حيث الانسداد
فسيجئ في الاخبار **الثاني** في الشهرة المعاضدة للخبر الذي لا يكون في حد ذاته معتبرا كالضعيف ولما هو مثله في عدم الاعتبار وهو ينقسم الى اقسام لانها اما ان
تكون جابرة للمضمون كلا او بعضا من دون تمسك المشهور بها او تكون جابرة لنفس الرواية بكونهم متمسكين بها كحكمهم للاحتياط في بعض الموارد بقوله ع دع ما
يريبك الى ما لا يريبك وحكمهم بايجاب الوضوء في بعض الاعضاء فيما تعذر الكل بقوله الميسور لا يسقط بالمعسور او تكون محل الشك والفرق انها على الاول على فرض
حجيتها تختص بقدر المضمون المنجبر بها وكذا الثالث للاصل بخلاف الثاني وهو ينقسم الى اقسام لانه اما ان يحصل القطع بان عمل المشهور بها انما كان لاجل قرينة دالة
على صدق صدورها او يحصل القطع بان عمل المشهور بها انما كان لاجل قرينة دالة على صدق مضمونها او يكون محل الشك وعلى الاول لا يجوز التعدي من المضمون

وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما

المنجبر المشتهر الى غيره وكذا الثالث لان الظ من التمسك بنفس الرواية كونها مظنونة الصدور عندهم وعلى الثانى لا يبعد لما مر وقد تكون جابرة للدلالة
كما لو كان الصدور قطعيا وكان اللفظ مجملا للاشتراك او التشكيك وكان احد المعانى على الاول او الفرد النادر على الثانى معمولا به عند المشهور وهى تتصور
على وجوه لانه اما ان يحصل القطع بوجود القرينة الدالة على ارادة الفرد النادر او يحصل القطع بالعدم وكون المستند خالى اللفظ او يكون مشكوكا
وعلى الاول فاما ان يحصل القطع باعتبارها او يحصل القطع بالعدم او يكون محل الشك وعلى الاول من الثانى يكون معتبرا دون الثانى منه وعلى الثالث يحصل
الظن بالدلالة والاعتبار لبعد خطاء المشهور واما حجيتها فيترتب على الاصل فى حجية الظن فى اللغات والارادات كما سيجيء فى الاخبار انشاء الله تع وعلى الثانى يكون تابعا
لاجتهاده من كونه مجملا عنده اولا ومن اعتبار التشكيك والعدم وغيره وعلى الثالث يؤخذ بالقدر المتيقن منها ويطرح الباقى وهل تكون الشهرة المعاضدة
من حيث هى مع قطع النظر من الاسناد الى الاغلب حجة شرعية الهية كما عليها المشهور اولا والحق هو الثانى للاصل وعدم الدليل والتمسك لاثبات الاعتبار
بمنطوق آية النبأ او الحديث اعنى قوله خذ بما اشتهر الخ او للاجماع على حجية الخبر المنجبر كالصحيح منقولا او محصلا كما صدر عن بعض فاسد غير تام اما الاولان فلما
مر واما الاخير فلما سيجيء من عدم تماميته فى الصحيح فكيف بالضعيف المنجبر نعم هو حجة لاجل الاسناد كما سيجيء فى مبحث الاخبار **الثالث** نسب الى صاحب المعالم
ووالده ابن طاوس الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصى تخصيص الشهرة التى قالوا بحجيتها بالشهرة المتقدمة على زمان الشيخ زعما بان المتاخرين تبعوا الشيخ
الطوسى لحسن ظنهم به وكانوا حاكيا لقوله ففى الحقيقة لا تكون شهرة بل هو قول الشيخ وفيه ان هذا اسناد الفسق والتدليس او الغفلة اليهم لانهم لو لم يكونوا
مجتهدين وصدقوا له فيلزم الاول وكذلك لو كانوا مجتهدين مع عدم الفحص لاجتهادهم وتبعوا له او لم يكونوا مجتهدين لكنهم اعتقدوا اجتهادهم وتبعوا لاعتقاد الموافقة
للقول فيلزم الاخير وفساده اوضح من ان يبين مع انهم كثيرا ما يخالفون الشيخ كسلار وابن حمزة وابن زهرة وابى الصلاح وغيرهم سيما محمد بن ادريس فانه اكثر الطعن منه
على الشيخ فى سرائره وهذا هو السبب فى اكثار الطعن من المحقق والعلامة على ابن ادريس وكيف كان فلا فرق بين المتقدمة والمتاخرة **الرابع** قد يحصل التعارض
بين شهرة المتقدمين والمتاخرين والاولى ترجيح من حيث قرب عهدهم بالائمة والرواة فكانوا ابصر واعلم بحال الرواة من الاحاد والتواتر والتقية وغيرها والثانية
ترجيح من حيث كونهم ادق نظرا فكانوا ابصر من حيث الدلالة فما رجع الى السند كما لو كان مستند المتقدمين خبرا كان ضعيفا عند المتاخرين معرضا عنه لضعفه
فالاول ارجح وما رجع الى الدلالة كما لو كان المستند مطلقا مشككا فحملوا المتقدمين على الاطلاق لزعمهم عدم اعتبار التشكيك وحملوا المتاخرين على الفرد الظاهر لزعمهم
اعتباره فلا ريب فى ان المناط اجتهاد نفسه فيه من اعتبار التشكيك والعدم مع عدم الدليل وعدم الترجيح يكون قول المتاخرين ارجح لكونهم ادق نظرا بقى الكلام
فى السيرة وهى ايضا كالاجماع ينقسم باقسامه من المحقق والمنقول والقطعى والظنى والفعلى كعدم تحرزهم فى الاسواق والتقريرى والقولى كما فى بناء المسلمين على مطالبة والطوسی
الدليل فى المطلوب لغير العلمى وسكوتهم فيه وفيه تامل لان الظ انحصارها فى الفعل والتقرير لا القول والفرقان فى الاجماع يلاحظ قول العلماء او علمهم او سكوتهم
الكاشف عن الرضا وهو كان سببا للكشف وفى السيرة يلاحظ فعل المسلم وقولهم وحجيتهم من حيث الاسلام سواء كان عالما او جاهلا عادلا او فاسقا او مجهولا
وهو كان سببا للكشف عن قول المعصوم او رضائه والقطعى منها حجة لما ذكرنا فى الاجماع من حجية القطع من اى سبب حصل والظنى منها لم تكن حجة للاصل ولا يشترط فيها
عمل كل مسلم بل لا يضر مخالفة بعضهم لكن لو وسواس بل بالمخالفة يعد وسواسيا ولا يكون من حيث حجية الاسلام بل للشبهة فتدبر والشرط انما هو حصول الكشف منه
عن قول الامام او رضائه وعدم ردعه ومثله بناء العقلاء والفرقان فى السيرة يلاحظ عمل المسلمين وحجيتهم الذاتية من غير التامل والتفكر وفى بناء العقلاء يلاحظ
بناء العاقل من حيث هو عاقل سواء كان كافرا او مسلما فاسقا او عادلا كبنائهم على مذمة الظالم سجية من دون التامل والتفكر وهو يكشف عن كونه عند كل عاقل كذا
حتى الحكيم على الاطلاق والدليل على حجيته ما سيجيء فى الادلة العقلية انشاء الله وكذا بناء العرف فى الارادات والدلالات كما ترى ان بنائهم على مذمة التارك للامر الخاطب بصيغة الامر
او مادته ويفهم منه كون الوجوب متبادرا عندهم **الثالث** من الادلة العقل وتوضيح الكلام فيه سيجيء فى الادلة العقلية انشاء الله ولا ثمرة له فى مقامنا هذا لانفتاح
باب العلم فيه فى اغلب الاحكام الواقعية لكون تحقق العقل القطعى لاستقلاله فيها فى الفقه اندر بالنسبة الى الاجماع فيكون وجوده فى الفقه كالقطرة فى جنب
البحار واما العقل المدرك للحكم الظاهرى فيما لم يكن دليل للواقع كنفى التكليف فيما لم يكن بيان فلا يجدى نفع لانفتاح باب العلم بالحكم الواقعى واما الظنى وغير الاستقلالى
كالادراكات التبعية كوجوب المقدمة فغير مجد فى المقام اما الاول فلكونه ظنيا وحجيته اول النزاع واما الثانى فلتوقفه على ثبوت الحكم فى ذى المقدمة وثبوته له
اما ان يكون بالدليل القطعى او بالدليل الشرعى المقطوع الحجية فهو نادر كما مر او يكون بالدليل الظنى المشكوك الحجية وهو الغالب ولا يكون علميا **الرابع** من
الادلة السنة وهى اصطلاحا الطريقة الصادرة من النبى او الامام المعصوم المرتبطة بالحكم الشرعى قولا او فعلا او تقريرا او تركا او اشارة وحكاية الحديث القدسى منه
من حيث الحكاية داخل فى الحديث وخارج عنها كما ان نفس الحديث القدسى اعنى كلام الله الصادر لا على وجه الاعجاز خارج عنها والحديث هو ما يحكى الطريقة
الصادرة المذكورة وقد يعرف بانه قول المعصوم او الحكاية عنه وما ذكرنا اقرب بقاعدة النقل لانه فى اللغة حكاية مطلقة والاغلب نقل الاعم بالاخص فما عرفه
مستلزم للنقل من الاعم الى الاعم لكون قوله ع او الحكاية عنه اعم من ارتباطه بالحكم الشرعى وغيره مع ان قوله ع احد اقسام السنة لا نفسها ولا الحديث على انه يخرج
ما يحكى فعله او تقريره الخ ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهى الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين واما الخبر فهو فى
الاصطلاح مرادف للحديث واما فى العرف العام واللغة فمطلق على ما يقابل الانشاء اعنى ما اشتمل على النسبة الحاكية عن النسبة الاخرى للاعلام عنها الا اعلام
عن اذعانه واعتقاده به بل الاذعان والاعتقاد مصحح للاستعمال والحكاية سواء كان المحكى عنه موجودا خارجيا كقوله زيد قائم او موجودا ذهنيا كقوله علمت
المعارف اذا التكلم حقيقة او لا مع اعتقاده بالمطابقة او بالمخالفة او الشك فيهما او كان من غير شعور كالنائم والمجنون طابق الواقع او لا صدر من جارحة مخصوصة
اعنى اللسان ام لا بنحو ما مر فى الكلام لانه قسم منه لا تخصصا بالخبر والانشاء لتبادر نفس الحكاية المطلقة منه ولعدم صحة السلب عما ذكرنا ولاصالة الاشتراك المعنوى وظهر
مما ذكرنا ان الخبر من حيث هو ما يحتمل الصدق والكذب لا ينافى كونه بالقرينة مما لا يحتمل الكذب كخبر الله تع او ما لا يحتمل الصدق لعدم صحة السلب عن الخبر من حيث

فى حجية [illegible] العقل

فى حجية [illegible] السنة

هو

هو وللتبادر ولاصالة الاشتراك المعنوي ولا يستلزم الصدق ولا الكذب كذا من حيث هو ما يحتمل تصديق المستعمل والمخبر وتكذيبه كونه شاكا فيه وكونه
من غير شعور لانه قابل لاعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها وشكه فيها او من غير شعور لعدم صحة سلب الخبر من حيث هو عن كل منها وظهور الخبر فيما كان
معتقدا به اطلاقي وصحة سلب الخبرية عن غير المعتقد مسامحة ولا ينافي معلومية احدهما من المخبر بالقرينة فاحتمال الصدق والكذب لا ينفكان من الخبر من
حيث هو وبالنسبة الى القرينة عموم مطلق فهو من حيث هو قابل لكل منهما كقابلية المطلق لافراده واحواله فكما انه لا يدل على احدهما لفظا بالمطابقة او
التضمن او الالتزام اللفظي فكذا المقام نعم بعد صدوره من متكلم غافل في حال الشعور يحمل على ارادته واعتقاده به فينبغي عدم الارادة وعدم الاعتقاد بالعرف والعقل او
غيرهما لكونه قبيحا لا يصدر من عاقل كما في حمل الالفاظ على ارادة الحقيقة فلا يكون مدلول الخبر الصدق بل هو حكاية تحتمل المطابقة للمحكي عنه وعدمها كما ربما
ظهر من كلام بعض ان مدلوله هو الصدق والكذب احتمال عقلي وظهر ايضا ان ظهور اعتقاد المخبر المطابقة اطلاقي وقال بعضهم ما النسبة خارج يطابقها او لا والمراد
بالخارج هو الخارج عن مدلول الكلام لا المقابل للذهن وليس المراد ثبوتها في جملة الاعيان الخارجية بان كان لها وجود مستقل لينافي كونها امرا اعتباريا لان حصولها
تبع حصول المنتسبين لا امرا مستقلا موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة
لا لوجودها والا لزم التسلسل توضيحه ان زيدا موجود في الخارج يكون الخارج في الاول ظرفا لوجود زيد بمعنى ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والا لكان
وجوده موجودا وننقل الكلام فيه ويلزم منه كون وجود زيد موجودا وهكذا وهو تسلسل ناشئ من كون الموجود هو وجود زيد وهو باطل فانحصر بكون الموجود هو
زيد لا وجوده والمراد من الانشاء هو ما قصد به ايجاد ما لم يكن للحكاية عن الشيء فقولنا بعت يقصد به ايجاد البيع بهذا اللفظ بخلاف المعنى المنقول عنه فانه حكاية عن
وقوع البيع سابقا عن هذا الكلام وقصد الايجاد قد يكون منجزا وقد يكون معلقا كقولك ان كلمت فانت علي كظهر امي وقيل في تعريف الخبر انه ما يحتمل التصديق والتكذيب
فقد ظهر فساده وقال المحقق القمي ره ويتفرع على ذلك ما لو قال لاحد زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار
على الاول لصدق انه خبر محتمل للصدق والكذب عند غير المخبر دون احتمال التصديق والتكذيب لكونه كذبا عند المخبر وفيه ان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق
مع تصديق المخبر فلا يثمر والثمرة فيما احتمل الصدق والكذب دون التصديق والتكذيب كالعلم بكون المخبر عالما بصدقه او كذبه او شاكا فيه او كان من غير شعور فلا يكون كل
منها ما يحتمل تصديق المخبر وتكذيبه به للعلم بتصديقه في الاول وتكذيبه في الثاني وشكه في الثالث وعدمهما في الرابع وكذا في محتمل التصديق المخبر وتكذيبه كالخبر المجهول
عند غيره تصديقه وتكذيبه مع علم غير المخبر بصدقه وقد يتوهم ان تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم
الدور لكنه فاسد لان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو الاعلام الموجود في ضمن المطابقة لا الاعم منه ومن غير المطابقة بخلاف الخبر المطلق فانه الاعلام بالمعنى
الاعم فتدبر وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال والمشهور على ان الصدق مطابقة الحكاية للمحكي عنه سواء كان مع اعتقاد المخبر بها او بعدمها
او شاكا فيها او كان من غير شعور ولكن فرد الظاهر منه هو الاول من باب التشكيك والكذب مخالفتها له مطلقا فقول اليهودي الاسلام حق صدق ولو قال خلافه
كذب ونسب الى النظام ومن تبعه ان الصدق مطابقتها لاعتقاد المخبر بالواقع وان لم تطابق الواقع والكذب عدمها فقول القائل السماء تحتنا معتقدا به
صدق والسماء فوقنا غير معتقد به كذب والمراد بالاعتقاد هو الاعتقاد المصحح لاستعمال الخبر من القطع او الظن المعتبر ولما كان المناط في الكذب عدم المطابقة
للاعتقاد فيشمل الشك والصادر من غير شعور لانه اعم من انتفاء الاعتقاد راسا او وجوده مع عدم مطابقتها نعم لو كان المناط فيه عنده مخالفته للاعتقاد
فيخرج الشك والصادر من غير شعور منهما ويكونان واسطتين ولكن الظاهر منه هو الاول لان الواسطة نسب الى الجاحظ لا النظام ونسب الى الجاحظ ان الصدق عنده
هو مطابقتها للاعتقاد والواقع معا والكذب مخالفتها لهما ففي المطابقة صورة الشك وغير الشعور والاعتقاد بالمخالفة واسطة وكذا في غير المطابقة الشك وغير
الشعور والاعتقاد بالمطابقة واسطة والواسطة ستة والحق مع المشهور للتبادر ومطابقة الواقع من الصدق وعدمها من الكذب وصحة سلب الصدق عن غير المطابقة وان
اعتقد المخبر المطابقة وعدمها في المطابقة وان اعتقد المستعمل عدمها وللاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه نعم صحة
استعمال الخبر والمستعمل في كل لفظ واسناد ونسبة المحمول الى الموضوع موقوفة الى المصحح من اعتقاد قطعا او ظنا معتبرا وبدونه قبيح عقلا فالصدق هو مطابقة
الحكاية للمحكي عنه ويكون استعمال الصدق في المطابقة حقيقة لا مجازا سواء كان المخبر شاكا فيها او معتقدا بالمطابقة او بالمخالفة او كان من غير شعور نعم مع
اعتقاد عدم المطابقة يعد المخبر منافقا ومذموما لكذبه بحسب اعتقاده ومخطئا في الاعتقاد كما ان بدون الشعور يكون لغوا ومع الشك يكون مذموما عقلا
في الاسناد وفيما كانت الحكاية مخالفا للمحكي عنه فكذب حقيقة مطلقا نعم مع اعتقاد عدم المطابقة في الواقع يعد هو مفتريا وقوله افتراء لانه كذب عن عمد ومع اعتقاد
المطابقة يكون مخطئا كما ان مع ارادة خلاف الظاهر بدون القرينة يعد اغراء بالجهل ومضلا ومغويا ومدلسا وببعض اقسامه تورية فالمستعمل والمخبر يتصف بهذه
الاسماء باعتبار الاعتقاد لا باعتبار نفس الخبر ولا باعتبار الصدق والكذب لانهما وصفان للخبر من حيث هو ولا دخل له باعتقاد المخبر ولعل اشتباه النظام كان
من هذا اعني التقبيح والتكذيب العقلي في صورة المخالفة للاعتقاد سواء كان مطابقا للواقع او لا واختلط عليه ولم يتدبر ان انتفاء الشرط العقلي لا يوجب انتفاء
اللفظ وكون الخبر مجازا بل قبيح عقلا نعم لو قلنا ان الجملة الخبرية كزيد قائم او قام ويقوم حكاية عن اعتقاد المخبر به بان اعتقده ثم اخبر وجعل الكلام حاكيا عنه
فزيد قائم يكون المقصود منه اني اعتقد قيام زيد وكونه قائما وعلمت المعارف اني اعتقد علمي بالمعارف يكون ما ذكره حقا لكنه خلاف الظاهر جزما للفرق عرفا
بين قوله زيد قائم واني اعتقد كونه قائما وكذا بين قوله علمت المعارف واعتقد علمي بالمعارف واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون في
قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاسناد الكذب اليهم انما يكون لاجل مخالفته لاعتقادهم وفيه اولا ان الظاهر من التأكيدات من ان واللام واسمية الجملة كون
الخبر عنه كونه رسول الله عن صميم القلب والحكاية غير مطابقة لها فالخبر غير مطابق للواقع فكذب حقيقة وثانيا قد مر ان شرط صحة الاستعمال هو الاعتقاد بالمطابقة
وبدونه او الاعتقاد بالخلاف يكون الاسناد قبيحا والقائل كاذبا عقلا فلذا نسب اليهم الكذب لا الى الكلام وثالثا انهم قوم مسمون بالكذب فالاسناد باعتبار

مع انه غير معتقد به

مع انه معتقد به

كونهم مسموعين لا انا في صدقهم في خصوص المورد على انه استعماله لا يعارض ما مر ويجب صرفه الى ما ذكرنا واحتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة
فان الكفار حصروا اخبار النبي صلعم عن الحشر والنشر في الافتراء اعني الكذب عن عمد والاخبار حال الجنة والمقابلة تقتضي المغايرة فلم يكن الاخبار حال الجنة كذبا ولا صدقا
لاعتقادهم عدم المطابقة فلا بد ان يكون واسطة يحمل عليها لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة والحاصل انهم اعتقدوا كون الاخبار حال الجنون خبرا واسطة بين
الصدق والكذب لعدم ارادتهم منه الصدق والكذب لعدم ارادتهم منه الصدق او الكذب كما انهم اطلقوا الافتراء والكذب على ما خالف الواقع باعتقادهم واعتقاد المخبر ولذا قال
المرتضى والحاصل ان كلامه ان كان مخالفا لاعتقاده بالواقع وللواقع فافتراء وكذب وان لم يكن اعتقاده مخالفا للخبر فجنون اعني صدور الكلام منه من غير شعور ولا يصدر
هذا الكلام مع اعتقاد المطابقة او الشك والتأمل فيه من عاقل من جهة ادعائهم بداهة بطلانه وفيه اولا ان من المعلوم والمسلم عند المستدل كون اخبار النبي بالمذكورات
باعتقاد الكفار مخالفا للواقع وكذبا يقينا مطلقا وح فيقولون ان النبي اما غافل فاعتقاده كاعتقادنا يكون بخلاف الواقع لان الاعتقاد بالمطابقة او الشك والتأمل فيه
لا يصدر من عاقل لبداهة بطلانه فافتراء وان لم يكن عاقلا فجنون لما مر وصدوره منه من غير ارادة شعور فهو ترديد بالنسبة الى المستعمل والمخبر اعني النبي صلعم لا نفس الخبر لكونه
كذبا عندهم مطلقا وجعلوا الجنة مقابلة للافتراء لا الكذب وثانيا ان ذكر الافتراء والكذب ظاهر ان في استعمال الافتراء في مخالفة الخبر لاعتقاد والكذب في مخالفته
للواقع لا صادم الترادف فهو دليل على الجاحظ لا له وثالثا سلمنا لكنه استعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز ويبقى ما ذكرنا من المطابقة للواقع وعدمها سليما عن
المعارض ثم انه على فرض التسليم قال البعض انها لا تثبت الا واسطة واحدة وهو الكلام من غير شعور كما ذكرنا ومنهم العضدي والمحقق القمي ره لانه لفظ واحد حقيقي
لا يحتمل الا احد المحتملات من الشك والاعتقاد بالمطابقة ومن غير شعور وقصد لعدم صحة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وتوضيحه ان المراد اما كونه مجنونا حقيقيا
في افعاله واطواره وح كان كلامه من غير شعور او كونه كالمجنون في افكاره وتخيلاته سواء كان معتقدا بالمطابقة او شاكا فيه او كان من غير شعور ولا يجوز استعمال اللفظ
الا في احدهما وعلى الاول تثبت واسطة واحدة وهو كونه من غير شعور وعلى الثاني تثبت ثلث وسايط وهو الاعتقاد بالمطابقة والشك فيها وكونه من غير شعور ولكن يمكن
ترجيح الثاني لانهم يرون النبي وافعاله واطواره بنحو العقلاء فكيف يقولون بكونه مجنونا حقيقيا فالمراد هو التشبيه بالمجنون وح فيكون المفاد ان النبي اما غافل في افكاره
وتخيلاته فكان اعتقاده كاعتقادنا في مخالفة خبره للواقع وهو ح افتراء وان لم يكن اعتقاده كاعتقادنا بالمخالفة فكالمجنون سواء كان مع اعتقاد المطابقة او مع الشك ومن
غير شعور وح يشمل الثلثة ويثبت ثلث وسايط كما عن شيخنا البهائي ره انه قال ان الثابت بها ثلث وسايط وهو المذكورات وذكروا الاصل المسئلة فروعا كثيرة
منها ما لو قال المدعي بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار والجاحظ تسقط دعواه لانه يرجع الى ان المدعي يدعي ان هذه الحكاية غير مطابقة للواقع دون
النظام لانه يرجع الى انه يدعي انها غير مطابق لاعتقاد الشهود بالواقع ولا يستلزم الاقرار بعدم مطابقته للواقع بادعاء المدعي وجرح للشهود على مذهب النظام والجاحظ
دون المشهور وقد اطال الكلام هنا المحقق القمي ره في رفع الثمرة وحاصله يرجع الى ان على مذهب النظام مطابقة الحكاية لاعتقاد كل من المخبر ومن يلاحظ الكلام
كالمدعي بالنسبة الى نفسه فربما يكون موافقا لاعتقاد الاول دون الثاني او بالعكس او غير مطابق لاعتقادهما او لهما فعلى الاول صدق بالنسبة الى المخبر وكذب بالنسبة الى
الملاحظ وعلى الثاني بالعكس وعلى الثالث صدق بالنسبة اليهما وعلى الرابع كذب بالنسبة اليهما لا المخبر فقط ولا يلزم عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى غير المخبر بصدق
ولا كذب وهو واه ومعه يرجع كلام المدعي كذب شهودي الى انه اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو مسقط لدعواه على مذهب النظام ايضا وفيه اولا ان اعتقاد
المستعمل شرط لصحة اسناد الكذب على التقادير وبدونه لا يصح استعمال الكذب ولا الصدق على المذهب المشهور ايضا وح فعلى مذهب النظام لو انحصر بمطابقته لاعتقاد
المخبر والملاحظ ان حصل له الاعتقاد بمطابقته لاعتقاد المخبر فيصح له استعمال الصدق وان حصل بعدم مطابقته له فيصح استعمال الكذب ولو لم يحصل الاعتقاد باحدهما فلا
يصح له استعمال الصدق ولا الكذب وح فاستعمال احدهما مع اعتقاده بمطابقته للواقع فقط او بعدم المطابقة له مجاز على مذهب النظام ومع اعتقاده بمطابقته لاعتقاد
المخبر بالواقع او بعدم المطابقة له مجاز على مذهب المشهور وبدون اعتقاده بمطابقتهما او باحدهما مجاز على مذهب الجاحظ ولا يحمل على المجاز الا مع القرينة والمفروض
انتفاؤها في قوله كذب شهودي فيتم على المذاهب على نحو ما ذكروه وثانيا سلمنا كون الصدق والكذب على مذهب النظام مطابقة لاعتقاد كل من المخبر بالواقع وكذا من
يلاحظ الكلام وح اعتقاد المدعي بمخالفة كلام الشهود للواقع موجب لصحة استعمال الكذب ونسبته الى كلام الشهود بالنسبة اليه اعني المدعي لا الى الشهود اعني المخبر لجواز
مطابقته لاعتقاد المخبر وكان صدقا بالنسبة الى المخبر ولا يصح اسناد الكذب الى الشهود الا بعد اعتقاد الملاحظ اعني المدعي بمخالفة خبر الشهود لاعتقادهم بالواقع
والمفروض نسبة المدعي الكذب الى الشهود فيكون معناه ان حكاية الشهود غير مطابق لاعتقاد الشهود بالواقع لا باعتقادي فلا يكون مسقطا للدعوى على مذهب
النظام فيتم على نحو ما ذكروه وثالثا انه يلزم ح على مذهب النظام صحة استعمال الكذب للمدعي بعد اعتقاده بمخالفة الحكاية لاعتقاده بالواقع واعتقاد الاول صحيح
للاستعمال الثاني جزء الموضوع له فيكون قول المدعي كذب شهودي اني اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو بين الفساد لعدم الاعتقادين من الملاحظ منه بل مقطوع
العدم مع انه يلزم ح عدم الفرق بين المذاهب من موافقة الاعتقاد والواقع او هما لان الكل يرجع الى عدم مطابقته لاعتقاد المدعي بالواقع وهو بديهي البطلان ومنها ما لو
ان شهد فلان فهو صادق فعلى مذهب المختار والجاحظ اقرار لان الحق لو لم يكن ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا وفيه انه قد يستعمل من
باب التعليق على المحال بان صدقه موقوف على شهادته ولما لم يكن الحق ثابتا فشهادته محال نعم لو استعمل في معناه الحقيقي فيكون ثمرة ومنها ما لو نذر لاحد ان يعطي درهما بمن
اخبر بخبر صادق فاعطاه بشخص لم يعتقد صدقه لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبرء نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا على المختار دون النظام والجاحظ وفيه اولا
انه قول من اخبر الخ مطلق ينصرف الى الشايع والشايع اعتقاد المخبر صدقه حين الاخبار وثانيا بانه عبادة لا بد فيها من القربة ومع عدم اعتقاد الصدق مع كون المأمور به
الصدق لا يحصل القربة وقال المحقق القمي ره في الجواب عنه ان اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه
به في نفس الامر واعتقدناه لنتمكن من القربة في العبادات والقصد في المعاملات لعدم امكان القصد وترتب الاثار على نفس الامر من دون الاطلاع والاعتقاد
بنفس الامر ويبرء النذر اذا كان هو في الصورة المفروضة اعني نفس الامر وعدمه في عكسها اعني المعتقد ممنوع مع انه يجري على المذهبين الاخيرين ايضا لانه ان يعني

نقل كلام ... علامة ... استعمال ...

... الاصل ...

الاعتقاد

الاعتقاد فبحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد فى ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد صدق عند النظام مادام كذلك فاذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب راسا الا انه صار كذبا الان لانه لا معنى لكون الخبر صدقا فى وقت وكذبا فى اخر فى نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد وبناء الاعتقاد على مذهب المشهور ثم ان لصحة الاستعمال بعد التبدل ينكشف عن خطائه فى السابق اذ الواقع لا يتغير وعلى مذهب النظام موضوع وجزء للموضوع له فتبدله يوجب تبدل الاسم حقيقة فيصدق فى زمان كونه مطابقا للاعتقاد وكذب فى زمان كونه مخالفا للاعتقاد الا انه ينكشف عن كون الخبر كذبا عن راس كما قال انه على مذهبه صدق بالنسبة الى شخص وكذب بالنسبة الى شخص اخر من المخبر والملاحظ ومما ذكرنا ظهر ان النزاع معنوى لا لفظى وما نسب الى العضدى انه قال ان النزاع لفظى لا يعبأ به لا طناب فيه كثير نفع لا يكون مراده النزاع اللفظى المشهور اعنى مجرد تغيير العبارة ولا يكون فيه نفع اصلا والظاهر منه ما قال البعض ان مراده كون المسئلة لفظية وكون الخلاف فى معنى اللفظ لا المعنى المشهور لانه قال فى شرح هذا الكلام اى لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذى وضع لفظ الصدق بازائه من حيث هو مع قطع النظر عن ترتب الحكم الشرعى عليه وفيه انه لا اختصاص لهذا اللفظ بين الالفاظ اللغوية لان تحقيق الموضوع له للفظ من حيث هو شئ سواء ترتب عليه امر المعاش او المعاد ثم قد يرتبط بالحكم الشرعى كالصعيد من انه وجه الارض او التراب الخالص لان بتشخيصه يجوز به التيمم ويجب كالامر بعد تشخيص كونه للوجوب مع قاعدة وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقى يستنبط منه وجوب الصلوة من قوله تعالى اقيموا الصلوة ومن هذه الجهة اصولية لان الاصول عبارة عن الاحوال العارضة للدليل من حيث كونه منشاء لاستنباط الحكم الفرعى ولا ريب ان معناهما عارض للكلام ويستنبط منه الحكم الفرعى فى تحريم الكذب ووجوب الصدق او من كان صادقا يجوز الاقتداء به وهكذا من ابراء النذر وسقوط حق المدعى او العدد كما مضى وغيرهما وبما ذكرنا ظهر فساد من فرق بان علم الاصول يبحث فيه عما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل كالاوضاع الهيوية كصيغة افعل والعموم وامثالها لا المادية كالصعيد من انه هو التراب او وجه الارض لان بتشخيص معناه يستنبط الحكم الفرعى من قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا كما لا يخفى نعم تشخيص معنى اللفظ اللغوى مطلقا من حيث هو سواء ترتب عليه امور المعاش او غيرها او لا يترتب عليه شئ لغوية لكن فيما يستنبط منه الحكم الفرعى من هذه الجهة اصولية **تنبيهات الاول** ان الصدق والكذب قد يلاحظان بالنسبة الى الظاهر الناشى من الوضع والقرينة فلو قال رايت حمارا بدون القرينة واراد بليدا يكون كذبا ويحكم به راسا بعد ظهور المخالفة واغراء بالجهل وان راى زيدا وقال رايت رجلا فان كان مقصوده الاخبار عن الطبيعة الممتازة من النساء صدق وان كان مقصوده الاخبار عن الطبيعة الموجودة فى الفرد ولم يعين الفرد لوجه فهو صدق ايضا لعدم حكاية عن الخصوصية حتى يلاحظ المطابقة بالنسبة اليها والعدم **الثانى** نسب الى المشهور كون الصدق والكذب من خواص النسب الخبرية دون التقييدية كيا زيد الفاضل خلافا للبعض فزعم فيا زيد الانسان صدق ويا زيد الفرس كذب ويا زيد الفاضل محتمل ان كان فى الواقع كذلك فصدق والا فكذب ورجح المحقق القمى ره مذهب المشهور بان النسبة الذهنية فى النسب الخبرية يشعر بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتمل عند العقل المطابقة والعدم واما فى التقييديات كيا زيد الفاضل فقد اعتبر فيهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هى اراده بان الفضل ثابت له فى الواقع وفيه ان ظاهر قوله زيد فاضل يحل كذا او دعوا زيدا فاضلا او يا زيد الفاضل او له اسق اعتقاد بكونه متصفا به فى الواقع للزوم ارادة الموضوع بسيطا ومركبا فى ظرف جعله موضوعا والمفروض جعله فى الكلام مركبا من زيد وصفه ويلزمه ارادة زيد المتصف بالفضل فى نفس الامر فلو كذا فلو طابق فصدق والا فكذب ولذا يصح ان يقال فى العرف مع عدم المطابقة انه كذب ولا يحمل على الاستهزاء او التفاول او التطير وامثالها الا بالقرينة فالحق ان الصدق والكذب هو مطابقة النسبة للواقع وعدمها مطلقا سواء كان بالقياس الى النسبة التامة او الناقصة ولا ريب ان قوله يا زيد ويا ايها الرجل ويا زيد الفاضل من جهة موضوعيته ليس انشاء بل يكون مفاده ادعو من اعتقد كونه زيدا فاضلا ورجلا فى الواقع ولم يكن المقصود ايجاده لم يكن فمع المطابقة صدق ومع عدمها كذب لاصالة اشتراك المعنوى وعدم صحة السلب ولو كان من جهة النداء انشاء كما فى التمنى والترجى لكون المقصود منهما الطلب حصول ما لم يكن ولم يكن حكاية ولا اخبار كما ان الانشاء كقوله اضرب زيدا عبارة عن طلب ايجاد ما لم يكن ولم يكن حكاية نعم فى الانشائية والتمنى وامثالها حكاية وخبر من جهة اخرى اعنى من جهة كشفه عن طلب نفسى ومقصود قلبى وبهذه المطابقة والعدم **الثالث** ذكر جملة من الفضلاء شبهة سميت بالجذر الاصم كالمحقق الطوسى والعلامة وابن كمونة والسيد الشريف والداماد والدوانى وصدر الافاضل والتفتازانى حيث قالوا هذه مغالطة تحير فى حلها عقول العقلاء ثم استصوبوا ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال وقررت بوجوه منها ان كل كلامى فى هذه الساعة كاذب ولم يتكلم فيها بغير هذا فكل كلامى اخص بنفسه لعدم صدق ركلام بعده ويلزم من فرض صدقه كذبه فلا يكون صادقا لان المستلزم للمحال محال فلا يكون صادقا ولا كاذبا فيلزم الواسطة مع ان على مذهب المشهور لا يتصور الواسطة لان الحكاية اما مطابق او غير مطابق وبالعكس فلا يكون كاذبا ويلزم اتحاد الحكاية والمحكى عنه توضيحه ان المراد اما ان يكون غير هذا الفرد او نفس هذا الفرد وغيره او يكون منحصرا لهذا الفرد وعلى الاول يلزم ان يكون هذا الكلام واسطة لا صدق ولا كذب بالعدم المحكى عنه حتى يكون صدقا او كذبا ويلزم اللغوية لاخباره بكلام كاذب بعده والمفروض عدم تكلمه وعلى الثانى يلزم من صدقه كذب المحكى عنه اعنى كل كلامى كاذب فى زيد قائم مثلا على فرض قوله زيد قائم بعده وكذب الاول يكون ليس بكاذب فى كذب الثانى ليس زيد قائما اعنى كل كلامى صادق لان كذب الكذب صدق فيلزم كون كل كلامى كاذبا صادقا وهو تناقض وكذب الثانى ليس زيد قائما ويلزم كون زيد قائم صدقا لانه حكاية عنه ايضا ويلزم من صدق كل كلامى كاذبا منه كون زيد قائما وليس بقائم وكل كلامى كاذبا وصادقا وهو تناقض واتحاد الحكاية والمحكى عنه بالنسبة الى كل كلامى كاذب وعلى الثالث يلزم كون كلامى كاذبا وصادقا وهو تناقض واتحاد الحكاية والمحكى عنه بالنسبة الى كل كلامى كاذب وعلى الثالث يلزم كون كلامى كاذبا وصادقا وهو تناقض واتحاد للحكاية والمحكى عنه والجواب ان المراد هو الاول الظاهر كون المراد من كل كلامى فى هذه الساعة غير هذا الكلام كما يقى فى العرف كل كلامى لا اعتبار به فلا ريب كون المراد غير هذا الكلام ولان من المحال ارادة العاقل التناقض وهو نفسه من دخول الكلام الاول فى المراد فينحصر بارادة غيره فاما ان يكون المراد الاخبار عن عزمه باصدار كلمات كاذبة بعده فرجع عنه او وجد مانع كالفوت وغيره فيكون المحكى عنه هو عزمه فان طابق العزم فصدق والا فكذب او يكون المراد الحكاية عن القضايا الخارجية لكن لا يتكلم بها لمانع ولا يلزم الواسطة بل كذب لان كذب الكلام اعم من عدم الموضوع كقوله ولدى قائم وليس له ولد فهو فى العرف انه كاذب هنا كالغرض عدم صدور الكلام منه وحقيقته عدم مطابقة النسبة المطوية بلان ولدى قائم يرجع

لانه حكاية عنه ايضا ويلزم كون زيد قائما صح

الى قضيتين اعنى ولدى موجود وقايم ونسبة الاولى كالثانية غير مطابقة فكذب مع انه ان سلم انحصار الكذب بعدم مطابقة النسبة المذكورة فنقول القضية
تعليقية اعنى ان صدر منى كلام فكاذب والصدق والكذب موقوف على تحقق المحكى عنه والمفروض عدم تحققه ولا يلزم الواسطة لان الواسطة الباطلة ما تحقق
الحكاية والمحكى عنه وكان واسطة وهذا البس كك ومثل بعض المعدوم الموضوع بقولنا العنقاء موجود فهو فاسد لانه من باب عدم مطابقة نسبة المحمول اعنى موجود الية
ظهر مما ذكرنا رفع الاشكال لو اعتراف الفحول بالعجز عن حل الاشكال انما نشاء من حملهم كل كلامى فى هذه الساعة كاذب مع عدم صدق الكلام بعده على كون المراد
المحكى عنه هو كل كلامى كاذب وهو بين الفساد لانه لفظ له احتمالات فى المراد وهو لا ظاهر فى ارادة غيره وثانيا بعد لزوم التناقض واتحاد الحكاية مع المحكى عنه
لابد من حمله على ارادة غيره ولا يلزم الفساد الا الواسطة ولا اللغوية كما مر وعلى فرض حمله على ارادة نفسه لا يلزم الواسطة ايضا لانه مستلزم لكون كل كلامى صادقا وكاذبا
وهو كذب بالقطع بعدم اجتماع المتناقضين فهو كذب محال والعجب بعض الفحول حيث اجاب بانه مع عدم صدق الكلام بعده لا يكون صادقا ولا كاذبا لانه لا يتصف
باحدهما الا بالنسبة الى الثانى لانه حكاية عنه والمفروض عدم الثانى ومع صدور تكلام بعده غير مطابق يكون الاصل صادقا باعتبار النسبة وكاذبا باعتبار المحمول
اعنى لفظ كاذب لانه فى الحقيقة صفة للكلام الثانى فانه حكاية عنه وهو متصف بالكذب خاصة فلن يجتمعا فيه من جهة واحدة بعد ان قال فى اول الجواب ان الخبر قد
يتصف باحدهما باعتبار النسبة فيه وقد يتصف باحدهما باعتبار المحمول كما فى المثال اعنى لفظ كاذب وذلك لان الاشكال فى اجتماع الصدق والكذب انما هو على دخول
هذا الفرد ولذا فرض الانحصار به وعدم صدور كلام بعده وبعد فرض خروجه كما قال به يرتفع الاشكال ولا يكون الاشكال باعتبار اجتماع صدق النسبة على فرض صدور
كلام كاذب ولا يكون لفظ كاذب محمولا للكلام الثانى بل هو قايم لو قال احد زيد قايم وهذا المجموع موضوع للاول وكاذب اعنى كون نسبته غير مطابق محمول له وبه يصير
ان مغايرة يكون الاول حكاية عن الثانى ولا يستلزم صدقه صدقه وبالعكس بل الامر بالعكس كما مر ومنها قوله ما اتكلم به غدا اليوم صادق ثم اقتصر غدا على قوله ما تكلمت
به امس صادق لكون صدق الاول مستلزما الكذب الثانى وهو مستلزم لكذب الاول ومنه يلزم كون الاول صادقا لكون كذبه الكذب صدقا ويلزم منه كون ما تكلمت
به امس صادقا ويلزم منه كون كلام الاول والثانى صادقا وكاذبا وكذا فى فرض كذبه لانه مع فرض كذب الاول يلزم صدقه لان كذب الكذب صدق ويلزم منه صدق ما تكلمت
به امس صادق وصدقه يستلزم كون ما اتكلم الخ صدقا اعنى نسبة الكذب اليه صدقا ويلزم منه كون ما تكلمت به الخ كذبا ويلزم منه كون كلام الاول والثانى صدقا وكذبا
ويلزم الدور ايضا لان صدق الاول وكذبه لا يعلم الا بالثانى وفى الثانى لا يعلم الا بالاول وحله ان الكلام الثانى مؤكد للكلام الاول وليس الثانى فردا للاول عرفا و
عقلا كما مر بل المراد غيره من افراد الكلام ومع عدم صدور غيره اما شرطية او حكاية عن العزم او كاذب من باب عدم الموضوع كما مر فتدبر وبما ذكرنا ظهر ان الخبر هو الحكاية ومن حيث
هو يحتمل عقلا وعند ارادة المتكلم ظاهره او عدم اعتقاده به او عدم مطابقتها للواقع والنسبة عموم من وجه ولكن قد يرتفع الاحتمالات بالقرينة الخارجية كالمريض المشرف
على الموت فاخبر واحد بموته مع رؤية آثار المصيبة وقد يرتفع بالقرائن الداخلية وهى ترجع الى الخبر اعنى اللفظ والمخبر عنه فيرتفع الاول بدلالة اللفظ على الارادة نصا
او ظاهرا جليا والثانى اعنى احتمال عدم اعتقاد المخبر بها يرتفع قطعا بالثقة وبعدم وقوع السهو وعدم كونه بلا شعور وعدم التدليس او التورية او ظنا بالظن المعتبر
او ظنا فى بعضها قطعا فى بعضها ويرتفع الثالث اعنى احتمال عدم المطابقة بالواقع والخطاء بالاضبطية والاحفظية وكون المخبر عنه امر جليا غير قابل للخطاء كالمسموعات
والمبصرات قطعا بالقطع بالمذكورات وظنا بالظن بها او ببعضها وقد يرتفع بكثرة المخبرين بان الغالب انه لما كانت المقدمات او بعضها ظنية كالثقة ودلالة اللفظ
وعدم التورية وعدم السهو وامثالها يحصل من الخبر الظن باعتقاد المخبر به ومنه يحصل الظن بالمطابقة وعدم الخطاء وكلما اكثرت يقوى الظن بعدم الخطاء فيصير
الى مرتبة يحكم العقل بملاحظتها امتناع اجتماع مثل هذه الكثرة على الكذب بالعمد والخطاء النفس الامرى بل لو كان المخبر مجهول الحال ولا يفيد خبره بوحدته مفيدا
للظن وكثرت فربما يصل الى مرتبة يحكم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب والخطاء فيرتفع الاحتمالات كلها بكثرة المخبر فربما يرتفع الاولان بما ذكرنا والثالث بالكثرة
وربما ينعكس هذا فى الصدق وكذا الكلام فى الكذب وبما ذكرنا ظهر ان القطع قد يحصل بالقرينة الخارجية او الداخلية وقد يحصل من كثرة المخبرين والاول يسمى بالخبر
المحفوف بالقرينة والثانى بالتواتر فالخبر المتواتر هو اخبار جماعة كثيرة يفيد القطع للناظر الصحيح بمحض الكثرة بكونه صادقا بان كان تواطئهم على الكذب والخطاء محالا عادة
ويعرف الصحيح بالاغلب عادة لا النادر كالبليد الاعوجاج فى السليقة والكثرة المفيدة له تختلف باختلاف المقدمات ومر وبالنسبة الى القاطع وحده سر ولذا نقول يعتبر
العدالة فيه فربما يحصل القطع لشخص دون شخص فالاول يسميه تواترا دون الثانى ولا يلزم اعتقاد بعض كونه متواترا متواترا وكذا فى السلب ولذا يخطئون بعضهم بعضا
فى ادعائه تواترا او ينفيه حقيقة وكذا فى سلبه ويخرج منه خبر ثلثة او اربعة موثوق به يفيد القطع للثقة او غيرها لانه لا يكون حصوله من الكثرة بل كان من القرينة
الزايدة وبما ذكرنا ظهر فساد من اكتفى فى تعريفه بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه لدخول خبر الاربعة الموثوق به ولدخول خبر جماعة يفيد بالنسبة الى
شخص القطع مع عدم كونه متواترا حقيقة والنسبة بينه وبين القطع الحاصل من تراكم الظنون عموم من وجه لافتراقهما فى الادلة الظنية غير الخبر الصرف وخبر كثير
مجهول لا يفيد قول كل منهم الظن والاربعة الموثوق به واجتماعهما فى خبر جماعة كثيرة معتبد للقطع بها مع كون كل مفيد للظن كما ان النسبة بينه وبين الشياع عموم
من وجه لافتراق الثانى فى خبر جماعة يفيد الظن وافتراق الاول فى النقل بالواسطة او الوسايط واجتماعهما فى خبر كثير بلا واسطة مفيد للقطع وكذا النسبة بينه
وبين الاجماع ايضا عموم من وجه والحق امكانه للاصل كما مر غير مرة والوجدان من حصول الجزم للاغلب من خبر كثير بالمشاهدة بموت فلان ومجئ المسافر من سفره وبقدوم
الحاج وبقتل فلان وبضرب فلان وبهدم الموضع وبعمره وبفتح العساكر وغيرها مما لا يحصى وبما يمثل بالجزم بوجود البلاد النائية كالهند والسند والصين والامم
الخالية كقوم فرعون وموسى ضرورة من دون تشكك واشكل بعض فيه بانه من باب التسامع والتظافر ولو كان من باب التواتر لكان حصول القطع محتاجا الى
الطبقات وحصول كل منها مرتبة التواتر وليس كك لعدم الاحتياج الى ملاحظة الطبقات بل لا نسمع الا من اهل عصرنا ولم يرد لنا عن سلفهم فى ذلك اصلا
فضلا عن عدد يحصل به التواتر مع جواز عدم المساوات بين الطبقات فى عدد التواتر وكان بعضها واحدا وكان خبر الطبقة الاخيرة او السابقة عليها ناشيا
من خبر واحد او اثنان او ثلثة من دون مرتبة التواتر ولا ريب ان القطع بهذه الامور ليس الا من جهة اجتماع اهل العصر على كذب ومحال العادة تواطئهم سواء كان تواترا

مزبار

من باب سماعهم او من باب الواحد المحفوف او غيرهما ولا يتعين التواتر ولا وجه للاشكال لانه لا يكون عما مضى حتى يحتاج الى ملاحظة الطبقات لكون المخبر عنه
موجودا الان وتواتر كل منهما بالقطع حاصل ولا يكون من باب القرينة لعدم ملاحظة نفيه للخبر ولا ملاحظة كون الخبر نصا او ظاهرا جليا ولا بملاحظة كون الخبر عنه محسوسا
بل تواتره والعلم الحاصل به ضروري كما سيجئ وقد خالف في امكانه السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند وبهما عبدة الاوثان وقائلة بالتناسخ والتابعة من
الحكماء وكلاهما نافيان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى لا الموجود وللسمنية شبهات منها انه كان كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام
واحد وهو محال عادة للاختلاف في الشهوات والطبايع والاراء نظيره ما مر في التبادر والاجماع وسيجئ في حجية العقل وهو ممنوع اولا بمنع فيهما وثانيا بوقوعه
كاجتماع الخلق الكثير على اكل الخبز واللحم والمعارفيات وثالثا بانه قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه بحسب العادة من كون عادة بعضهم اكل الحنطة وبعضهم
اكل الشعير لعادته او نفرة او كون غيره مضرا بحاله وهكذا دون ما نحن فيه من الاحكام ومنها انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين اذا تواتر نقيضه وفيه انه
لو فرض حصول تواتر نقيضه ينكشف عن عدم كون الاول متواترا ولو كان تواتر الما تواتر نقيضه ومنها انه لو حصل العلم به لحصل فيما نقله اليهود والنصارى عن
نبيهم لانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد صلى الله عليه وآله وفيه منع تواتره لاشتراط تساوي الطبقات في عدد التواتر وبخت النصر قد استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك
النصارى في اول الامر مع ان عدم العلم يكفي ومنها ان الكذب يجوز على كل واحد فكذا في الجميع لانه اجتماع الاحاد وفيه ما مر في الاجماع ولهم شبهتان ايضا ترد على كل من
قال بكون العلم الحاصل من التواتر ضروريا كما هو المشهور اولهما انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود
الاسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وثانيهما انه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن نكم مخالفون وفيهما اولا انهما لا يردان على من قال بكونه نظريا والاعم ثانيا
بدفع الاول بتفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعض دون بعض والثاني بان الضرورة لا تستلزم عدم الخلاف كما نشاهد الخلاف في السوفسطائية
وانكارها لبعض الضروريات انما هو من جهة العناد وعدم الاستقامة للشبهات والكدورات ولعل المانع عما مضى انه يكون نقلا بالواسطة ومع الواسطة لا يتعين التواتر و
تساوي الطبقات في عدده لجواز انتهائه الى الخبر الواحد المحفوف والجواب عنه قد مر بانه لا ينحصر بكونه خبرا عما مضى مع انه لا يكون ممتنعا لجواز اخبار جماعة كثيرة عن جماعة
كثيرة بحيث يحصل القطع بتواتره ثم اختلفوا في العلم الحاصل منه فالمشهور انه ضروري ونسب الى الكعبي وابو الحسين وامام الحرمين انه نظري ونسب الى السيد التوقف في
موضع والتفصيل في موضع وارتضاه الشيخ في العدة قال السيد ان اخبار البلدان والوقايع الملوك وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله
ويجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات
النبي صلى الله عليه وآله وكثير من احكام الشرع والنص الحاصل من الائمة فنقطع على انه مستدل عليه وثمرته انه لو كان ضروريا فحكم بكفر منكره في الاحكام فيمن لا يحتمل جهله به ولو كان نظريا
فلا يحكم بكفره لجواز خفائه عنه وعدم تواتره له احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على ملاحظة الصغرى والكبرى وبانه خبر جماعة كثيرة كان تواطؤهم على الكذب محالا
عادة وكلما كان كذلك فهو صدق وحق فكذا ذلك وبملاحظة شرايطه من تواتر كل طبقة فيما كان خبرا عما مضى والتالي باطل للقطع بالمتواترات كمكة وهند وغيرهما مع
انتفاء ذلك وايضا لو كان كذلك لما حصل لمن لا يقدر على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم عدم حصول العلم لمن ترك النظر اذ كل علم نظري مسبوق به فان العالم به يجد
نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة وايضا يلزم ان ينتفي العلم مع الذهول عن المقدمات والتوالي باسرها باطلة واجيب عن الاول بانا
نمنع عدم الاحتياج الى ملاحظة المقدمتين مطلقا نعم نمنع فيما يحصل منه اضطرارا فانه على قسمين قسم يحصل بعد حصول مباديه اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات
وضروريات الدين ووجود مكة وقسم منه مسبوق بالكسب والنظر كالمسائل العلمية لانه لا بد ان يحصل المتتبع ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم ولا ريب ان التتبع و
استماع الخبر يوجب حصول الرجحان في النظر بحيث يشرف التتبع الى حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة منوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة
الكثيرة لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري وعلى ما تركون العلم حاصلا بملاحظة الكثرة وكون تواطئهم على الكذب محالا او
هو لا يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فانه وان لم ينفك عن المقدمات لكن العلم به لا يحتاج الى ملاحظة الكثرة فان كان مراد المشهور ذلك فمرحبا بالوفاق
فان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ذلك ينظر كلام السيد وارتضاه الشيخ في العدة وربما قيل بان الاحتياج الى ملاحظة المقدمات
والشرايط انما هو لاجل حصول العلم بالموضوع اعني كونه متواترا لا لاجل حصول العلم بعد العلم بحصوله والكلام في الثاني من ان بعد العلم بحصوله هل العلم بالتواتر يحصل
بجعل الله اضطرارا او يحصل من جهة كسب العبد ونظره وفيه انه كلام لا طائل تحته لان الكلام في ان العلم هل يحتاج الى ملاحظة المقدمات ككثرة المخبرين اجمالا او
تفصيلا او لا بل يكفي حصوله من حيث هو وان لم يكن ملتفتا اليهما كمكة وسندا وامثالهما وعلى الاول نظري وعلى الثاني ضروري والا فبعد العلم بالتواتر لا يحتاج الى
مقدمة اخرى حتى يحصل العلم والا يلزم عدم كونه تواترا الا بقي ان بعد العلم بالتواتر هل يكون العلم بالتواتر حاصلا من فعل الله عقيب هذا القدر من المخبرين او يحصل
بملاحظة العبد التفاته اليهم اجمالا كما يظهر من بعض حيث قال بعد هذا الكلام ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا عن
ابتداء الامر لانا نقول لو كان الكلام من هذه الجهة فلا يختص بالتواتر بل يجري في كل استدلال كالاجماع مثلا بان العلم الحاصل بعد العلم بالاجماع نظري او ضروري
مع ان العلم بالتواتر لا ينفك عن العلم بصدقه والا لا يكون علما بالتواتر كما لا يخفى وعن الدليل الثاني بان العوام والصبيان ايضا لهم من المقدمات ما يترتب في نظرهم معلومها
نظريته بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات بان يترتب في نظرهم مقدمات الدليل اجمالا ويحصل النتيجة لهم لكنهم لا يتفطنون من حيث ترتيب الصغرى
والكبرى بل مدار العالم وانتظام عيش بني ادم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء بل غيرهم من الحيوان كذهابه الى منزله العادي لدريه مكان المجاوب
عن الباقي واستدل من قال بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على المقدمات كما مر ولما اختلف فيه العقلاء
واجيب عن الاول بانه كثيرا ما يحصل العلم بالخبر مع عدم ملاحظة الكثرة بل مع عدم الشعور بل هو المطرد فان الخبر المتواتر يحصل لكافة الخلق وهم لا يعرفون الشروط
وانما هي امور استنبطها الفضلاء وفيه ان العامي غاية الامر لا يقدر على ترتيب الصغرى والكبرى وان كان مركوزا في اذهانهم وبعد حصولها لهم مع الالتفات

اليها اجمالا يحصل العلم به والفرق بين النظري والضروري احتياج الاول الى المقدمات اجمالا او تفصيلا دون الثاني وان كان الثاني ايضا لا ينفك عن المقدمات
كالكل اعظم من الجزء لانه يمكن ان يق لانه مشتمل على جزء اخر وكلما هو كك فهو اعظم وقال الغزالي العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بها
وقيل يكون النزاع لفظيا بان من قال يكونه نظريا مراده كون العلم بالتواتر نظريا ومن قال بانه ضروري مراده ان بعد العلم بحصول التواتر افادته العلم الضروري وكيف
كان فالحق التفصيل وتوضيحه ان الخبر كلما اكثر يقوى الظن كما اشرنا سابقا الى ان ينتهي الى مرتبة يحصل العلم بملاحظة امتناع اجتماعهم على الكذب ثم قد تكثر وصارت
المقدمات مركوزة في الذهن من دون الاحتياج الى ملاحظتها ويكون ح ضروريا نظيره مما مر في المجاز المشهور بانه من الكثرة يصير مجازا مشهورا ثم يصير مشتركا تعيينيا ثم
يصير نقلا فتدبر والحاصل ان الحكم في النتيجة تابع لمقدماته فربما يكون المقدمات كلها ضروريا كقوله الكل اعظم من الجزء فيكون معنى الكل بداهة معلوما وكذا
الجزء والنسبة والصغرى والكبرى عقلا بانه مشتمل على جزء اخر وكلما هو كك فهو اعظم او شرعا كوجوب الصلوة او عادة كعدم حركة الجبل لكون المقدمات مركوزة
عند العقل فبمحض السماع او الالتفات معلوم من دون الاحتياج الى التامل وربما تكون المقدمات كلها او بعضها نظرية فيحتاج معلوميتها عند العقل الى التفات
الى المقدمات والتامل فيها واثباتها بالعقل والشرع او العادة حتى يحصل العلم بالحكم ولكن ربما يكثر الاستدلال والتامل فيصل الى مرتبة تصير المقدمات حاصلة
عند العقل ومركوزة بحيث يصير بديهية من دون الاحتياج الى التامل وربما تكون نظرية في التواتر ومن الاخبار يحصل الظن وكلما كثرت يقوى الظن الى
ان ينتهي الى مرتبة يحكم العقل بملاحظة الكثرة قطعا وربما كثرت هذه الملاحظة الى مرتبة لا يحتاج حصول العلم به الى ملاحظة الكثرة وهو ضروري فكل متواتر اول
نظري ولا يستلزم صيرورته ضروريا وربما يصير بعد ضروريا سواء كان في المسائل العلمية او غيرها من المبصرات والمسموعات والحدسيات كالتواتر في الاجماع
المنقول كما مر في بحثه لان الضرورة انما تكون ضرورة عند المسلمين او العلماء او طايفة مخصوصة او عند العقلاء والكل موقوف على صيرورته ضروريا عند كل
منهم نعم جعل النزاع في انه بعد حصول التواتر هل العلم الحاصل منه يكون من فعل الله من فاضته بعد حصول السبب التام او يكون من فعل العبد جبرا لكن لا يختص ذلك
بل يجري في كل علم سواء كان حاصلا من التواتر او المحفوف او الاجماع او غيرها بل يجري في الظن وغيرهما فتدبر بقي الكلام في شرايطه فاعلم انهم ذكروا له شروطا يرجع بعضها
الى المخبر وبعضها الى السامع اما الاول فاختلفوا فيها فمنهم من حصر في الثلثة كابي المكارم وبعضهم في الاربعة وبعضهم في الخمسة كصاحب المعالم وبعضهم في السبعة
كالعلامة وبعضهم في الاثني عشر وبعضهم في العشرين وبعضهم في الاربعين وبعضهم في السبعين ومشهورهم كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع اجتماعهم على
الكذب وفيه ان العلم الحاصل من الاربعة بل السبعة بل الاثني عشر لا يسمى تواتر الصحة السلب ولان اجتماع السبعة مثلا على الخطاء لا يكون محال الاعادة والعلم الحاصل
من السبعة او الاثني عشر انما يحصل من الوثوق الى المخبر وساير القراين لا من الكثرة فالحق مع المشهور من عدم تعيين العدد فيه لاختلافه باختلاف المخبر ولفظ الخبر
والمخبر عنه كما مر مع اشتراط صدق الكثرة لما مر ومنها كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب وهو حسن ومنها كون المخبر عنه محسوسا
لا حدسا ولا اجتهادا في الاول لما مر في الاجماع المنقول وسيجي في الشجاعة والضيافة وفي الثاني كذلك لجواز كثرة الاجتهاد عن المجتهدين موافقا في شيء بحيث كانت
مخالفة هذه الكثرة محال الاعادة ومنها استواء الطبقات في عدد البالغ حد التواتر فيما كان بواسطة او وسايط فلو انتهى احدها الى الواحد او الاثنين او حد لا يكون
تواترا فلا يكون تواترا وفيه انه ان كان مراده استواء العدد فباطل لجواز كون طبقة مجهول الحال لا يفيد القطع وان كان اقل من المائة ولحقه مظنون العدالة يحصل
القطع من اربعين لا يتوقع يكون العلم حاصلا من الوثوق ولا يكون تواترا كما قلت في السابق لانا نقول الشرط في التواتر الكثرة وفي الاربعين حاصلة وان كان للوثوق
ايضا مدخلية بخلاف السبعة الموثوق بها لعدم الكثرة فيها ولذا جاز صحة سلب التواتر عنها فتدبر والعلم بالتواتر قد يكون حاصلا بنفسه وقد يكون حاصلا بالواسطة
وان لم تكن الواسطة متواترة ومنه متواترات اخبارنا غالبا فانه وان انتهى سلسلة الاسانيد الى المشايخ الثلث والثلث ليس عدد التواتر لكن كثيرا ما يكون نظرهم
في حديث متواترا وهم متفقون في النقل عنها فيحصل العلم بعدم اشتباههم فيما نقلوه من الرواة وهم اكثر من عدد التواتر فالمشايخ لا يكون طبقة بل هم ناقلون
للطبقات ولذا ترى ان المتاخرين كثيرا ما يدعون التواتر في الاخبار مع ان اسانيده ينتهي الى المشايخ الثلث ولم يرد عليهم احد والعجب من صاحب حيث انكر التواتر
في اخبارنا ومن اخر حيث انكر التواتر مما في الكتب الاربعة وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه لجواز كونهم ظانين او مختلفين واما الثاني
فمنها عدم كون السامع عالما بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل ومنها ان لا يكون ممن قد سبق له شبهة في المسئلة ولو تقليدا او اعتقادا نفي موجب الخبر وقال بعض
ان هذا الشرط مما اختص به سيد المرتضى ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه لانه لا يخرج بالشبهة عن حد الاعتدال والاغلب وبذلك يجاب عن كل
من يخالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ع والنص على الوصي سيما فيمن اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه الخبر المتواتر لانه
لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله من ذلك الا نادرا وقيل لو كان المراد من اشتراطهما انهما شرطان لهيئة التواتر فبعيد وان كان المراد انهما شرطان لحصول
العلم منه فالاول مسلم والثاني غير مسلم لانه ربما يحصل العلم من الكثرة ويرتفع الشبهة وقد تبقى نعم يصير باعثا لتفاوت حصول العلم سهولة وصعبا وفيه انه مع عدم
الشرطين قد يكون حد التواتر ولا يحصل لصاحبه العلم به ومراده ان ذلك لا يخرج عن التواتر وتتمة التواتر قد يكون لفظيا اما مخصوصا بمعنى كون المتواتر لفظا مخصوصا
كاتفاق المخبرين على انه ع قال الكتاب يحصل القطع بصدور هذا اللفظ منه ع ولكن من حيث الوضع والارادة يكون ظنيا او مجملا كما في الالفاظ المترادفة بان اخبر
بعض ان الهرة نظيف او طاهر وبعض بان السنور كذا فيحصل القطع بصدور احد اللفظين لا بالخصوص سواء كان في تمام الحديث كقوله انما الاعمال بالنيات ولا عمل
الا بالنية وامثالها او بعضه كقوله ص اني تارك فيكم الثقلين لزيادة ونقيصة في الالفاظ الواردة في تلك الاخبار ففي بعضها ما ذكر وفي بعضها زايد عليه منها
ان تمسكتم لن تضلوا ابدا او هكذا وقد يكون معنويا وهو على ما قالوا ما تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت في الدال والمدلول لكن دل كل واحد منها على معنى مشترك
بينها بالتضمن او الالتزام ونسبه العلامة في نب والابكي في شرح المنهاج اختصاصا بالاول ولا وجه له وتوضيحه سيجي ومثلوا للالتزام بوقايع منها شجاعة علي ع
في الغزوات كخيبر واحد وامثالهما ومنها سخاوة حاتم في الوقايع من ضيافاته وعطياته من فرس وابل وامثالهما واورد عليه بان الشجاعة والسخاوة ملكتان نفسانيتان

ولا يدل عليها شئ ومع ذلك فهما غير محسوسين مع اشتراطهم فى التواتر كون المخبر عنه محسوسا وزاد بعضهم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة ولا السخاوة بل القدر المشترك الحاصل من المجموع لك وفيه ان الملكة النفسانية لها آثار فاذا اشتملت الحكاية عليها فمن ملاحظة الآثار ينتقل الى المؤثر وهو دلالة بالالتزام سواء كان بيانها مقصودا ام لا وذلك قد يحصل من حكاية واحدة فى واقعة واحدة كما فى الحيدرية مثلا من تكراره ع الحملات بنحو مخصوص استقراره فى الحرب وعدم الفرار وكونه مستقلا غير مستند به مع كون المقابل عمرو بن عبدود مشهورا بالشجاعة ومن كون ضربة واحدة منه ع بحيث صار المضروب كذا وكذا فيعلم من تلك الآثار انه قوى بطل بلغ الى اعلى درجة الشجاعة على سبيل الانتقال من الآثار الى المؤثر وقد يحصل من حكايات متعددة ففى واقعة خبر انه فعل كذا وكذا وفى واحد فعل كذا وهكذا فيعلم من هذا المجموع انه لا يصدر الا عن بطل قوى بالغ اعلى درجة الشجاعة وبذلك ظهر فساد ما نسب الى العضدى من ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لان آحادها صدق قطعا بالعادة انتهى فتدبر وذلك لامكان اشتمال الواقعة الواحدة على آثار توجب الانتقال الى المؤثر التزاما كخيبر نعم فرض التواتر يقتضى بلوغ الخبر من اشخاص كثيرة فى الواقعة خاصة يحصل من كثرتها القطع بحصول الآثار منه المستلزمة للقطع بالانتقال الى المؤثر او فى وقايع متعددة مشتملة كل واحد على بعضها فيحصل القطع منها بالآثار المستلزمة للانتقال الى المؤثر كجود حاتم لانه ملكة نفسانية لها آثار فقد يحصل العلم بها من باب الانتقال فى واقعة خاصة وقد يحصل فى وقايع متعددة ومما ذكرنا بان فساد من جعل دلالة المجموع على ذلك الجود من باب التضمن لان محض دلالة المجموع عليه لا يستلزم التضمن لجواز دلالة المجموع على الآثار المستلزمة له وكانت الآثار قد اشتركا الاخبار من حيث الاستفادة ولو التزاما كما فى الخبر نعم ولا ريب ان القطع بالآثار يستلزم القطع بكون جزء فيها بين تلك الاخبار صدقا ومنها دلالة الالفاظ المختلفة على نجاسة الماء القليل بالملاقاة لانه ورد فى بعض الاخبار النهى عن التوضى به وهو بالالتزام يدل على النجاسة وفى بعضها النهى عن شربه وفى بعضها النهى عن استعماله وفى بعضها النهى عن الاغتسال فى ذلك اما فى مطلق النجاسة او فى فرد فى كل واحد منها من ولوغ الكلب او العذرة والميتة وامثالها سواء كانت الدلالة بالمنطوق او بالمفهوم او بالالتزام او التبعيض ومثل للتضمن بان اخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمرا واخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل التواتر المفيد للعلم بوقوع الضرب منه وان لم يحصل العلم منه بالمضروب الخاص وكذا لو اختلفوا فى كيفيات الضرب من ذلك وورد الاخبار فيما يحرم عنه الزوجة فبعضها يدل على حرمانها من الارض وبعضها يدل على حرمانها من العقار وهكذا فيحصل القطع من كثرتها بحرمانها فى الجملة لكن الخلاف فيما يحرم عنه والحرمان جزء للمدلول وجزئه الآخر هو الارض او العقار فالقدر المشترك هو الحرمان الموجود فى ضمن كل واحد منهما من باب التضمن وحجية المحفوف والمتواتر مما لا ريب فيها لافادتهما القطع كما هو المفروض وقد مر حجية القطع من اى سبب حصل لكنهما فى الفقه فى زماننا هذا كالقطرة فى جنب البحار فلا يكون مجديا بالانفتاح باب العلم فى اغلب الاحكام فى البحث الواحد فكيف بالمباحث المتكثرة فى الفقه وما سوى المحفوف والمتواتر مما لم يفد القطع بالصدور يسمى خبرا واحدا سواء كان مستفيضا وهو ما بلغ المخبر ثلثا فصاعدا وغير المستفيض هو ما دونه سواء كانت الدلالة قطعية او لا لان القطع بالدلالة لا يستلزم القطع بالارادة منجزا بل يستلزم القطع بالارادة معلقا على فرض الصدور وبما ذكرنا ظهر فساد من يتوهم ان النزاع انما هو فى صورة كون السند والدلالة معا ظنيين ولتوهم خروج ما لو كانت الدلالة قطعية دون الصدور عن محل النزاع مدعيا للاستلزام وهو فاسد لما مر بل النزاع فيما كان الصدور ظنيا سواء كانت الدلالة ظنية او قطعية وكيف كان فالخبر الواحد عند القدماء قسمان صحيح وضعيف والصحيح عندهم هو ما يحصل الاعتماد بصدوره من المعصوم ع والضعيف مقابله واما عند المتأخرين فله اقسام يسمى كل قسم منه باسم لان الرواة الموجودين فى الطريق ان كانوا اماميين وثبت عدالتهم بتزكية العدلين يسمى بالصحيح الاعلائى ولو ثبت عدالة كلهم او بعضهم بتزكية عدل واحد يسمى بالصحيح المشهورى ولو لم يثبت عدالة كلهم او بعضهم بنص على التوثيق مع ثبوت المدح فيهم يسمى بالحسن لو لم يكن كلهم او بعضهم اماميين مع وجود النص على توثيقهم يسمى بالقوى وقد يطلق القوى على ما كان رجاله اماميا مسكوتا عنهم مدحا وذما وما ليس كذلك يسمى ضعيفا بالمعنى الاعم الشامل للمجهول الحال ومعلوم الفسق وله اقسام اخر وحيثيات اخرى كالمدرج والمضمر والعلو والمسلسل وامثالها وسنشير الى بعضها فى آخر المبحث والثلثة الاخيرة لو كان مضمونها ولو فى الجملة موافقا للمذهب اشهر يسمى بالضعيف المنجبر لشهرة سندا او مضمونا او دلالة وقد مر توضيحها فى آخر الاجماع هذا هو الاقسام فى الجملة واما امكان التعبد به ووقوعه فى الجملة كما فى نصب الولاة فقد ظهر مما سبق فى تأسيس الاصل فى حجية الظن والعمدة بقى الكلام فى ان الخبر الواحد لو كان عادلا هل يكون حجة شرعية الهية فى غير ما ورد دليل خاص على حجيته كنصب الولاة من جانب النبى او الامام فى مقابل السلب الكلى او لا اختلف فيه الاصحاب على اقوال فذهب جماعة الى انه لم يكن حجة وان كان من الصحيح الاعلائى واستدلوا على ذلك بوجوه سيجئ ذكرها بعد ذكر الوجوه الدالة على حجيته منها اصالة حرمة العمل بما وراء العلم كما مر فى تأسيس الاصل ولم يكن لنا مخرج عن الاصل لا من العقل ولا من الشرع اما الاول فلعدم ادعاء انفتاح باب العلم فى اغلب الاحكام الالهية والرجوع الى الاصل فى الموارد النادرة المنسدة وعدم لزوم محذور فى الرجوع الى الاصل حتى يحكم العقل بحجيته واما الثانى فلعدم دليل من جانب الشارع يدل على حجيته واصحاب هذا القول فرقة ثلثة بل اربعة على ما نقل فرقة تقولون بانفتاح باب العلم فى اغلب الدين بكثرة الادلة العلمية من الاجماعيات والاخبار المتواترة والآحاد المحفوفة بالقرائن الخاصة وهو السيد المرتضى ره وابن زهره والطبرسى وابن ادريس والقاضى كما هو شاهد ادعائهم الاجماع كثيرا ونسب بعضهم الى المفيد ره حيث حكى عنه عن المعارج انه قال ان الخبر الواحد القاطع للعذر هو الذى يقترن اليه دليل يفضى بالنظر الى العلم وكذا غيرهم من القدماء والقرائن الخاصة امور ذكرها شيخنا البهائى فى مشرق الشمسين حيث قال هذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس الله ارواحهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك امور منها وجوده فى كثير من الاصول الاربع مائة التى نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة الى اهل العصمة سلام الله عليهم وكانت متداولة لديهم فى تلك الاعصار مشتهرة بينهم اشتهار الشمس فى رابعة النهار ومنها تكرره فى اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ومنها وجوده فى اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن

محمد ابي نصر او على العمل بها وبانهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم شيخ الطايفة في كتاب العدة كما نقله المحقق في بحث التراوح في المعتبر ومنها اندراجه في احد الكتب
التي عرضت على احد الائمة ع فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق ع وكتاب يونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان المعروضين
على العسكري ع ومنها اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الامامية ككتاب الصلوة لحريز بن
عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب حسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن
الطاطري ثم قد جرى رئيس المحدثين ثقة الاسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف المتقدمين في اطلاق الصحيح على ما ركنا اليه ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع
ما اورده من الاحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه وهذا القول منسوب الى جماعة من قدمائنا كالسيد المرتضى وابن زهره وابن البراج وابن ادريس ويحتمل ان
يكون كل القدماء او اغلبهم على ذلك القول كما نسب اليهم الاخباريون كما سيجيء في مقام استدلالهم على قطعية الاخبار وكانت هذه القراين مفيدة للقطع لهم او بعالج
بما كانوا مفيد القطع بالصدور واما ما لا يفيد القطع فلم يعملوا به وان كان صحيحا عندهم اعني كون اطلاق اللفظ عليه حقيقة لكن الحقيقة لا يستلزم الحجية وفرقة
يقولون بقطعية ما في الكتب الاربعة ايضا وغيرها من باب دعاء احتفاف ما في الكتب الاربعة او الاعم بالقراين العامة المفيدة للقطع بصدورها عادة وهم علماء
الاخباريين على ما هو المشهور ومنهم من منع الاجتهاد ومنع العمل بالظن ومن جملة ما افاد ذلك هو الشيخ الحر قايلا اعلم ان مذهب الاخباريين هو ما دلت عليه الاخبار
المتواترة فلا يعملون بظواهر السنة النبوية الا بعد معرفة معناها من جهتهم ع اما بورود نص صحيح على تفسيرها وعدم نسخها او بوجود حديث عنهم ع موافق لها في نفس
الحكم بمضمونها او بكونها مروية من طريق الائمة ع مع عدم وجود معارض لها وقيام القرينة الحالية والمقالية على انهم رووه لنا لنعمل بها او بكونها متعلقة با
لاستحباب او الكراهة لسهولة الامر فيهما وممن افاد ذلك هو الشيخ فخر الدين الطريحي النجفي على ما نقل عنه قايلا قد ذهب جمع من فضلاء متاخري الاصحاب الى عدم جواز العمل
بالظنون واستدلوا بعموم الادلة الناهية وبعموم الاحاديث الدالة الناهية وبعموم الاحاديث الدالة على وجوب القول بالعلم وبالاخبار الناهية من تفسير القران بغير
علم وذهب ايضا الى القول بصحة جميع ما في الكتب الاربعة بل وغيرها من كتب الاصحاب وزعم انه قد حصل العلم العادي بصحة جميعها وابطل بفتح هذا الباب كثيرا من القواعد
التي شيدها فحول علمائنا السابقين حتى نسب الى بعضهم الضلال والاضلال وتخريب الدين ونحو ذلك من النسب التي يجل لهم من مثلها وتكلف تكلفات نظرية و
ادخل الريب في قلوب الغافلين وبالشبهة في قلوب الجاهلين والقاصرين من تتبع الاثار وممن افاد ذلك هو الشيخ في بق كما استظهرناه فانسبناه من كلماته وتنسب
الى بعض الاخباريين القول بقطعية المضمون مضافا الى ادعاء قطعية الصدور وفرقة والظاهر انهم بعض الاخباريين ايضا يقولون بحجية ما في الكتب الاربعة لا من
باب القطع بالصدور بل من باب شهادة المشايخ وغيرها على حجيتها وفرقة وهم جماعة من القدماء يقولون بحجية الخبر الواحد الصحيح باصطلاحهم كان او غيره سواء كان
من الكتب الاربعة او غيرها من باب الدليل الشرعي من الاجماع والايات والاخبار وغيرها وذهب اكثر المتاخرين وهم ارباب تنويع الحديث الى الاربعة بعد العلامة
او شيخه جمال الدين بن طاوس ايضا الى حجية الخبر الواحد المفيد للظن من باب الظن الخاص والدليل السمعي اعني الادلة الادلة الشرعية عليها سواء كان من هذه الكتب الاربعة
او غيرها كالامالي والعيون وامثالهما وربما زيد بعضهم الدليل العقلي ايضا من باب كثرة الادلة واصحاب هذا القول ايضا فرق فبعضهم اقتصروا على الصحيح الاعلائي
ونفوا الحجية عن غيرها العدم دليل شرعي على غيرها ولا العقلي مدعيا لانفتاح باب العلم الشرعي بالصحيح الاعلائي وبعضهم الحقوا الصحيح المشهوري وبعضهم الحقوا الضعاف
بالمعنى الاعم المنجبرة بالشهرة وبعضهم الحقوا الحسان وبعضهم الحقوا الموثقات ايضا وربما كان منهم من يلحق القويات وذهب جماعة ومنهم المتاخرين الى فساد هذه المذاهب
والى حجيته من باب الظن لاجل انسداد باب العلم والاضطرار وهم اصحاب الظنون المطلقة وفيهم ايضا خلاف سيجيء ذكره في المقام الرابع وذهب الحشوية الى حجيته مطلقا
من باب التعبد الصرف سواء افاد الظن ام لا على ما نقل الشيخ في العدة عنهم عن المحقق في المعتبر انه نقله عنهم قايلا ولله در المحقق ره في المعتبر حيث قال افرط الحشوية
في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما تفطنوا الى ما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة ويظهر من كلامه كون الحشوية قايلين
بحجية الخبر ولو لم يفد الظن بذاته كالخبر الضعيف الغير المنجبر ولازمه عدم اعتبار الشروط من العدالة وغيرها ولازم قول من قال بالحجية من باب الظن المطلق اعتبارها لتحصيل
مطلق الظن او الظن الاقوى بحسب الاعتبار او الواقع او معا ولازم من قال بالحجية من باب الظن الخاص اعتبار الشروط لتحصيل الظن الشرعي اعني المورد المفيد للظن الذي
دل عليه الدليل الشرعي كالخبر الصحيح مثلا والحق ان الخبر الواحد من حيث هو واحد عند من كان واحدا لم يثبت كونه حجة شرعية الحجية اعني مما اعتبره الشارع من حيث هو
واحد حتى يلحق بالظنون الخاصة سواء كان مما كان موجودا في الكتب الاربعة او في غيرها بل بهذا الفرض لم يكن حجة عند الكل والنزاع في اخبار الكتب الاربعة بل
غيرها ايضا صغروي بمعنى كون الكل قايلا بعدم حجية الخبر الواحد من حيث هو حتى يثبت الدليل والمثبت لحجية ما في الكتب الاربعة يقول بان كلها مقطوعة الصدور
كالاخباريين او قام الدليل الشرعي على حجيتها كالشهادة وغيرها والمنكر يقول بعدم كونها مقطوعة وبعدم تمامية الادلة وكذا المثبت في بعضها يقول بكون
بعضها متواترا او محفوفا بالقراين الخاصة كالسيد المرتضى ره او قام الدليل الشرعي على حجية بعضها كالصحيح والمنكر يقول بعدم كونه متواترا او لا محفوفا
عنده والادلة المستدل عليها غير تامة وح لا بد للمثبت من اقامة الدليل على مطلبه لما كان مقامنا مقام اثبات الانسداد فلا بد من ابطال ساير المذاهب ممن
يدعي انفتاح باب العلم العقلي او العادي كالسيد المرتضى ره ومن تبعه والاخباريين والعلم الشرعي كاصحاب الظنون الخاصة اما ابطال ما يدعي السيد من احتفاف
الاخبار بالقراين الخاصة فبان ادعاء السيد لا يفيد لنا العلم بصدقه لجواز خطائه لاختلاف القراين من حيث افادة القطع او الظن بحسب السليقة والادراكات و
هو واضح ولا يكون قوله حجة شرعية لنا ولم يكن لنا اصوله وقراين خاصة فلاحظها حتى نرى هل يفيد القطع ام لا وسلمنا صدق مقالته لكن لم يدع هذا في جميع
الاخبار بل يكون مدعيا في بعضها وهو في الاخبار عندنا مجمل وغير معلوم فلا يكون مجديا لنا واما ابطال مذهب الاخباريين فموقوف على ذكر ادلتهم اما من
يدعي قطعية صدور ما في الكتب الاربعة او مع الغير فيمكن الاستدلال من جانبه بوجوه الاول بانه موقوف على مقدمات الاولى ان صدور هذه الكتب الاربعة من
المشايخ بديهي لا يرتاب فيه ذو مسكة كعلمنا بكون الشرايع من المحقق ره لا باتي العلم بكون هذا الشرايع المخصوص من المحقق ممنوع لانا نقول ليس الكلام في هذا المخصوص

[illegible]

بل الكلام انما هو فى اصل الشرايع وصدوره منه واما كون الموجود فى هذا المخصوص هو الموجود فى الشرايع الذى صدر من المحقق فيحصل القطع بذلك بعد ملاحظة
النسخ الثلثة او الخمسة مع اتفاقهم فى الالفاظ من غير اختلاف ولا ريب فى حصول القطع العادى بذلك الثانية ان هذه الكتب الثلثة ماخوذة من الاصول والكتب
المشهورة فى زمان الائمة المعول عليها كاصل زرارة ومحمد بن ابى عمير وامثالهما بقطعهم كون هذا الاصل من زرارة مع قطعهم بثقته وظلامته وحفظه كقطعنا بكون
التهذيب من الشيخ وهذه المقدمة تثبت بامور منها شهادة المشايخ بذلك قال الصدوق ره فى الفقيه ولم اقصد فيه قصد المصنفين من ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى
ايراد ما افتى به واحكم بصحته واعتقد انه حجة فيما بينى وبين ربى تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مثل
كتاب حريز بن عبد الله السجستانى وكتاب عبيد الله بن على الحلبى وكتب على بن مهزيار الاهوازى وكتب الحسين بن سعيد ونوادر احمد بن محمد بن عيسى وكتاب نوادر الحكمة تصنيف
محمد بن احمد بن يحيى بن عمران الاشعرى وكتاب الرحمة لسعد بن عبد الله وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد ونوادر محمد بن ابى عمير وكتاب المحاسن لاحمد بن ابى عبد الله البرقى و
رسالة ابى رضى الله عنه الى وغيرها من الاصول والمصنفات التى طرقى اليها معروفة فى فهرست الكتب فانظر الى شهادته بكون ما اخذه من مصنفات هؤلاء الاجلة ومجرد عدم مشاهدة
بعض طلبة المصنفين لا يقتضى عدم كونها مشهورة عنده وثابتة لديه كما نقطع بكون الانتصار للسيد والجمل للشيخ والغنية لابن زهرة وهكذا نقطع ايضا بكونهم ثقات
اجلاء لا ارتياب فيهم اذ ومسلكهم مع انا لم نشاهدهم وقال الشيخ فى اول التهذيب المقصود بهذا الكتاب بيان ما يتعلق بالاصول وان اترجم كل باب على حسب ما يترجمه واذكر مسئلة فاستدل
عليها اما من ظاهر القرآن او من صريحه او من فحواه او من دليله او معناه واما من السنة المقطوع عنها من الاخبار المتواترة او الاخبار التى يقترن اليها القرائن التى تدل على صحتها واما
من اجماع المسلمين ان كان فيها او اجماع الفرقة المحقة ثم اذكر بعد ذلك ما ورد من احاديث اصحابنا المشهورة فى ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها وابين الوجه
والجمع الخ وكذا الكلينى صرح بامثال ما ذكرنا وحاله فى اخذ الاحاديث من الاحاديث المشهورة المعول عليها اظهر من الشيخ لقرب عهده من زمان الائمة سيما بالنسبة الى القائم ع
لكونه فى زمان غيبته الصغرى بل مشهور ان كافيه وصل اليه وسماه بالكافى ومنها شهادة غيرهم على ما نقلها الشيخ فى بقى منها ما عن الشهيد الاول فى الذكرى بعد الاستدلال
على وجوب اتباع مذهب الامامية انه قال ما حاصله انه كتب من اجوبة مسائل ابى عبد الله ع اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف ودون من رجاله المعروفين اربعة آلاف رجل
من اهل العراق والحجاز والخراسان والشام وكذلك من مولينا الباقر ع معروفون مشهورون اولو مصنفات مشتهرة فالانصاف يقتضى الجزم بنسبة ما نقل عنهم اليهم الى
ان قال بعد عد جملة من كتب الاخبار وغيرها مما يطول تعداده بالاسانيد الصحيحة المتصلة المنتقلة والحسان والقوية ثم قال لا يقال فمن اين وقع الاختلاف العظيم بين
فقهاء الامامية اذ كان نقلهم عن المعصومين وفتويهم عن المطهرين لانا نقول محل الخلاف اما من المسائل المنصوصة او مما فرعه العلماء والسبب فى الثانى اختلاف الانظار
ومباديها كما هو بين سائر علماء الامة واما الاول فسببه اختلاف الروايات ظاهرا لاختلاف الالفاظ وان كان مقطوع الصدق كالكتاب او سند وقل ما يوجد فيها
غير معارض وقد كانت الائمة فى زمن التقية من مخالفيهم فكثيرا ما يجيبون المسائل على وفق معتقد بعض الحاضرين او بعض من عسى ان يصل اليه من المخالفين او يكون عاما
مقصورا على سببه او قضية فى واقعة مختصة بها او اشتباهها على بعض النقلة عنهم او عن الوسائط بيننا وبينهم انتهى ثم قال الشيخ ولعمرى انه كلام نفيس الخ ومنها
ما عن الشهيد الثانى فى شرح الدراية مخبرا قايلا كان قد استقر امر الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا اربعمائة فكان عليها اعتمادهم تداعت الحال الى ذهاب
معظم تلك الاصول ولخصها جماعة فى كتب خاصة تقريبا على المتناول واحسن ما جمع منها الكافى والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه فانظر الى شهادته الى اخذ
الكتب من الاصول التى قد استقر امر الامامية على العمل بها ومنها ما عن الشهيد الثانى فى المعالم فى بحث الاجازة قايلا ما صورته ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما
يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قراين الاحوال ولا مدخل للاجازة
فيها ومنها ما عن الشيخ البهائى ره فى وجيزته قايلا جميع احاديثنا الا ما ندر ينتهى الى ائمتنا الاثنى عشر وهم ينتهون الى النبى الى ان قال وقد كان اجمع قدماء محدثينا ما
وصل اليهم من كلام ائمتنا فى اربعمائة كتاب يسمى الاصول ثم تصدى جماعة من المتأخرين شكر الله سعيهم لجمع تلك الكتب وترتيبها تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبى تلك
الاخبار الى ان قال كالكافى ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والامالى وعيون الاخبار وغيرها ومنها ما عن بعض الفضلاء انه قال ان
اضمحلال تلك الاصول انما وقع بسبب الاستغناء عنها بهذه الكتب التى دونها اصحاب الاخبار لكونها احسن منها جمعا واسهل تناولا والا فتلك الاصول قد بقيت الى
زمان ابن طاوس كما ذكره وان اكثر تلك الكتب كان عنده ونقل منها كثيرا كما يشهد به تتبع مصنفاته ويشهد بذلك كلام ابن ادريس فى اخر السرائر حيث انه نقل مما استطرفه
من جملة منها سطرا وافرا من الاخبار وبالجملة فاشتهار تلك الاصول فى زمن اولئك الفحول لا ينكره الا معاند ومن المعاند الجهول ومنها ايضا عن البهائى وعن المحقق الشيخ حسن
فى المنتقى فيقوله قال ما ملخصه ان السبب الداعى الى تنويع الحديث هو انه لما طالت المدة بينهم وبين الصدر الاول وبعدت عليهم الثقة وخفيت عليهم تلك القراين التى اوجبت
صحة الاخبار عند المتقدمين فضاق عليهم ما كان متسعا على غيرهم فالتجئوا الى العمل بالظن بعد فقد العلم لكونه اقرب المجاز انتهى فانظر الى شهادة هؤلاء الاجلة بكون
اخبار ما فى الكتب ماخوذة عن الاصول المشهورة والمعول عليها والى ظهور شهادة الشيخ البهائى ره فى كون الاخبار عند المتقدمين قطعيا وكون عملهم على الاخبار القطعية
ولا بعد فيه كما عن السيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وغيرهم من المانعين من العمل بالخبر الواحد لكون المحفوف بالقرينة عندهم كثيرا بل الاول ادعى الاجماع عليه ولا بعد فى كون
بعض المصنفات عندهم معلوما من فلان وفلان الثقة مع كونهم قاطعين بتحرزهم عن الكذب كما مر او غير ذلك من القراين فاصح الحديث ايضا لا يكون خاليا بعد من هؤلاء
الاجلة المذكورة ومنها القراين منها تقية المشايخ وجلالة قدرهم يمنع من اخذهم الاخبار من اى مصنف سيما اذا كان بناؤهم على العمل به وبقائه فى الدهور لاجل بقاء
الآثار النبوية والائمة ويشهد بذلك احتياطهم فى نقل متن الحديث بضروب الترديد لو كان مضطربا او مختلفا من جهة اللفظ مع اتحاده فى المآل واستقصاء الحكم كما فى
الكافى فى باب مطهرية الارض اذا كان بيننا وبين المسجد فقاقا او بينه وبين المسجد فقاقا وهكذا غيره ونقلهم عن بعض مخالف المذهب لا ينافى ما ذكرنا لان العمل برواية مخالف
المذهب وجعل مضمونه حجة ودليل على قطعه بصحته واشتهاره مع كون نقله عنه قبل فساد المذهب او بعد ترتيب القرائن القرينة ولكنه اخذه عن شيوخ اصحابنا الذين
عليهم الاعتماد ككتب على بن الحسين الطاطرى فانه وان كان من اشد الواقفية عنادا للامامية الا ان الشيخ شهد وقال فى ست بانه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم

او معتقدهم

بالعلم

الى غير ذلك من المحامل الصحيحة وصرح بما ذكرنا ايضا شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين قائلا ملخصه ان اجتناب الشيعة لمن كان منهم ثم انكر امامة بعض الائمة كان اشد
من اجتناب المخالفين في اصل المذهب وكانوا يتحرزون عن مجالستهم والتكلم معهم فضلا عن اخذ الحديث عنهم فاذا نقل علماؤنا رواية رواها رجل من ثقات اصحابنا عن
احد هؤلاء وعولوا عليها وقالوا بصحتها مع علمهم بحاله فقبولهم لها وقولهم بصحتها لا بد من ابتنائه على وجه صحيح لا يتطرق اليه القدح كان يكون سماعه منه قبل فساد
مذهبه وقد يؤيد ما ذكرنا ايضا ما نقل عن الصدوق ره انه نقل في كتاب عيون اخبار الرضا حديثا في سنده محمد بن عبد الله المسمعي ثم قال بعد تمام الحديث ما هذا لفظه قال مصنف
هذا الكتاب كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيئ الراي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد
قراته عليه ولم ينكره ورواه لي وكتاب الرحمة انما هو لسعد بن عبد الله فانظر الى شدة احتياطهم وتورعهم في عدم نقلها الا بعد تقوية بالامر الانضمام بالقرينة الموجبة لصحته
الثالثة ان بعد ثبوت كون الماخوذ عنه لهذه الكتب الاصول الاربعمائة مشهورا في زمان الائمة ومعولا عليها ومرجعا للناس فيحصل القطع بصدور ما اخذ عنه ذو وجوه
ثلثة الاول ان بعد كونها مشهورة عند الناس يكون مشهورة عند الائمة في كون كتبهم مرجعا للناس لمحالية شهرتها عند الناس وخفائها على الائمة عادة وبعد علمهم بكونها
مرجعا للناس فاما ان يكونوا عالمين بصحتها وصدورها منهم او يكونوا عالمين بعدمها او يكونوا شاكين فيها والثاني فاسد والا يجب الردع ولو تحقق لوصل الينا
لكثرة القياس لان العمل به كان اجلى واكثر من العمل بالقياس فمن عدم تحصيل العلم بالعدم عادة وكذا الثالث لانهم لو كانوا شاكين فيها لوجب عليهم العلم بذلك لتمكنهم
من العلم والارادة ووجوب ارشاد الحق ورفع الضلال والاضلال بعد العلم فاما ان يكون من قبيل الاول او الثاني والثاني فاسد لما ذكرنا بقي الاول وهو المطلوب
الثاني ان رجوع الناس اليها لهذه الاشتهار لا يكون الا لاجل قطعهم بثقة مصنفه او ظنهم بها وعدم مطابقة هذه القطوع والظنون جميعا للواقع محال عادة
فيكون مطابقا للواقع واذا كان ثقة في الواقع تكون رواياته لحقا لمحالية التعمد في الكذب عقلا واما السهو والنسيان فلا يكون مضرا بالقطع العادي كما نقطع
بكون اصل الشرايع من المحقق ومطالبه منه قصدا او شعورا مع انه يحتمل عروض السهو الثالث القطع الحاصل من تراكم الظنون الحاصلة من حال الرواة في اهتمامهم
في تصحيح الحديث ونقل الحديث بالصحيح والتحرز عما يحتمل الكذب قال الشيخ في تبق هذه الاحاديث التي بايدينا انما وصلت الينا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وذابت
الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيحها الاولاد والنسوان كما لا يخفى على من تتبع السير والاخبار وطالع الكتب المدونة
في تلك الاثار فان المستفاد منها على وجه لا يزاحمه ريب ولا يداخله القدح ولا العيب انه كان دأب قدماء اصحابنا المعاصرين لهم الى وقت المحمدين الثلثة في مدة تزيد على
ثلث مائة سنة ضبط الاحاديث وتدوينها في مجالس الائمة والمسارعة الى اثبات ما يسمعونه خوفا من تطرق السهو والنسيان وعرض ذلك عليهم وقد صنفوا تلك
الاصول الاربعمائة المنقولة كلها من اجوبتهم عم وانهم ما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا بصحته وقد روي انه عرض على الصادق كتاب عبد الله بن علي الحلبي فاستحسنه
وصححه وعلى العسكري كتاب يونس بن عبد الرحمن وكتاب الفضل بن شاذان فاثنى عليهما وكانوا يوقفون شيعتهم على احوال الكذابين ويامرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد من
جهتهم على الكتاب العزيز والسنة النبوية وترك ما خالفهما وروى الثقة الجليل ابو عمرو الكشي في كتاب الرجال باسناده عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن ان
بعض اصحابنا سأله وانا حاضر فقال له يا ابا محمد ما اشدك في الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الحديث فقال حدثني هشام بن الحكم انه سمع ابا
عبد الله يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القران والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد دس في كتب ابي احاديث لم يحدث
بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا قال يونس وافيت العراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابي جعفر ع ووجدت اصحاب ابي عبد الله ع
قال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله ع لعن الله ابا الخطاب وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله ع فلا تقبلوا
علينا خلاف القران الخ فانظر الى شدة حالهم في الاهتمام في تصحيح رواياتهم وكذا حال غيرهم من الرواة كما في الروايات الموجودة في القم من اجتنابهم للرجل من مجرد التهمة
بذلك بل اخراجهم من البلد كما وقع ذلك لاحمد بن محمد بن عيسى بالنسبة الى محمد بن احمد بن خالد البرقي من اخراجه من البرقة من قم لما طعن عليه القميون ثم اعاده اليها لما
ظهر له براءته ومشى في جنازته حافيا اظهارا للتزاهة مما رمي به وكما اخرج سهل بن زياد الادمي لما ظهر الريبة منه ومنع الناس من السماع عنه وكما استثنى محمد بن الحسن بن الوليد
روايات محمد بن احمد بن يحيى الاشعري عن جماعة كثيرة وكذا غيرهم ويدل عليه ايضا ما ذكرنا عن شيخنا البهائي ره من اشدية اجتناب الرواة الشيعة لمن كان منهم ثم انكر امامة
بعض الائمة من اجتناب المخالفين فكيف بالرواية عنهم ويدل عليه ما ورد عنهم من حثهم شيعتهم على الكتابة لما يسمعونه منهم وامرهم بحفظ الكتب من ياتي بعدهم كما ورد
في جملة من الاخبار التي رواها ثقة الاسلام في جامعه الكافي وغيره في غيره وعلى تحريصهم الشيعة من مداخلة كل من اظهر البدع وامرهم بمجانبتهم وتعريفهم لهم باعيانهم
كما عرفت فيما تلونا من الاخبار ومن ذلك ما خرج عن الائمة المتاخرين في لعن جماعة ممن كانوا كذلك كفارس بن حاتم القزويني والحسن بن محمد بن بابا ومحمد بن نصير النميري وابي
طاهر محمد بن علي بن بلال واحمد بن هلال والحسين بن منصور الحلاج وابن ابي العزاقر وابي دلف وجمع كثير ممن يظهر المقالات الشيعة من الغلو والاباحات والتناسخ ونحوها وقد
خرجت في لعنهم التوقيعات عنهم في جميع الاماكن والبراءة منهم وقد ذكر الشيخ في كتاب الغيبة جمعا من هؤلاء واورد الكشي اخبارا فيما احدثوا فانظر الى كيفية الاهتمام
في الروايات واذا كان الامر على ذلك من اهتمام الرواة في نقل الروايات في المصنفات التي قد عرفت انها من الصادق ع كانت اربع مائة مصنف من رجاله المعروفين من اربعة
الاف رجل وكذا من غير ما ثم انتخابها من هذه الاجلة في اربعة كتب مع حصول الشهادة من هؤلاء الاجلة بصحتها وكذا غير الشهادة مما ذكرنا يحصل القطع العادي بصحتها
وكذا غير الشهادة مما ذكرنا يحصل القطع العادي بصحتها او صدورها عن المعصوم والشبهة التي حصلت للمتاخرين وارباب تنويع الحديث المانعة لحصول القطع لهم امور
ثلثة غير مانعة حقيقة لمن صفى ذهنه عن كدورات العصبية مع مشاهدة ما ذكرنا الاول اختلاف الاخبار في كل مسئلة نرى تضادها وتناقضها بحيث لا يمكن
الجمع بعضها الثاني نقل المحدثين عن بعض مخالف المذهب كالفطحي والواقفي وامثالهما الثالث الاخبار الدالة على حدوث دس الاحاديث من بعض الكفرة في زمان
الائمة والجواب عن الاول ان اختلاف الاخبار يرجع غالبا الى جهة الدلالة كالعام والخاص والمطلق والمقيد والنص والظاهر وهذا حاصل في التكلمات غالبا ولا دخل
له بالسند حتى يحصل الوهن في الصدور وقد لا يكون كذلك كتعارض النصين اللذين لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه العرفية او الشرعية والعقلية وهذا

ايضا يحصل من جهة التقية ولا يكون من باب الكذب كما يدل عليه الاخبار الواردة عن الائمة منها ما عن الكافي في الموثق عن ابي جعفر ع قال سألته عن مسئلة فاجابني
فيها ثم جاء رجل آخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء رجل آخر فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان
من شيعتكم من اهل العراق قدما يسئلان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا ولكم فلو اجتمعتم على امر لصدقكم الناس علينا و
لكان اقل لبقائنا وبقائكم قال ثم قلت لابي عبد الله ع شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه ومنها
ما عن الشيخ في يب في الصحيح عن سالم بن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال سأله انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي العصر فقال انا امرتهم
بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم ومنها عن الشيخ في العدة مرسلا عن الصادق ع انه سئل عن اختلاف اصحابنا في المواقيت فقال انا خالفت بينهم
ومنها عن الاحتجاج بسنده عن حريز عن ابي عبد الله قال قلت له انه ليس شيء اشد علي من اختلاف اصحابنا قال ذلك من قبلي ومنها ما عن كتاب معاني الاخبار عن الخزاز
عن احدهما عن ابي الحسن قال اختلاف اصحابي لكم رحمة وقال اذا جمعتكم على امر واحد لاخذ برقابكم وسأله عن اختلاف اصحابنا فقال انا فعلت بكم ولو اجتمعتم على امر واحد لاخذ
برقابكم ومنها ما عن الكافي بسنده عن موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله فسأله رجل عن آية من كتاب الله فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فاخبره
بخلاف ما اخبر به واخبر صاحبي فسكنت نفسي وعلمت ان ذلك منه تقية قال ثم التفت الي فقال يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود ع فقال هذا عطاؤنا فامنن
او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله فقد فوض الينا هذا وبعد ما عرفت من كون
الاختلاف من المعصوم لاجل التقية يتميز مورد التقية عن غيرها بالرجوع الى مخالفة العامة كما يدل عليه الاخبار الدالة على اخذ ما خالفهم وعن الثاني بان نقل المحدثين
عن بعض مخالفا لمذهبه لا يوجب الوهن بالصدور لانهم ما لم يعلموا وثاقة الخبر باحد من الوجوه المذكورة في السابق يمنع تقيتهم عن نقله في الكتب التي عليها اعتمادهم وجعلوها
حجة بينهم وبين ربهم وعن الثالث بان الاخبار وان دلت على حدوث الدس من بعض الكفرة الا ان بعد ملاحظة ما ذكرنا من تعريفهم الائمة باعيانهم الرواة وورود
التوقيعات في حقهم وامرهم باجتنابهم مع كون حال الرواة على الاهتمام المذكور في السابق يحصل القطع العادي بعدم تطرقهم على ادخال الاخبار الكاذبة في كتب اصحابنا
عرفت ذلك فاعلم ان هذه غاية ما يمكن التقوية به من جانب الاخباريين لكن كلها كلمات واهية في ادعاء ايجابها القطع لنا بصدور كل ما في الكتب الاربعة يرى فسادها
كل من ابصر ولا يحتاج الى الجواب لكن نتصدى له لانه ربما لا يلاحظها قاصر ويدخل في الشبهة ويوقعها في الضلال والاضلال وهو اما اجمالا فبوجداننا عدم القطع لنا
بصدور كل ما في الكتب الاربعة من المعصوم ع وتفصيلا بان المقدمة الاولى مسلمة واما الثانية فممنوعة لان اثبات هذه المقدمة بشهادة عدة المشايخ فاسد لوجوه
الاول انهم لو شهدوا لعملوا بجميع ما في الكتب الاربعة والثاني باطل لانهم كالشهيدين لم يعملوا الا بالاخبار الصحيحة وكذا شيخنا البهائي ره لم يعمل بجميع ما في الكتب
فكذا المقدم الثاني انهم لم يشهدوا بصحة جميع ما في الكتب بل شهد شيخنا البهائي ره باغلبها حيث قال الا نادرا وهو مسلم لكنه مجمل في البين ولا يكون مجديا
مع انه ره صرح في مشرق الشمسين بان سبب بعث المتأخرين عن العدول عما متعارف القدماء الى ذلك الاصطلاح الجديد هو انه لما طالت الازمنة بينهم وبين الصدر
السالف واندرس بعض كتب الاصول المعتمدة لتسلط حكام الجور والضلال والخوف عن اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من كتب الاصول في
الاصول المشهورة في هذا الزمان فالتبست الاحاديث الماخوذة من الاصول المعتمدة بالماخوذة من غير المعتمدة واشتبهت المتكررة في كتب الاصول بغير المتكررة وخفي
عليهم قدس الله ارواحهم كثير من تلك الامور فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة من غيرها الخ فانظر الى صريح كلامه ره في خلط الاحاديث المعتبرة بغير المعتبرة
وهو مع ذلك كيف يشهد بكون جميع ما في الكتب الاربعة مقطوعا او ماخوذا من كتب المعولة المتفقة عليها وكذلك الحال في كلام الشهيد الثاني لانه في المعالم
في بحث الاجازة مقيد بالغالب في كتب الدراية لم يكن منه شهادة منه على كون ما في الكتب ماخوذة من الاصول التي كان كل واحد منها معولا عليها عند كل الامامية
او اغلبهم مع انه ره قال في اول الدراية وهو علم يبحث فيه عن متن الحديث وطرقه ليعرف المقبول من المردود وكذلك الحال في كلام الشهيد الاول لانه قال رجال المصنفات فان
الائمة مشهورون ولم يشهد بان جميع ما في الكتب الاربعة ماخوذة من هذه الكتب المشهورة الثالث سلمنا تحقق الشهادة لكن يرد عليها ما يرد على الاسناد الى شهادة المشايخ
ففاسد بوجوه الاول ان شهادتهم واخبارهم باخذ الكتب من الاصول المشهورة يحتمل ان يكون من الاصول المشهورة ويحتمل ان يكون من الاصول المشهورة سواء كان مرجعا
اولا بان اشتهر ان له اصلا او لم يكن مرجعا سلمنا كونه مرجعا لكن لا يستلزم كونه من باب الوثوق لان رب مشهور لا اصل له بالوجدان مع ان المرجعية قد يكون من باب التعديل
على العدالة الظاهرية وقد يكون للامور الدنيوية او التدليس وقد يكون ملفقا مع انه لابد من تميز الراجح الموثوق به من غيره وهو انما يكون بالظنون الاجتهادية بعد الفحص
ووجدان المقتضي ورفع المعارض والجارح لندرة التواتر المعروف ويشهد بذلك اختلاف المشايخ في نقل الاخبار في كتبهم زيادة ونقصانا وايضا اختلافهم في الطرق
المتصلة باهل العصمة ع وتضعيف كل للاخر في بعض الرواة جرحا وتعديلا وكذا اختلافهم واختلاف مشايخهم في تمييز المشتركات في الرواة جرحا وتعديلا ويشهد
به ايضا ما هو المشهور عن الصدوق ره من اكتفائه بتصحيح شيخه ابن الوليد وكذا ادعاء الشيخ الاجماع على العمل بخبر الواحد واكتفائه في العدالة بظاهر الاسلام مع ان اعتقاد
المشايخ بكون هذا الاصل هو الاصل الخاص من زرارة الخاص مع كونه مرجعا ومشهورا مع فرض توسط الازمنة الكثيرة لا يكون حاصلا الا بالنقل وصيرورة
كل المصنفات والمصنفين في جميع الطبقات متواترة عندهم محال عادة سلمنا امكانه لكنه لم يتحقق لبنائهم على التصحيح في جميع الاخبار وهو بناء في التواتر وكذا بناء الصدوق
على الاكتفاء بتصحيح شيخه مع ان كلامهم وكلام سائر العلماء صريح في اكتفاء المتقدمين وكذا المشايخ على العمل بالصحيح هو عندهم كل حديث اعتضد بما يوجب الوثوق
بمضمونه لا العلم بصدوره وهو لا يكون نصا ولا ظاهرا في كون الاعتماد على التواتر بل يكون من باب الاحاد ولو في بعضها وهو لا يفيد الا الظن المحتمل الكذب و
الخطاء لهم فكيف بالنسبة الينا وسيجيء توضيح المقال فيما نقل من كلام شيخ الطريحي النجفي على ان المنقول من الصدوق ره انه رجع عما قاله وقال المحقق البهائي ره في
شرح المفاتيح فان قلت ان الصدوق ره روى في الفقيه مرسلا عن الصادق انه لا باس بان يجعل في جلود الميتة ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب
ولكن لا تصل فيها ويظهر منه مما ذكره في اول كتابه انه يفتي به ويحكم بصحته ويجعله حجة فيما بينه وبين ربه فكيف ادعيتم الاجماع على خلافه قلت حكي ره في

وبعضهم يصلي الظهر صح

[illegible] بعض الاخباريين [illegible] الكتب الاربعة

صرح بانه رجع عما قال وكذا ابن الوليد كثيرا ما يقف بحال في انتهى الجرح والتعديل سلمنا كون ظنهم او قطعهم في تمييز المرجع والموثوق به من غيره حاصلا من التواتر في جميع الطبقات والمحفوف بالقرائن لكن العلم بالتواتر والمحفوف حاصل لهم من الحدس هو قابل للخطاء وكذا لا يلزم التواتر عندهم وعلمنا به هذا لا يكون شهادة الثاني ان المعمول والمشهور ان اراد كونه معمولا عليها عند طائفة دون اخرى كما هو الاغلب بل هو الغالب فمسلم لكن لا يتم المقدمة الثالثة لعدم وجوب ردع كسائر الاختلافيات وان اراد كل واحد من الاصول معمولا عليها عند جميع الناس فمحال عادة بالنسبة الى العلم بكون جميع المصنفات كذلك سيما مع الاختلاف فيها جرحا وتعديلا مع كون بعضها في البلاد النائية وعلى المدعي اثباته والقول بالثاني بموجب المعلوم مدفوع بانه ان لم يكن محالا بكون جميع المصنفات مرجعا لكل الناس فلا اقل من القطع بعدمه كما مر مع انه لا يكون الا ظنيا واذا صارت هذه المقدمة ظنية فكيف تنتج الامر القطعي لكن نتعرض للقسمين الاول والثاني والثالث سيما كون مثل ذلك شهادة لكن اخبار كل واحد من المشايخ انما هو بالنسبة الى كتابه لا كتاب غيره وهو واحد لا يفيد القطع والاخبار المتفقة نقلها في كتب المشايخ مع اتحاد الطريق مسلمة لكنها نادرة ولا تكون مجدية للمدعي اعني جميع الاخبار المنفرد بها (المقدمة) واما القرائن كثقة الشاهد واهتمامه في تصحيح الرواة ايضا يفيد الظن لنا الا القطع فينبغي المتعمد الكذب لا الخطاء وهو جائز في حقه كما مر سلمنا المقدمة الثانية لكن المقدمة الثالثة ممنوعة اما الاستدلال بعدم الردع ففاسد من وجوه الاول ان الردع موقوف على علمهم بكون جميع المصنفات مشهورا عند جميع الناس معمولا بها عندهم وهو ممنوع لجواز كون بعض المصنفات مشهورا ومعمولا عند بعض وبعضها عند بعض وهكذا سيما مع كون بعضها في البلاد البعيدة عند اهلها من غير اطلاع المعصوم عليها وادعاء كون جميع المصنفات مشهورا في جميع البلاد واهلها او اغلبها محال عادة سلمنا امكانه لكن على المدعي اثباته حتى يثبت علم المعصوم به الثاني سلمنا الاطلاع عليه (الاطلاع) ولكن الردع موقوف على اثبات وجوب عليه بان مصنفه ثقة واصله صحيح واقعا ام لا وهو ممنوع لجواز عدم الوجوب بناء على اصالة الصحة في افعال المسلمين وعدم وجوب التجسس سيما في الموضوعات كالكفاية في اداء الشهادة للاسلام ومعاملة اهل الاسلام الثالث سلمنا وجوب اطاعة عليه لكن الردع موقوف على الامكان ويجوز ان لا يكون ممكنا لاجل التقية بالمقطوع ولو بالنسبة الى بعضها الرابع سلمنا عدم المانع لكن الردع موجود يقينا ووصل الينا وهو الاخبار منها الدالة على عدم قبول حديث الا ما وافق الكتاب والسنة باعتبار وجود الدس في اخبار الائمة ومنها ما ذكرنا سابقا عن ابن ابي عمر والكشي في كتاب الرجال عن يونس بن عبد الرحمن عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على ابي وياخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي ياخذون الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها الى المغيرة فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى ابي ثم يدفعها الى اصحابه فيامرهم ان يبثوها في الشيعة فكلما كان في كتب اصحاب ابي ع من الغلو فذلك مما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم باسنادهم عن حماد عن حريز قال يعني ابا عبد الله ع انا اهل الكوفة لم يزل فيهم كذاب اما المغيرة فانه يكذب على ابي يعني ابا جعفر قال حدثه ان نساء آل محمد ع اذا حضن قضين الصلوة وكذب لعنه الله عليه لعنة الله ما كان من ذلك من شيء ولا حدثه واما ابو الخطاب فكذب علي وقال اني امرته هو واصحابه الا يصلوا المغرب حتى يروا الكواكب فانظر الى صحة هذا الخبر في اهتمام هذه الكفرة في دس الاخبار في الاحاديث وكيف يمكن حصول القطع بالعدم او لم يدع القطع على خلافه ومنها ما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجاء انه لما صلب قتل قال اما انكم ان تقتلوني فقد دخلت في حديثكم (حديث) اربعة آلاف مكذوبة وهذا واحد من الزنادقة فكيف بالباقي ومنها ما روي عن ابي عبد الله قال لكل امام منا رجل يكذب عليه ومنها عنه ع انه قال في حديث الفيض المختار وقد قال جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتك وقال واي الاختلاف يا فيض فقال له الفيض اني لاجلس في حلقهم فاكاد ان اشك في اختلافهم في حديثهم الى ان قال اجل هو كما ذكرت يا فيض ان الناس اولعوا بالكذب علينا كان الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره واني احدثهم بالحديث فلا يخرج احد منهم من عندي حتى يتاوله على غير تاويله وذلك انهم لا يطلبون بحديثنا ما عند الله وانما يطلبون الدنيا ومنها ما روي عن ابي عبد الله ع انا اهل البيت صادقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا فيسقط صدقنا بكذبه ومنها الاخبار الدالة على وجوب اخذ الاعدل والاوثق والافقه لان هذه المرجحات السندية المنافية للقطع بالصدق المتعارضين من المعصوم واما الاستدلال بان تعويل الاشخاص لا يكون الا لاجل قطعهم بالتقية او ظنهم بها ومخالفة مجموع هذه الظنون للواقع او المقطوع محال عادة كما مر فهو فاسد ايضا لان قوله تعويل الاشخاص اما ان يكون المراد هو تعويل كل الناس في جميع المصنفات او بعضهم دون بعضهم على سبيل التوزيع ولو بالنسبة الى مصنف ومصنف والاول محال عادة والثاني مسلم لكنه لا يثبت المطلوب نادرا وما ذكرنا ظهر حال القسمين ايضا لانهم وان اهتموا في الراوي ودرايته لكن الاشتباه في حقهم ممكن كما اشتبه حال البرقي لاحمد بن محمد بن عيسى ثم ظهر خطائه وحث المعصوم على الاجتناب عمن اظهر البدع لا يستلزم دفع الاشتباه للراوي عدم حدوث الدس في الاصول وكذا ما افاده شيخنا البهائي من ان الشيعة يجتنبون مخالف المذهب لا يدل على عدم حصول الاشتباه مع انه ره صرح بالتباس الاخبار المعتمدة بغيرها بتسلط حكام الظلم والجور وكذا تعريف المعصوم الكذابين باعيانهم لا يدل على كونه مطلعا بجميع الكذابين على فرض الاطلاع لا يدل على حصول التعريف منهم لجميع الكذاب لجواز وجود مانع من التقية وغيرها سلمنا حصول التعريف منهم ع لكل كاذب لكنه لا يدل على وصوله في كل كاذب الى كل المصنفين واما الانتخاب من الانتخاب ايضا لا يستلزم صحة جميع المنتخب لجواز الخطاء في حقهم سيما بما كان الانتخاب على جهة الاجتهاد مع حصول الاختلاف بينهم في حال الرواة **الوجه الثاني** ان تدوين المشايخ هذه الكتب انما يكون على وجه الارشاد للهداية العامة واذا كان كذلك فلا بد فيه من مراعاة نقل الاخبار التي كانت حجة على جميع المذاهب وهي ليست الا الاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقرائن كما في مراعاة الشيخ في ذكر الاجماع والتصحيح ما يكون حجة على جميع المذاهب اعني الاجماع المصطلح والصحاح الاعلائي ولذا يحمل الاجماع المذكور في كلامه مجردا عن القرينة على الاجماع المصطلح بين العلماء مع قوله بالاجماع بوجه اخر ايضا وكذا التصحيح يحمل على التصحيح الاعلائي مع كون مذهبه فيه على طريقة القدماء والجواب عنه اولا منع كون مقصودهم النقل فقط بل نقل ما كان حجة باجتهاداته الظنية وكون مقصودهم منه حجيتها لانفسهم ولمقلديهم ولمن عمل بالاخبار الاحاد وبقاء الاثار في الجملة كسائر المصنفين لا الفائدة العامة بل هو مشهور من الصدوق وذكره من اعتماده على تصحيح اسناده ابن الوليد وكذا حال الشيخ ره في العمل بالاخبار الظني ظاهر وقياس النقل بالاجماع والتصحيح المدعى في كلام الشيخ مع الفارق لكون الاجماع حقيقة عند العلماء لمعنى خاص ظاهر فيه وذكره مع ارادة غيره مع عدم نصب القرينة مع عدم معلومية اصطلاحه تدليس وكذا في لفظ الصحيح مع انه يمكن منع هذه الدعوى لعدم الدليل على حمل الصحيح المذكور في كلامه على الصحيح الاعلائي وثانيا سلمنا كون مقصودهم الفائدة العامة لكن لا نسلم كونها مقصودة على

التصحيح

النهج الجواز كونه على سبيل التعليق بمعنى انه يجب للغير العمل اذا حصل له شرايط الاعتبار كسائر الناقلين ان حصل له شرايط الاعتبار كالعلم بكون مصنفه مجتهدا عادلا الخ في الفتوى وفي الفعل ما كان حجة عنده وثالثا سلمنا واللازم من ذلك اقتصارهم على نقل الاخبار المتواترة والاحاد المحفوفة بالقراين لكن علمهم بالتواتر و الاحتفاف لا يستلزم علمنا به لجواز خطائهم لان العلم بالتواتر لا يستلزم التواتر الواقعي وكذا الاحتفاف فيجوز ان يكون مع الشئ قراين يحصل لشخص العلم بالصدق بعد الملاحظة ولم يحصل لشخص اخر فتدبر الوجه الثالث ان الكافي مشهور انه وصل الى حضرة القائم ع وسماه بالكافي ولو كان بعضها كاذبا لوجب عليه الردع ولا يكون مناسبا للتسمية والجواب عنه ان الشهرة والخبر الواحد لا يفيدان القطع بذلك ويظهر الجواب عن وجوب الردع مما سبق ولهم وجوه اخرى سخيفة سيجئ ذكر في الاستدلال بحجية ما في الكتب الاربعة والجواب عنها وما ذكرناها اعلاها واقويها ويؤيد ما ذكرنا من عدم القطع بصدق ما في الكتب الاربعة ما نقل عن الشيخ فخر الدين الطريحي النجفي انه قال من تصفح الاخبار وتتبع الاثار يجد ان اكثر اصحابنا من اهل الكتب المشهورة والاصول المعتمدة كعلي بن ابرهيم ومحمد بن سعيد يحيى العطار واحمد بن ادريس والفضل بن شاذان والحسن بن محبوب والحسين بن سعيد ومحمد بن احمد بن يحيى ومحمد بن علي بن محبوب واحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبد الله ومحمد بن الحسن بن الوليد وجعفر بن محمد بن قولويه ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن ابي عبد الله البرقي وامثالهم ممن يوثق بنقلهم لم ياخذ عنهم مشافهة ولم يجعلوا في اكثر اصولهم وكتبهم سواء ما وصل بالنقل والرواية ممن يعتمد بهم والاخذ عنهم كالزيدية والواقفية والجارودية والخطابية والغلاة والمشبهة والمجسمة ونحوهم ممن لا يعتمد عليه في النقل لمن يكون اصلا او فرعا في الرواية ومثل هذا اعتراف السيد المرتضى ره وهو اعلم بانتقاد الاخبار حيث قال معظم الفقه وجمهوره بل جميعه سنده ممن يذهب مذهب الواقفة بان يكون اصلا او فرعا في الخبر او راويا عن غيره او مرويا عنه وغلاة او خطابية او مجسمة او اصحاب الحلول كفلان وفلان وال القميين كلهم من غير استثناء احد الا ابا جعفر بن بابويه ره كانوا مشبهة وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به فليت شعري اي رواية تخلص وتسلم من ان يكون في اصلها او فرعها واقفيا او غاليا وهكذا انتهى ره وهو اقوى شاهد على ما ذكرنا ومن المعلوم ان تلك القراين غير معروفة ولا مضبوطة بل ربما لم يؤثر بها كما نشاهد من بعضها وغايتها افادة ظن ورجحان واذا كان الامر في التصحيح على هذه القراين الخفية المختلفة باختلاف الانظار فكيف يحصل القطع قال و يؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ في العدة فيما ان في الاخبار المروية عن النبي ص كذبا كما ان فيها صدقا فمن قال ان جميعها صدق فقد ابعد القول واما من تاخر عن زمان الصحابة فلا يمنع ان يكون فيهم من يدخل في الاحاديث الكذب عمدا او يكون غرضه افساد الدين كما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجاء انه لما صلب الخ ثم قال والذي يخطر بالبال من امر الائمة ع بتمييز الروايات بالعرض على كتاب الله والاخذ بقول العدل يدل على ان الاخبار التي وصلت الينا غير سليمة عن المفسدة انتهى والانصاف ان بعد ملاحظة ما ذكرنا يمكن القول بالقطع العادي بكذب بعض ما في الكتب الاربعة في الجملة واذا ثبت فساد دعوى قطعية ما في الكتب الاربعة يثبت فساد دعوى قطعية غيرها بالاولوية وممن ادعى ذلك الشيخ ره في يو حيث قال لقد استهر بين اكثر متاخري اصحابنا قصر العمل باخبار الكتب الاربعة زعما ان غيرها لم يبلغ في الضبط والانتقاد على وجه يوجب الاعتماد على مثله وقد علمت مما قدمناه من كلام شيخنا البهائي ره في الوجيزة ومثله ايضا شيخنا الشهيد في الذكرى ممن طويناه في اثناء كلامه المتقدم ذكره عدم الانحصار في الكتب المشار اليها قال السيد المحدث السيد نعمة الله في مقدمات شرح على يب والحوان هذه الاصول الاربعة لم تستوف الاحكام كلها بل قد وجدنا كثيرا من الاحكام في غيرها مثل عيون اخبار الرضا والامالي وكتاب الاحتجاج ونحوها فينبغي مراجعة هذه الكتب واخذ الاحكام منها وكم قد راينا جماعة من العلماء ردوا على الفاضلين بعض فتاويهم لعدم الدليل فراينا دلايل تلك الفتاوى في غير الاصول الاربعة خصوصا كتاب الفقه الرضا الذي اتي به من بلاد الهند في هذه الاعصار الى اصفهان وهو الان في خزانة شيخنا المجلسي واما من ادعى قطعية صدور الاخبار ومضمونها فدليله في جهة الصدور لا يخ مما مضى وقد عرفت الجواب عنه مستقصى ودليله في قطعية المضمون ما مر في الاستدلال على قطعية مضمون الكتاب مع جوابه واما من ادعى بطلان تنويع الاحاديث وكون ما في الكتب الاربعة كلها بل مع غيرها غير قطعي الصدور لكنها من باب الادلة لا الادلة الشرعية فدليله امور الاول شهادة هؤلاء الثقات بصحة ما في الكتب الاربعة كما تقدم من الصدوق ره افتى وحكم بصحته وكذا من غيره والشهادة حجة بالاجماع وساير الادلة والجواب عنه اولا يمنع تحقق الشهادة لانها في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس شهادة كما ان الاخبار عن غير المحسوس كالاخبار عن الاجتهاديات الحدسيات ولو كان قطعيا لا يسمى شهادة فكيف بما لو كان ظنا كما في المقام لانهم اخبروا عن صحة الاخبار وصدقها اعني كونها من المعصوم ولا ريب كونه من الاجتهاد الظني لان ما سمعت من زيد وان كان محسوسا الا ان صدقه بمعنى سماعه من عمرو ظني حاصل من الاجتهاد في اقوال الرجال في حال زيد وهكذا فهذا يخرج عن الشهادة فلعدم انصرافه الى الحق اللازم للغير ايضا ولكونه اجتهادا مع كونه ظنيا الا يرى لو كان ظنيا لما صح ان يقال الحكم بل لا بد ان يقول احكم ظنا لئلا يلزم التدليس لانا نقول الظن لو لم يكن معتبرا فهو كذلك كما ذكر واما لو كان حجة فيصح كما في قول المجتهد في الحكم والفتوى ذلك ولانه لو كان هذا شهادة لكان فتوى المجتهد بصحة مصنفاته ايضا شهادة والتالي باطل فكذا المقدم وثانيا سلمنا كونه شهادة لكن لم يثبت دليل على اعتبار الشهادة الحاصلة من الاجتهاد في الامور الخفية كما فيما نحن فيه لانصراف الادلة الى غيرها الثالث سلمنا اعتبارها لكنه موقوف على عدم وجود المعارض في الرواة الموجودة في الرواية والمعارض اعني الجارح لبعض الرواة موجود ورابعا سلمنا عدم وجود الجارح لكنه من كل واحد من الكتب من واحد لان شهادة الصدوق قدس سره انما تحققت بالنسبة الى كتابه لا الى كتاب غيره ويعتبر التعدد في الشهادة والقدر المتفق عليه من المشايخ الاربعة مع اتحاد الطريق اعني الرواة الموجودة في الرواية نادر قطعا كما لا يخفى الثاني ان اصحاب هذا التنويع انما اخذوا التعديل والجرح من هذه المشايخ ولو كان قولهم في التعديل معتبرا لكان معتبرا ايضا في الحكم بصحة الروايات ولو لم يكن معتبرا لوجب اخذ التعديل من كلام غيرهم والتالي باطل فكذا المقدم والجواب اولا بانه قياس مع الفارق لامكان الاجتهاد في التعديل والجرح بملاحظة كلام المعدل والجارح وعدم امكانه في حكمهم بصحة الروايات لعدم ذكر الرواة فيها فيلزم اخذ قولهم تقليدا وهذا حرام وان فرض ذكر الرواة فيها نرى ان الشيخ حكم بامامية الرازي وعلي بن السندي والصدوق والنجاشي بخلافه وكان الظن معمولا لانه طرح الرواية بالظن الاجتهادي . وكيف ياخذ هذه الرواية تقليدا وثانيا بان الاخبار عن الصحة والتذكية ان كان من باب الشهادة فيشترط فيها الجزم والتعدد وكونه عن امر محسوس خاليا عن المعارض

[illegible] في الكتب ص

وكلاهما منتفية لانه ليس الا عن اجتهاده الظني بملاحظة كلام المعدل والجارح مع انه واحد لكن شهادة كل على حجية كتابه دون كتاب الآخر وهو واحد وان كان
من باب الخبر المفيد للظن او الظن فلا بد من الفحص عن المعدل والجارح في كل رواة الروايات وهو لا يمكن الا بذكرها وملاحظة كلام المعدل والجارح وهو مناف لاخذ
قول الشيخ مثلا بصحة رواياته كلها لانه تقليد صرف وحرام ونحن لا نقول الا بلزوم تحصيل الظن في التعديل والجرح والاخبار بصحة الروايات وهو قد يوافق
مع الاخبار بصحة الرواية ودليل على اخذ هذه الرواية تقليدا والمعارض ايضا موجود لطعن كل من المشايخ للآخر وبعض رواياته ورواتها ١ الثالث انه هذه
الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة لو لم تكن كلها معتبرة واكتفى منها بالانواع الاربعة يلزم ابطال الدين لندرتها والجواب عنه اولا يمنع ندرة هذه الانواع
لكثرتها ولا يلزم من العمل بها والرجوع في غيرها الى الاصل ابطال الدين وثانيا سلمنا كون الاكتفاء بها مستلزما لما ذكره لكنه يوجب العمل بغيرها ولا يستلزم العمل بهذه
الاخبار غير انواع الاربعة معينا دون غيرها من سائر الاخبار والاسباب كالشهرة وامثالها والتخصيص بهذه الاخبار ونفي غيرها ترجيح المرجوح على الراجح لكون
الاجماع المنقول والشهرة مثلا اقوى من الاخبار الضعيفة من حيث الاعتبار ومن حيث الواقع اما الاول فلان القائلين باعتبار الاجماع المنقول اكثر من القائلين
باعتبار الاخبار الضعيفة الموجودة في الكتب الاربعة وكذا الشهرة واما الثاني فلكون الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول اقوى من الظن الحاصل من
الخبر الضعيف وثالثا سلمنا جواز تخصيص العمل بهذه الاخبار لكنه يكون لاجل الانسداد لا لاجل كونها ادلة شرعية ومطلوب الخصم انما هو الثاني لا الاول
فتدبر الرابع الاجماع الحاصل من العلماء في العمل بنسخ الاخبار وهذه منه او في العمل بهذه الكتب لانه لم يرد عالم بعد حدوث هذه الكتب الا وانه عمل بها
الجواب عن الثاني من وجوه الاول انه ان كان مراده بالاجماع على العمل بجميع ما في الكتب فواضح الفساد بل الاجماع بالعكس لان القدماء لم يعملوا بضعيفها وكذا المتأخرين
من ارباب التنويع وكذا متأخر المتأخرين ممن عمل بها من باب الظن لم يعملوا بجميعها وان كان مراده الاجماع على العمل بها في الجملة فهو مسلم ولا يجدي لنا نفعا لان مورد
الاجماع مجمل لان بعض الاصحاب انما يعملون بالخبر المتواتر عنده او المحفوف بالقرائن الخاصة من هذه الاخبار لا غيرها وهو غير معلوم لنا وبعضهم يعملون بالاخبار
المحفوفة بالقرائن العامة المفيدة للقطع بصدور الكتب الاربعة وبعضهم يعملون من هذه الاخبار بما كان من الصحاح الاعلائي او مع المشهوري باعتقاد كونه صحيحا
عنده وبعضهم يعملون من هذه الاخبار بما كان مفيدا للظن من باب الظن المطلق والنسبة بين المذاهب عموم من وجه لانه رب خبر ضعيف كان عند السيد
ومن تبعه محفوفا بالقرائن وعملوا به ولا يكون القرائن موجودة لغيرهم فلم يعملوا به ورب خبر يكون صحيحا بهذا الاصطلاح فيعملون به اصحاب هذا الاصطلاح
ولم يكن محفوفا بالقرائن عند السيد فلم يعمل به وربما خبر يكون مفيدا للظن ولم يكن محفوفا ولا متواترا ولا صحيحا بل من حيث افادة الظن وح فالقدر المجمع عليه هو ما
كان صحيحا محفوفا بالقرائن مفيدا للظن وهو في الكتب الاربعة مجمل لا يكون للعمل مجديا لسريان الاجمال في جميع الاخبار سلمنا امكان العلم به لكن موارد العلم نادر
كما لا يخفى ولا يلزم من العمل به العمل بجميع ما في الكتب كما هو مطلوب الخصم الثاني سلمنا كون عمل كل العلماء بجميع ما في الكتب كما هو مطلوب الخصم لكن الموضوع متعدد
لان من يعمل بجميعها يكون الموضوع عنده كون الجميع مقطوع الصدور بقرائن الخاصة او العامة او كونها موردا للشهادة بحيث لو لم تكن كذا لما عمل بها من حيث
انها اخبار احاد ومنهم من يعمل بخبر كان معدله بتزكية العدلين او الواحد ويكون الموضوع عنده الخبر المزكى لا انه خبر واحد ومنهم من يعمل بخبر افاد الظن من
حيث افادته الظن وعدم المناص الا العمل به ويكون الموضوع عنده خبرا مفيدا للظن والحيثيات حيثيات تقييدية بمعنى كونه جزء الموضوع الحكم لا التعليلية
اعني كونه علة للحكم فظهر ان الموضوع عند الاول هو الخبر المحفوف لا نفس الخبر ولا غيره وعند الثاني هو الخبر المزكى لا نفس الخبر ولا المحفوف ولا من حيث افادة الظن وعند الثالث
هو الخبر المفيد للظن لا غيره وذلك كالوافق كل المجتهد على كون هذا الجسم المايع طاهرا لكن يعتقد بعضهم انه عصير زبيبي وهو عنده طاهر سواء كان معتقدا بنجاسة عصير
العنبي او كان ساكتا فيه ويعتقد الآخر انه عصير عنبي قبل الاشتداد وهو عنده طاهر سواء كان حاكما بنجاسة الاول او ساكتا فيهما وهذا لم يحقق الاتفاق فيه على موضوع
واحد لظهور كون الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في الموضوع لم يكن اجماعا لان كل الحاكم بموضوع لم يحكم به على وجه هو موضوع آخر ثابتا عند الآخر كما لا يخفى الثالث
الاجماع هنا غير قابل لافادة الكشف من قول المعصوم ع او فعله لكون هذه الكتب من الامور المستحدثة الحادثة بعد زمان الائمة بمدة كثيرة ومورد الاجماع لا بد ان يكون بنفسه
موجودا في زمان الائمة او كان مندرجا تحت امر عام كان هذا العام موجودا فيه وادعاء الاجماع على ذلك الامر العام كقوله هذا ماء قليل وهو ينجس بالملاقات
بالاجماع فكذا هذا لكونه من افراد مورد الاجماع والمقام لم يكن من احد الامرين اما عدم وجود هذه الكتب بعينها في زمان الائمة فواضح واما ثبوت اندراجها تحت
العموم كالخبر الواحد حجة لعدم ثبوت حجية الخبر الواحد لعدم الاجماع عليه كما سيجيء وكان الاجماع على حجية الاصول الاربعمائة لعدم الاجماع على حجية مجموع الاصول الاربعمائة كما
مر ايضا كيف ومصنف هذه الكتب لم يدع الاجماع عليه الرابع سلمنا كون الاجماع حجة من باب الكشف كما عليه المتأخرون لكن يمنع كونه كاشفا عن رضا النفس
الامري بالعمل بمجموع هذه الاخبار من حيث انها اخبار مع قطع النظر عن الانسداد والقدر المسلم من الكشف هو الكشف عن رضائهم ع بالعمل بها في الجملة والقدر
المتيقن هو الرضا لاجل الانسداد وعدم المناص الا العمل به وهذا لا يسمى اجماعا ولا يحتاج اليه لثبوته بالعقل القاطع من باب الانسداد واما الاول فعلى ادعاء الاجماع على
العمل بالخبر الواحد سيجيء تقريره والجواب عنه الخامس ان ما اعتمدوه من ذلك الاصطلاح غير منضبط القواعد التبيان ولا مشيد الجوانب في الاركان اما اولا فلاعتمادهم
في التميز بين اسماء الرواة المشتركة على الاوصاف والالقاب والنسب والراوي والمروي عنه ونحوها ولم لا يجوز اشتراك هذه الاسماء وذلك لان الرواة عنهم ع ليسوا محصورين
في عدد مخصوص ولا في بلد واحد كما عن الشيخ المفيد ره ان الذين رووا عن الصادق ع من الثقات على اختلافهم في الآراء والمقالات كانوا اربعة آلاف ونحو ذلك عن
ابن شهرآشوب في كتاب معالم العلماء والطبرسي في كتاب اعلام الورى وقد تقدم نظيره عن الشهيد في الذكرى واما ثانيا فلان مبنى تصحيح الحديث عندهم على توثيق رجاله
في احد كتب المتقدمين ككتاب الكشي وغيره نظرا الى ان نقل ذلك منهم شهادة منهم بالتوثيق حتى المحقق الشيخ حسن في المنتقى لم يكتف بنقل واحد من هؤلاء واعتبر
الاثنين منهم نظرا الى كونه شهادة وانت خبير بما بين مصنفي تلك الكتب وبين رواة الاخبار من المدة والازمنة المتطاولة فكيف اطلعوا على احوالهم الموجب للشهادة
والاطلاع على ذلك بنقل ناقل او شهرة وامثالها كما هو معتمد مصنفي تلك الكتب في الواقع لا يسمى شهادة سلمنا انه يكفي في الشهادة لكن لا يكفي في العمل بالشهادة

[illegible]

[illegible]

من السماع من المشاهد لا بمجرد نقله في كتابه والاكتفاء به في ذلك كالفرق بين هذا النقل وبين صحة كتبهم والها ماخوذة عن الصادقين واما ثالثا فلجماعة
كل للاخر لا نفسهم فيما قرروه من ذلك الاصطلاح فحكموا بصحة احاديث هي باصطلاحهم ضعيفة كمراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى وامثالهما زعما انهما لا يرسلان
الا عن ثقة ومثل احاديث جملة من مشايخ الاجازة لم يذكروا لهم في كتب الرجال بمدح ولا قدح مثل احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار و
الحسين بن الحسن بن ابان وابي الحسين بن ابي جيد وامثالهم زعما انهم لا يجيزون الا عن ثقة واما رابعا فلاضطراب كلامهم في الجرح والتعديل على وجه لا يقبل الجمع
فترى الواحد يخالف نفسه فضلا عن غيره فهذا يقدم الجرح على التعديل والاخر يقول بالعكس مع عدم امكان الجمع وهذا يقدم النجاشي على الشيخ وهذا بالعكس الى غير ذلك
بالدليل وبالجملة فالخائض في الفن يجزم بصحة ما ادعيناه والبناء من اصله لما كان على غير اساس كثر الانتقاض فيه والالتباس انتهى وانت ترى بداهة فساد هذه
الكلمات والعجب ممن يدعى انه من فحول العلماء كيف يصدر عنه هذه الكلمات وهي غير قابلة للتصدي للجواب لكن يجب عند اجمالا وهو ان الاخبار المحتملة لما
التبست بغيرها فوجب التميز ولما لم يمكن التميز بغير هذه الامور فتعين هذه الامور لافادتها الظن الذي هو اقرب المجازات الى العلم مع ان هذا الخصم يوافقنا
في اعتبار ما يميز صحته باعتقادنا وح فاثبات غيره مما ذكرنا من الاخبار الضعيفة بهذا الاصطلاح موقوف على الدليل وقد عرفت عدمه مع انه على فرض تسليم
بطلان هذا الاصطلاح لا يلزم ان يكون كل الاخبار حجة فتدبر السادس ان اصحابنا نوعوا الاحاديث صرحوا بان مورد التقسيم هو الخبر الواحد وقد عرفت ان اخبار
الكتب الاربعة لا تكون واحدا لاحتفافها بما مر مما دل على قطعية صدورها والجواب عنه انه لم يثبت شيء يدل على قطعية جميع ما في الكتب كما مر ولهم وجوه اخرى
سخيفة ذكرناها مع الجواب عنها في الاجتهاد والتقليد في وجه توقف الاجتهاد على علم الرجال فمن اراد فليرجع اليه بقي الكلام في كون الخبر الواحد حجة شرعية الهية
ام لا اما مطلق الخبر المفيد للظن بالتحقيق سواء كان من باب الصحاح الاعلائي او مع المشهور او مع الموثقات والحسن او الضعاف المنجبرة كما على مذهب المتقدمين او مختص
بالخبر الذي كان من باب الصحاح الاعلائي او مع الخبر الذي كان من باب الصحاح المشهور على اختلاف المذاهب بين المتاخرين ونحن نذكر الادلة ونلاحظ عمومها او عدمها
وعلى الاول نلاحظ شمولها للكل او البعض فاعلم ان النزاع في جهة الحجية والعدم لا يكفي في الحجية المطلقة ولو في ضمن الجواز العقلي في حال الاضطرار بل الكلام انما هو
في الحجية ولو على فرض زمان انفتاح باب العلم كحجية قول المنصوب من جانب النبي ص والائمة او ظواهر الالفاظ المستلزمة للظن بالارادة كما في التكلمات العرفية
لحجيتها ولو فرض امكان تحصيل العلم بالمراد كما مر في الكتاب يمكن الاستدلال على حجيته بالوجه المذكور بامور الاول الايات الشريفة منها قوله تعالى في سورة الحجرات
يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والاستدلال اما ان يكون بالمنطوق او بالمفهوم او
معا اما الاول فبناء على كون التبين طلب ظهور الحال بالفحص فيثبت القبول بعد ظهور الحال بالملازمة العرفية لانتقال العرف الى قبوله بعد ظهور الحال
بالفحص وكذا العقلية لانه لا معنى لطلب الفحص في الخبر ثم بعد الفحص وظهور الحال كان مامورا برده وعدم قبوله وهو اعم من العلم والظن وفي الاخبار التي بايدينا
لما قام العقل والاجماع على عدم وجوب الفحص الزائد الموجب للعلم للزوم تعطيل الاحكام يلزمه القبول بعد حصول الظن واذا ثبت اعتبار خبر الفاسق المفيد للظن
ربما يثبت اعتبار خبر الفاسق المفيد للظن يثبت اعتبار خبر العادل والمجهول الحال والواسطة الواقعية بين الفسق والعدالة كالمكلف في اول البلوغ مع عدم صدور
المعصية الكبيرة منه ولا الاصرار على الصغيرة ولا الملكة لو كان خبرهم مفيدا للظن بالاجماع المركب او الاولوية بل يدخل الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة او غيرها
قال بعض بقبول الشهرة وما ضاهاها الا ان الاية تدل على وجوب التبين من الخارج من دون مدخلية الفاسق فوجوده كعدمه والمناط هو التبين على الحلية الا ان
بحيث لا يعد في العرف من العمل به تعريضا في الندم والظن المطلق بمعنى انه يجب التبين حتى يحصل الظن مطلقا باي شيء كان حتى الظن بالتحرز عن الكذب في بعض الراوي
مما يوجب الظن فيدخل الحسن والموثق والقوي والمنجبر وغيرها وفساده غني عن البيان لما سيجيء من اختصاصها بالعلمي وفي الاستدلال بها نظر من وجوه الاول ان التبين في اللغة
بمعنى الوضوح والايضاح لانه من فروعهما بروشنائي والظهور ايضا كذلك ومن ذلك قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وهو في العرف العام
ايضا كذلك لاصالة عدم النقل والتبادر لان المتبادر في العرف من الظهور الوضوح موافقا لما ورد في تفسير التبين كما مر ولصحة سلب استعمال لفظ التبين عن الظن
المشكوك الاعتبار عرفا فالمراد هو العلمي لما مر سيما بملاحظة لفظ الجهالة في العلة لانه لا يصح سلب الظهور عن الظن لانا نقول هو في الاصطلاح مسلم ولا كلام
فيه واما في العرف فممنوع بل يصح سلبه عن الظن المشكوك الاعتبار بلا شبهة وعلى فرض تسليم كون الظهور موضوعا للاعم لا يستلزم كون التبين موضوعا للاعم
لجواز كونه موضوعا لقسم منه اي الظهور العلمي ولذا يقال في العرف ظهر وضح كما يقال هذا مبين واضح وهو المرادف للعرفان كما فسروا الاستبيان بالعرفان والمعرفة ولا
ريب ان بعد حصول الظن بقول الفاسق بملاحظة بعض الامور كاخباره الكثير بانه متحرز عن الكذب لا يصح ان يقال انه صحة خبره الفاسق تبينت سلمنا عدم ثبوته
لذلك لكن لم يثبت كونه موضوعا للمطلق الظهور للمعنى الشامل للظن سلمنا كونه موضوعا للاعم في العرف لكن كلام الشارع محمول على اللغة وقد عرفت انه في اللغة
مختص بالعلم سلمنا كونه في اللغة ايضا للاعم لكن الشايع في العرف هو الاول والمطلق ينصرف اليه وقوله وفي الاخبار التي بايدينا الخ فيه ان قيام الاجماع على عدم
وجوب الفحص الزائد لا يوجب العمل بالظن لجواز العمل بالاصل لان ثمرة التبين هو تحصيل العلم وبعد كشف عدم امكانه لا يستلزم قبول الظن الثاني ان على فرض
تسليم عموم التبين والتواطي معارض بذيله اعني قوله بجهالة لانه لا ريب انه خلاف العلم ويشمل الظن وح لا بد اما من تقييد التبين بالظهور العلمي او بصرف الجهل الى خلاف
العلم وحمله على الشك والوهم ولا ريب ان الاول اولى لكونه تقييدا والثاني مجازا او تخصيصا سلمنا عدم اولويته لكن لم يكن الامر بالعكس ايضا ولا يصح الاستدلال الثالث
انه على فرض تسليم اولوية العكس كان العمل بمطلق الظن مستلزما لجواز قبول قول الفاسق المفيد للظن في الارتداد لكون المورد هو خبر الفاسق اعني الوليد بارتداد
جماعة اعني بني مصطلق حيث جاء الى النبي ص واخبر بانهم ارتدوا وهو مخالف للاجماع وح لا بد اما من القول باخراج المورد او التخصيص او التقييد في التبين بالعلمي
ولا ريب ان الثاني اولى لكون شمول الاية بالنسبة الى المورد صريحا ونصا ولذا اتفق الاصوليون على عدم جواز تخصيص المورد سيما مع كون اخراج المورد وابقاء
التبين على حاله مستلزما للمجاز اخر في لفظ الجهالة كما مر سلمنا عدم اولويته ما ذكرنا لكن لم يثبت اولوية العكس ومعه لا يصح الاستدلال ويرد عليه ايضا بعض ما يرد

ومنها ان الرابع ... العلم والحاصل ... عن حجية خبر ... الفاسق

على الاستدلال بالمفهوم كما سيجئ واما الثاني اعني الاستدلال بالمفهوم على اعتبار قول العادل او مع مجهول الحال او مع الواسطة الواقعية فاما ان يكون بمفهوم الشرط
او الوصف اما الاول فبان سبحانه تعالى علق وجوب التبين على مجئ الفاسق واللازم انتفائه عند انتفاء التركيب سواء كان بالجزء الاول اعني المجئ او الثاني اعني الفاسق
مع كون المجئ للعادل او معه وبعد عدم وجوب التبين فاما ان يكون مردودا او مقبولا وعلى الاول يلزم كون العادل اسوء حالا من الفاسق وهو بديهي البطلان وح لو جعلنا
الفاسق في المنطوق هو الفاسق المعلوم فيكون مجهول الحال داخلا في المفهوم ولو جعلناه هو الفاسق النفس الامري فيكون داخلا في المنطوق واما الواسطة النفس الامرية
فتكون داخلة في المفهوم على اي حال واما الثاني فبان المستفاد من تخصيص الشارع وجوب التبين على الوصف الخاص اعني الفاسق هو انتفائه عند انتفائه وح لو
جعلنا اعتبار مفهوم الوصف من باب سلب الوصف فيكون مجهول الحال داخلا في المفهوم على فرض و داخلا في المنطوق على فرض كما مر والواسطة تدخل في المفهوم على الفرضين
ولو جعلنا اعتبار مفهوم الوصف من باب تبدل الوصف بالوصف المضاد فيكون المفهوم ان جائكم عادل وتخرج الواسطة عن المنطوق والمفهوم معا ومجهول الحال يدخل
في المنطوق فقط لو جعلنا الفاسق هو الفاسق النفس الامري والعادل هو العادل المعلوم يدخل في المفهوم فقط على فرض العكس و يدخل فيهما معا على فرض كون المراد
هو النفس الامري في الفاسق والعادل معا وح فاللازم وجوب التبين فيه اما الترجيح المنطوق واما للاصل على فرض التكافؤ والتساقط ويخرج عنهما معا على فرض
جعل المراد منهما هو المعلوم هذا والتمسك بها من باب المفهوم ايض فاسد اما من باب المفهوم الوصف فلوجهين الاول عدم حجيته عرفا وعقلا وشرعا كما حقق في
المفاهيم اما الاول فلعدم استفادة ان جائكم عادل من هذا الكلام عرفا بمعنى ان العرف لا يفهمون ان جائكم عادل فلا تبينوا من قوله ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا
ولذا لو وقع ان جائكم عادل فتبينوا لم يحصل التعارض عرفا وهو واضح واما الثاني فلان اثبات الحكم لموضوع في حال اتصافه بوصف من الاوصاف لم تكن فايدته
منحصرة بارادة انتفائه عند عدم هذا الوصف لجواز ان يكون الحكم ثابتا لنفس الموضوع من حيث هو وكون المقصود ارشاد الحكم لبعض افراده او احوال الموضوع
او صفاته لمقام الحاجة به دون غيره وفي المقام يجوز ان تكون الفائدة كون ارشاد حكم الفاسق مقام الحاجة لوقوع خبر الوليد الفاسق او التنبيه على فسق الوليد
كما لا يخفى واما الثالث فلعدم الدليل الشرعي على حجية مفهوم الوصف لا على هذا الوصف الخاص لا من الكتاب لا من السنة ولا من الاجماع الثاني سلمنا حجيته لكن
لا يصح التمسك به هنا وسيجئ وجهه في وجه عدم صحة التمسك بها على مفهوم الشرط فلوجوه بعضها مقبول وبعضها مردود ونحن نذكر المجموع ونجيب عن المردود
الاول منع دلالته على المدعى لان ما يستفاد عرفا من مفهوم الشرط هو انتفاء الجزاء عن الموضوع المذكور في المنطوق عند انتفاء الشرط عنه لا انتفاء الجزاء عن
موضوع اخر عند ثبوت الشرط له توضيحه ان قولك ان جائك زيد فاكرمه يكون مفهومه ان لم يجئ زيد فلا تكرم زيدا لا ان جائك عمرو فلا تكرمه فيكون مفهوم
الشرط في الكلام ان لم يجئك فاسق فلا تكرمه لا ان جائك عادل فلا تكرمه وقوله بان وجوب التبين قد علق على المركب اعني مجئ الفاسق ولازمه الانتفاء عند انتفاء المركب
وهو اعم من انتفاء المجئ او الفاسق او الاعم مدفوع بانه تحليل عقلي لا يساعده العرف في مفهوم الشرط وما يساعده العرف هو انتفاء التبين عن الفاسق عند انتفاء المجئ منه
لا يقو سلمنا كونه كذلك لكن الحمل في المقام على هذا مستلزم للعوبية الشرط لان عدم وجوب التبين باعتبار عدم مجئ الفاسق امر لا يحتاج الى البيان لانه لو لم يتحقق المجئ فلا
يتصور التبين حتى يحتاج الى ارشاد عدمه لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول ان ورود الدليل من جانب الشارع تاكيدا فيما لا يحتاج اليه امر لا يحصى كثرة الظاهر او مثالها
ويتحقق مثل هذا الكلام كثيرا في العرف كما تقول ان رزقت ولدا فاختنه وان ركبت يدك فخذ ركابه وان تزوجت فلا تضيع حقها وان قدرت ولم يقصر مريضا
او ان لم تمت فافعل ذلك الثاني انه لا يلزم اللغوية لانه لو قال تبينوا في خبر الفاسق يستفاد منه الوجوب المطلق في تبين خبر الفاسق سواء تحقق مجيئه لك
او لغيرك ام لا وكان مستلزما للزوم المقدمي التفحص عن تحقق الخبر منه لانه على فرض تحقق وجوب التبين في صدقه وكذبه لما كان الوجوب مشروطا بتحقق المجئ لكم
فاتى بالكلام المشروط لا المطلق لئلا يلزم الاغراء بالجهل كما يقول في العرف ان دخل زيد دارك فاكرمه مفهومه ان لم يدخل دارك لا ان لم يدخل مطلق الشامل
لهذا الدار وغيرها ولو قال تبينوا في خبر الفاسق يستفاد منه وجوب التبين في خبر الفاسق وان تحقق مجيئه للغير لما كان الوجوب مشروطا فاتى مشروطا لا مطلقا
لئلا يلزم الاغراء بالجهل وما ذكرنا ظهر فساد ما يقال في المقام من ان جعل المفهوم عدم وجوب التبين عند عدم مجئ الفاسق مستلزم لرجوع السالبة الى سلب الموضوع
اعني كون عدم وجوب التبين باعتبار عدم موضوعه اعني المجئ لانه مع عدم المجئ للخبر لا يمكن التبين فلا يحتاج الى البيان وبيانه لغو وهو خلاف الظاهر من السلب هو
لان ظاهر السلب هو سلب الحكم فقط على فرض تحقق الموضوع وهو لا يصح الا بجعل المفهوم ان جائكم عادل فلا تبينوا لان عدم وجوب التبين لا يكون
باعتبار عدم مجئ المطلق بل باعتبار عدم المجئ لكم سلمنا كونه من باب سلب الموضوع وكونه خلاف الظاهر يمكن ان يرد عليه انه وان كان خلاف الظاهر من السلب
الا ان اثبات الحكم لموضوع اخر ايض خلاف الظ من مفهوم الشرط والاول اقرب لوروده في العرف كما ذكرنا بخلاف الثاني لانه لم يعهد في مفهوم الشرط ان يراد
اثبات الحكم لموضوع اخر سلمنا عدم كونه اقرب لكن لم يثبت اقربية العكس ومعه يسقط الاستدلال فتدبر ومنها وجه المحقق المعاصر بان الله تعالى امر بالتثبت عند
اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي اعني كونه خبرا واحدا وعرضي اعني كونه فاسقا ومقتضي التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران الى ان قال واذا
لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول الخ ففيه ان غايته عدم ذكر التثبت في الخبر الواحد المطلق الموجود في العادل ولا يدل على عدم التثبت
فيه الا بمفهوم الوصف وقد ظهر فساده الثاني سلمنا دلالة المفهوم عليه لكن اعتبار قول العادل بذاته في الارتداد لكونه مورد الاية وهو مخالف للاجماع
وح فلا بد اما من اخراج المورد او القول بانصراف المفهوم الى النبأ المفيد للعلم بناء على كونه غالبا في خبر العادل المعلوم العدالة في الخبر عن المحسوسات او صرف المفهوم
الى اعتباره في الجملة ولو مع انضمام الغير مطلقا او بالنسبة الى المورد ومثله فيما اعتبر التعدد مع بقائه على حاله بالنسبة الى غيره او نفي اعتبار المفهوم هنا اسنحا
وارجاعه الى ما ذكرنا او لان عدم الدلالة والاستدلال لا يصح الا على الاحتمال الاول والرابع والاول مخالف للاجماع لكون دلالة اللفظ بالنسبة الى المورد
ضرورية دون غيره وح كيف يتصور النص في النص دون الظاهر والرابع خلاف الظ ولم يثبت ولو سلم على غيره من نفي اعتبار المفهوم او حمله على الاعتبار في
الجملة مطلقا او حمله على الغالب معه لا يصح الاستدلال لا بقي لا نسلم كون اخراج المورد هنا مخالفا للاجماع لعدم كونه موردا شخصيا لان المورد التحقيقي هو

للخبر

حين

خبر الفاسق اعني الوليد في الارتداد وهو داخل في المنطوق واما الارتداد المطلق وان كان مع خبر العادل فهو مورد نوعي ولا نسلم كون اخراجه مخالفا للاجماع لانا نقول لعل العلة اعني احرحية اللفظ بالنسبة اليه مشترك الورود كما لا يخفى الثالث ان الخطاب يختص بالمشافهين والشايع بحسب الوجود والاستعمال من الاخبار الموجودة في زمان المشافهة هو غير الاخبار الموجودة بايدينا من حيث كثرة الوسايط وعروض السوانح فيها كما ترى كيف وقد اضطروا لبناء الى هذا بتصرف الوسائط المجتهدين عن قولهم ويلزم اعتباره للمجتهد ايضا كالمقلد وهو مخالف للاجماع والعلة مشترك الورود والتمسك بالاجماع المركب فاسد لجواز عدمه كما نرى عن بعض المتأخرين اعتبار قول العادل في اثبات العدالة اذا كان مخبرا عن نفسه على سبيل الجزم ولا يعتبر اذا كان اخباره عن غيره من عادل او عدل اوعدلين فتدبر ومما قال بعض المحققين ان كل واسطة من الوسايط انما يخبر بلا واسطة لان الشيخ لو قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري ع فالاول قول العادل بحسب اعتباره وترتب الآثار عليه من انه قول المفيد لما كان المفيد عادلا يجب قبول قوله من انه قول الصدوق الخ وفيه ان مقتضى المورد ان الخبر المقتضى للاصل وحجته اعني كونه من المعصوم ع هنا قسمان قسم بلا واسطة وقسم مع الوسائط والغالب هو الاول واللفظ ينصرف اليه لانه تابع لظهور اللفظ لا بالتدقيقات مع ان على فرض اعتباره يلزم قبول قول كل لكونه عادلا مع احتمال الكذب بالواقع في العادل الظاهري وخطائه في الواسطة الواحدة واحد في الوسايط يتعدد بحسب تعددها فيضعف الظن بالصدق وعدم الخطاء واشكاله من وجه آخر وهو ان الآية تدل على اعتبار قول العادل وترتب الآثار عليه لانه لاما كان اعتباره موقوفا على اعتبار الاول كما في المقام لان اعتبار قول المفيد حدثني الصدوق ره موقوف على اعتبار قول الشيخ حدثني المفيد كالشهادة على الشهادة ودفع اليد عن اليقين السابق بنجاسة ثوب المغسول بالماء المستصحب لطهارة ثم جواز النقض بوقوعه كالاقرار بالاقرار والحل انه لا مانع من ترتب بعض افراد العام في الوجود الخارجي على بعض وان كانت متساوية في نظر المتكلم مدفوع بان الكلام في ظهور اللفظ فلو كان الدال عموما استغراقيا فيشمل ولو كان مطلقا ففي الافراد كذلك الا ان يثبت بالاجماع الرابع ان العدالة موضوعة للملكة النفسانية الباعثة للاجتناب وهذه ان تثبت على سبيل القطع فيكون قوله في الاخبار عن المسموعات والمبصرات وامثالها من الامور الغير الحقيقية في الاخبار غالبا مفيدا للعلم واطلاق المفهوم ينصرف اليه من باب ورود الشرط مورد الغالب وان لم يثبت على سبيل القطع كما في اخبارنا فلا يثبت به الموضوع ح اعني كونه عادلا وحمله على ما يثبت به العدالة الشرعية مجاز لا يصار اليه الا بالدليل وليس الخامس ان اطلاق هذا المفهوم معارض بالتعليل المستفاد من ذيل المنطوق ان تصيبوا قوما بجهالة الخ الدال على عدم جواز العمل بغير العلم مط وان كان من عادل والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه وربما يرجح المنطوق بوجهين الاول كونه منطوقا الثاني كونه عاما استغراقيا بخلاف المفهوم ولا ريب في اولوية التقييد في المفهوم على التخصيص في المنطوق بوجهين كما مر وفيه نظر من وجهين الاول انه مسلم فيما لم يكن التقييد في المفهوم موجبا للزوم اللغوية وليس المقام كذلك لان تقييد المفهوم اعني قول العادل بصورة افادة العلم مستلزم لالغاء الشرطية لعدم الفرق بينه وبين الفاسق ح من اعتبار قولهما على فرض افادة العلم ومن عدمه على فرض عدمها ح يكون الشرط لغوا بالمرة وكلام الحكيم منزه عنه ومعه لا ريب في اولوية التخصيص في المنطوق بغير العادل الثاني انه مسلم فيما لم يكن المفهوم اقل موردا والمقام ليس كذلك لان المفهوم اقل موردا بالنسبة الى المنطوق لكون العادل قسما من اقسام الجهالة وما لا يفيد العلم واقل الموردا وارد غالبا على اكثر المورد وان كان المتبادر فيه تقييدا او في كثرة المورد تخصيصا مثلا لو قال المولى لا تعمل بالاتقاء واقبل قول فلان فلا ريب ان العرف يفهمون من الثاني عدم التقييد في قوله مط والمقام كذلك كما لا يخفى وفيما ذكرنا نظر لانه مسلم فيما اذا كان المفهوم مفهوما مع كونه متواطيا بالنسبة الى الحالين واما فيما كان في المفهوم ضعف مع عدم التواطي فيه بالنسبة الى مادتي الفرق ومادة الجمع من كونه شايعا في الاول فلزوم اللغوية غير مسلم لرجوع التصرف في المفهوم ح الى التخصيص في عدم شموله الحال الاخر لا من باب التخصيص حتى يلزم اللغوية والمقام من هذا القبيل لان في دلالة المفهوم في المقام ضعف كما مر في وجه الاول وهو بالنسبة الى الحالين لا يكون متواطيا كما مر من كون الغالب في قول العادل المعلوم العدالة حصول العلم من اخباره وبعد وجه المنطوق فيكشف عن وروده مورد الغالب فتدبر السادس ان المفهوم معارض بعموم الآيات الناهية والنسبة بينهما عموم من وجه كما مر ويظهر وجه الترجيح والعدم مما مر من السابق بعينه السابع ان المفهوم معارض بالاخبار الدالة على رد وطرح ما خالف الكتاب كما مر ذكره في الرد على الاخباريين والنسبة بينهما عموم من وجه لاعمية المفهوم من موافقة الكتاب وغيره واعمية الاخبار من قول العادل وغيره والترجيح الدلالي يكون مع الاخبار لكونها منطوقا وعاما والترجيح السندي يكون مع الكتاب ولو لم يكن الاول ارجح لكونه جمعا والآخر طرحا لم يكن الامر بالعكس ومعه يسقط الاستدلال بالرواية لا يقال هذه الروايات مخالفة للاجماع لان مقتضاها قبول قول العادل اذا وافق الكتاب وطرحه اذا خالف الكتاب والتفصيل مخالف للاجماع لان كل من قال باعتبار قول العادل قال مط وح يحصل التعارض بين مقتضى هذه الاخبار بواسطة الاجماع المركب ويكون مفهوم الآية سالما عن المعارض لانا نقول لا يكون مقتضى الاخبار التفصيل لان مقتضاها قبول قول العادل لاجل الموافقة مع الكتاب لقطعية السند لا من حيث هو وح فيكون مقتضاها نفي اعتبار قول العادل من حيث هو مطلقا ومحل الكلام انما هو الثاني لا الاول كما لا يخفى وادعاء الاجماع المركب بينهما غلط جزما لان السيد المرتضى ره ومن تبعه يمنعون العمل بخبر الواحد من حيث هو ولا يمنعون الخبر الموافق للكتاب القطعي السند كما لا يخفى لا يقال هذه الاخبار معارضة بالاخبار الواردة في علاج المتعارضين في اخذ الاعدل والموافق المشهور والمخالف للعامة وامثالها لانها تدل على اعتبار خبر الواحد في الجملة وح يحصل التعارض بينهما ويكون مفهوم الآية سليما عن المعارض لانا نقول نمنع دلالة هذه الاخبار على اعتبار خبر الواحد من هذه الجهة اعني كونه حجة من حيث هو مع قطع النظر عن الاسناد كما سيجيء الثامن ان الامر في التبين حقيقة في النفسي وبعد التعدد لظهور الذيل اعني على ما فعلتم نادمين في غير النفسي مع انه لا معنى لوجوب التبين من حيث هو يمكن ان يكون المراد هو الشرطي اعني ان اردتم العمل فتبينوا ويحتمل ان يكون مقدميا من باب ان العمل بالاخبار الصادقة الصادرة من الفاسق واجب ومن الكاذبة حرام فيجب التبين من باب تميز الصادق من الكاذب فان كان من باب الاول فيصح الاستدلال لان مفهومه ان اردتم العمل بقول العادل فلا تتبينوا ويثبت القبول بالملازمة العرفية واما لو كان من باب الثاني فلا يصح الاستدلال لانه ح يدل على عدم الوجوب المقدمي وهو اعم من ان يكون العمل بالاخبار الصادقة الصادرة من العادل واجب

طرح ما خالف الكتاب

العمل مطلقا كالفاسق ولكن لما كان ذو المقدمة حاصلا في الواقع بكون جميع اخباره صادقا في الواقع فلم يجب التبين او واجبا مشروطا بانه ان حصل العلم بالصحة
او انضم اليه قول عادل اخر فيجب العمل ولا يجب التبين وح فعدم وجوب التبين لا يدل على العمل بقول العادل بذاته ومعه لا يصح الاستدلال الا انهما العز تعبير
العادل والفاسق حيث جعل في الثاني وجوب العمل باخباره الصادقة مطلقا وفي الاول مشروطا وليس هذا الا تحكما لانا نقول التحكم ممنوع لان الوجوب المطلق لما كان مستلزما
لوجوب التبين مقدمة وهو قد يكون موجبا لظهور الكذب الموجب لا نفضاح حال المخبر ويجوز ان يكون مقصوده تعالى عدمه بالنسبة الى العادل تعظيما له دون الفاسق
فجعل الله تعالى بالنسبة الى العادل مشروطا التاسع ان المفهوم يدل بالمطابقة على عدم وجوب التبين وبالملازمة يثبت القبول واعتبار اللازم موقوف على
اعتبار الملزوم والملزوم في اخبارنا ان خص المفهوم بالاحكام فيخالف للاجماع على لزوم الفحص عن المعارض من حيث الارادة والصدق معا لانا لو فرضنا خصوص للاجماع
القطع بالاخبار العادل بلفظ صريح غير قابل للتاويل لوجب الفحص عن المعارض لجواز تحقق مثله في العدالة والواصل حينئذ وح لا بد من طرح احد السندين ان
وجد الترجيح الخارجي ومن طرحهما معا او لم يتحقق الترجيح ولجواز صدقهما مع كون احدهما تقية او وروده للتخصيص والتقييد وامثالهما وان خص بالموضوعات
فيلزم قبول قوله مطلقا ولو في الارتداد وهو مخالف للاجماع وان حمل عليهما فيرد الايرادان وفي الاول ان التبين والفحص عن المعارض انما هو بعد فرض اعتبار الخبر
من حيث هو والتبين في الفاسق لاجل عدم اعتباره من حيث هو ففي المفهوم يكون المراد منه انه حجة من حيث هو ولكن لا يستلزم عدم الفحص عن المعارض بعد
فرض اعتباره فقد يرى الثاني ان مورد الموضوعات فلا يمكن اخراجها منها فح فان قال بالمفهوم فيلزمه الحمل على اعتباره مستقلا الا ما خرج كالارتداد فيحمل على
الاعتبار في الجملة فيه وقال بعض باختصاصه بالمورد ويثبت في الاحكام بالاجماع المركب ولا يمكن لعل بعضهم به في الاحكام دون الموضوعات وفيه ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فلا يحتاج الى الاجماع المركب العاشر ان التمسك بالمفهوم انما يصح اذا كان مطلقا وهو يصح اذا كان المراد بالفاسق في المنطوق مطلق
الفاسق وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد هو الفاسق المعين اعني الوليد وعدم الذكر بخصوصه يجوز ان يكون لعدم التصريح بل للتنبيه ومعه لا يصح الا مثله
لكونه ح من باب مفهوم اللقب وهو ليس بحجة وفيه ان العبرة باطلاق اللفظ لا بخصوص المورد الحادي عشر ان الاستدلال انما يصح اذا كان المفهوم مطلقا وهو موقوف على
اثبات اشتراط موافقة المفهوم للمنطوق كما هو ممنوع والجواب عنه اولا ان هذا من صور المطابقة كما لا يخفى لعدم عموم في المنطوق حتى يرجع السلب الى العموم ويصير من
باب سلب العموم وثانيا سلمنا كون المفهوم مثبتا لاعتبار قول العادل في الجملة وح نقول هذا المورد المجمل ان كان هو صورة افادته العلم فيلزم لغوية الشرط وان كان
هو الاعم فيثبت اعتباره فيما لم يفد العلم ولو في مورد ويثبت في غيره بالاجماع المركب الثاني عشر ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله في نفس الامر بارتكاب الكبائر والصغائر
ومن لم يكن كذلك فهو المعصوم او تاليه وقوله ع يفيد العلم وفيه ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله باتيان الكبيرة او الاصرار بالصغيرة وح فالمفهوم يشمل ما لو فعل الصغيرة
الثالث عشر ان التبين لو حمل في المنطوق على الظن فيلزم اعتبار قول العادل في الاحكام من باب التعبد والسببية المطلقة اعني ولو لم يفد الظن ويلزم من ذلك اثبات قول
الحشوية وهو مخالف للاجماع ولا يقول به الخصم ولو حمل على العلم فيلزم عدم التبين العلمي في خبره وقبول قوله مع عدم وجوب التبين الظني فيه وهو في الاحكام
خلاف الاجماع وفيه اولا انا نختار الاول ولا يرد ما ذكر لكون المفهوم ح منصرفا الى الحالة الشايعة اعني صورة افادة الظن ولا يشمل غيرها وثانيا نختار الثاني ونصرف
المفهوم الى الغالب المفيد للظن الرابع عشر ان التمسك به يلزم نفي حجية قول العادل لانه من جملة نباء العادل هو نباء السيد المرتضى ره بادعائه الاجماع على عدم حجية الخبر
الواحد والجواب عنه اولا منع الانصراف وثانيا بان الامر دائر بين اخراج هذه النباء وابقاء غيره مما يكون اخذ ذلك طرحا له وبالعكس والاول اولى لكونه تقييدا
او اخراجا للنباء الواحد بخلاف العكس لكونه موجبا لخروج جميع اخبار الاحاد الا خبر السيد المرتضى ره وثالثا بانه يلزم تخصيص الاية بورود خبر السيد المرتضى بعدم
حجية الاخبار وهو بديهي الفساد لوروده في الخبر في الارتداد ورابعا ان هذا النباء معارض بنباء الشيخ بادعائه الاجماع على حجية الخبر الواحد والثاني اقوى لاعتضاده
بنباء المحقق والعلامة ره على ادعاء الاجماع سلمنا عدم الترجيح وح يتساقطان ويكون المفهوم بالنسبة الى غيرهما سليما عن المعارض الخامس عشر ان الشرطية انما
هي من اداة الاهمال ويستفاد منها العلية في الجملة ويكون المفهوم تابعا ويثبت منه حجية قول العادل في الجملة والجواب عنه اولا انه يستفاد منها هنا العلية المطلقة
كما في قوله اذا اشبعت فاحمد الله وثانيا بان المورد المجمل في المفهوم اما ان يكون هو صورة افادة العلم او غيره وعلى الاول يلزم لغوية الشرط وعلى الثاني تثبت غيره
بالاجماع المركب السادس عشر ان المفهوم مقتضاه عدم وجوب التبين وبالملازمة العقلية يثبت حجية قوله وهي ممنوعة لجواز الواسطة بين الرد المطلق والقبول المطلق
وهي التوقف على فرض كون المراد من الامر هو لنفسه كما هو حقيقة اللفظ وفيه ان المراد هو الشرطي او المقدمي كما مر السابع عشر ان المفهوم غاية الدلالة على عدم وجوب
التبين ويلزمه الاباحة ويلزمها احراز العمل ولا يثبت به وجوب العمل والجواب عنه اذا سلم الجواز يثبت الوجوب بالاجماع المركب الثامن عشر ان غاية هذا الاستدلال
انما هو بمفهوم الشرط وحجيته اول الكلام لما انكره السيد والمشهور وان ذهبوا الى حجيته لكنه لا يصح الاستناد الى ظن الحاصل من الشهرة لكون حجيته اول
الكلام ويلزم من التمسك به الدور والجواب عنه ان حجيته انما يثبت بفهم العرف المقطوع الحجية في الالفاظ التاسع عشر انه استدل بظاهر الكتاب وحجيته اول
الكلام اما من باب ما ذهب اليه الاخباريون او من باب انه بعد حصول الموهنات بالاستدلال كما به يضعف ويسقط عن درجة الاستدلال ومنه قوله تعالى ولولا
نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال اما بان لعل موضوع للترجي المستلزم للجهل
وهو محال في حقه تعالى وبعد تعذر الحقيقة يتعين حمله على الوجوب ما لكونه اقرب المجازات بالنسبة الى الطلب المطلق او لان الحمل على الطلب المطلق الشامل للاستحباب
فاسد هنا اذ لا معنى لاستحباب الحذر لان المقتضي اعني ترك الواجبات وفعل المحرمات اما ان يكون موجودا ام لا وعلى الاول يجب الحذر وعلى الثاني لا معنى
لاستحبابه كما لا يكون معنى لوجوبه وان كان احتمال الوجوب موجودا لان مع الاحتمال اما ان يكون قائلا بالبرائة او الاحتياط وعلى الثاني يجب الحذر وعلى
الاول فلا معنى لاستحبابه كما لا يكون معنى لوجوبه سيما في المقام اعني العمل بالخبر لانه لا معنى لاستحباب العمل بالخبر او بمقتضى الخبر اما الثاني فلانه يجري في المستحبات
والمكروهات واما في الواجبات والمحرمات فلا يتصور الاستحباب الا في احد فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا فرق هنا الا بجعله مخيرا بين العمل الاخر

او الخبر او مقتضى الاصل والخبر وهو لا يتصور هنا ايضا لان الاصل حجة ما لم يتحقق الدليل وبعد تحققه فلا يبقى الاصل وح فلو كان الخبر الواحد حجة
فلم يبق الاصل وح فلو كان الخبر الواحد حجة فلم يبق الاصل حتى يتصور التخيير ولو لم يكن حجة لا يتصور العمل بالدليل حتى يتصور التخيير على ان هذا التخيير مخالف
للاجماع وكيف كان فتعين الحمل على الوجوب وح يكون المعنى يجب الحذر ولما لم يصح التكليف بالحذر لكونه من الافعال الاضطرارية يتعين صرف الحذر الى
الآثار المترتبة على الحذر اعنى العمل وح يكون المفاد انه يجب العمل بقول المنذرين سواء افاد قول المنذر بناء على التوزيع او المنذرين بناء على عدمه العلم
ام لا وسواء كان انذارا في الفتوى او في الرواية او بان ثبوت وجوب الانذار بخطاب الشارع يثبت وجوب العمل بقول المنذر لان وجوب المقدمة مع
انتفاء ذي المقدمة مما لا معنى له او بان قوله لعلهم يحذرون على فرض حمله على بيان غاية الانذار اعنى ليحذروا ينتقل عرفا الى ليعملوا فيدل بالملازمة العرفية على
وجوب العمل بقول المنذر والاستدلال بها فاسد اما على الوجه الاول فلوجوه الاول ان بعد تعذر الحقيقة فالحمل على الوجوب ممنوع لان الحمل عليه موقوف
على المخصصات المجازية وكونه اقرب المجازات وكلاهما ممنوعان اما الاول فلان من المجازات هو حمله على بيان غاية الانذار اعنى لينذروا ليحذرون واما الثاني
فلعدم الانتقال اليه عرفا بعد تعذر الحقيقة بل هذا اولى بقرينة سبقه لينذروا مع ان الحمل على بيان غاية الانذار مجاز واحد والحمل على الوجوب مستلزم لمجازين
من حمل لعل على الوجوب وحمل الحذر على آثاره لعدم صحة تعلق الوجوب بالحذر لما مر ولا ريب ان ارتكاب مجاز واحد اولى الثاني سلمنا اولوية المجازين لكن التصرف
في الحذر يمكن ان يحمل على انهم يطيعون ولا يعصون بمناسبة معنى الانذار لانه ايضا من آثار الحذر ويمكن حمله على انهم يعملون بقول المنذر بمناسبة التفقه في الدين
وعلى الاول لا يصح الاستدلال وسيجيء توضيحه الثالث ان الاستدلال بها فاسد لما سيجيء من الوجوه الواردة على الاستدلال بها على فرض حملها على بيان الغاية
واما الوجه الثاني فلان مجرد كون المقدمة شرعية لا يستلزم كون ذي المقدمة شرعية كما في صورة العكس بل المناط في الشرع والعقل ان الحاكم بالحكم في
اي مرتبة ان كان هو العقل فهو عقلي وان كان هو الشرع فشرعي والحاكم بوجوب العمل هنا هو العقل نعم لو انتقلنا من قول الشارع لينذروا الى ليعملوا يكون مراده
من ينذروا ليتوجه الوجوب الشرعي وهو ممنوع هنا سيما بعد تعقيبه بقوله تعالى لعلهم يحذرون لان العمل متاخر عن الحذر فكيف يتقدم ارادته من لفظ السابق
فتدبر وبعد كون الحاكم هو العقل لا يكون حاكما بوجوب العمل بقول المنذر مط بل يحكم بوجوب العمل في الجملة مع ان على فرض التسليم لا يصح الاستدلال لوجوه
اخر كما سيجيء واما الوجه الثالث فلوجوه الاول منع الانتقال عرفا من لفظ يحذرون الى يعملون لان الانذار في اللغة والعرف عبارة عن ذكر المخوفات من الوعظ
والنصائح والوعد والوعيد وهو غير انذار بنفس الاحكام كما لا يخفى وح لا تكون شاملة لانذار الروايات ونفس الاحكام وحصول الحذر لاجل ذكر المخوفات
لا يستلزم قبول قول المخوف لكونه قهريا كما مر ويحصل من المنذر وان كان غير ثابت العدالة ولذا اطلق في كلام الشارع ولم يقيد بالعادل فتدبر وح فالمناط
للخوف هو الاطاعة وترك المعصية ولا ربط له بالعمل فكيف بقول المنذر لعدم شموله لانذار الرواية والحكم كما مر ويختص بالمقصر من ترك الاعمال او ترك التحصيل
او هما معا ولا يشمل القاصر ولكن يرد عليه ان التفقه في الدين هو العلم باحكام الدين ولينذروا ح يكون ذكر احكام الدين مع التهديد لمن عصى انه لو لم يطع
كان كذا ويلزمه قبول قول المنذر لانه لا معنى لوجوب الانذار مع عدم قبوله الثاني سلمنا شمول الاية لاكثر من ذلك لكن المتبادر من الاية هو الانذار في الفتوى
لان التفقه في الدين يكون ظاهره هو العلم باحكام الدين اجتهادا وسماعا من المعصوم لب المسئلة ثم انذارها للجاهلين عن احكام الدين وسماع الرواية و
انذارها لا يستلزم العلم بمضمونها للمنذر ولا المنذر حتى يكون فقيها في الدين وقبول قول المتفقه المنذر في الفتوى للمنذرين والمقلدين مسلم والكلام
انما هو في قبول قول المنذر في الرواية سواء كان عالما في الدين اجتهادا او سماعا من المعصوم ع او من قوله حجة كالولاة او لا يكون عالما في الدين بل مجرد راو ما
لا يقال المسلم حجية قول المجتهد للمقلد في الفتوى واما العالم في الدين سماعا من المعصوم او لب المسئلة ممن قوله حجة فلا نسلم الاجماع على حجية انذاره لب المسئلة بل
هو مساو للمنذر في الرواية في الشك في الحجية واذا ثبت حجية انذار لب المسئلة بالاية لانه عالم في الدين يثبت غيره في الرواية بالاجماع المركب وهو كلام متين ان
ثبت الاجماع المركب وهو ممنوع الثالث سلمنا شموله لانذار الرواية لكن المطلق ينصرف الى الشايع ولا ريب ان الشايع في الاخبار في زمان الشفاه هو غير الاخبار
الموجودة في الكتب الاربعة كما مر وجهه في اية النبأ والتمسك بالاجماع المركب فاسد كما مر وجهه ومنه ايضا الرابع ان غايتها الدلالة على حجية قول المنذر في الجملة ولو من
جهة الانسداد لعدم خطاب في البين حتى يستفاد من اطلاقه ذلك لكون الدلالة بالملازمة العرفية او العقلية ولا تثبت بها الا الحجية في الجملة والقدر المتيقن هو
جهة الانسداد ولا كلام فيه الخامس ان المتبادر من الطايفة هو الاكثر من اثنين ومن الثلثة فصاعدا ولا ريب ان الثلثة لو كانوا فاسقين لم تكن معتبرة بالاجماع
وباية النبأ ولو كانوا عادلين يكون قولهم في انذار الرواية مفيدا للعلم غالبا والمطلق ينصرف اليه ومعه يسقط الاستدلال بحجية قول العادل الواحد الغير المفيد للعلم
وفيه ان الظاهر التوزيع السادس انها معارضة بمنطوق اية النبأ صدرا لافادته التبين العلمي في خبر الفاسق وذيلا لافضائه الحجية بغير العلم سواء كان فاسقا او عادلا
والترجيح مع الصدر بالنسبة الى الفاسق لكونه اخص وح تكون هذه الاية مختصة بالعادل والنسبة بينها وبين ذيل اية النبأ عموم من وجه لاعمية الذيل من العادل
وغيره واعمية هذه الاية من افادة قول المنذر عادلا او فاسقا وهذه الاية وان كانت اقوى دلالة من حيث اختصاصها بالمنذر كان الترجيح معها من هذه الجهة لكن التخصيص
في اية النبأ بغير المنذر ليس اولى من حمل الانذار على الانذار في الفتوى او على افادة العلم او على كون الغاية لا يعصون لمناسبته للانذار الظاهر في ذكر المخوفات ومعه يسقط
الاستدلال وتكون اصالة حرمة العمل بما وراء العلم سالمة عن المعارض وكذا معارضة بالآيات الناهية والاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب والسنة والنسبة
بينها عموم من وجه كما مر في اية النبأ الخ ومنها قوله تعالى في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر
وجه الاستدلال ظاهر وهو ان المراد باهل العلم والذكر هو العلماء سواء كان عالما في الرواية او في الفتوى والامر بالسؤال عن اهل العلم يقتضي الاجزاء سواء حصل
من اخباره العلم اولا وفيه نظر من وجوه الاول ان الذكر قد يستعمل في القرآن كقوله تعالى وانزلنا عليك الذكر وقد يستعمل في الصلوة كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله
وقد يستعمل في ذكر الله تعالى وقد يستعمل في الائمة بل في بعض الاخبار عن الائمة نحن اهل الذكر وقد يستعمل في العلماء وما سوى الاخير لا يصح ارادته هنا جزما

الاخيرين فكل منهما محتمل والاستدلال انما يصح على تعيين الاخير وهو في محل المنع الثاني سلمنا لكن الاية انما وردت في حكاية بشرية الانبياء كما في بعض الاخبار
بانه لما انكر بعض نبوة نبينا صم لاجل كونه بشرا فنزلت الاية فاسئلوا علماء ثكم من انبياء السابقين من انهم كانوا بشرا ام لا ولا اقل من احتمالها وعلى المستدل نفيه و
لا ايثما غيرها وفيها لا يصح العمل بخبر الواحد حجية واخبار من العلم يكون مفيدا للعلم هنا لان المخبر عنه انما يكون من الامور الجلية واخبار اهل العلم عنها مفيد
للعلم غالبا وفيه ان العبرة انما هي بعموم اللفظ لا بخصوص المحل الثالث ان السؤال عن اهل العلم لا يشمل السؤال عن الواحد لكون متعلق السؤال اسم الجمع وصدقه على
الواحد ممنوع واكثر من الواحد الثلاثة فصاعدا يكون قولهم مفيدا للعلم غالبا ان ثبت عدالتهم وفيه ان الظاهر منها التوزيع الرابع ان بعد السؤال اما ان يحصل
العلم ام لا والاول هو المطلوب وعلى الثاني يجب السؤال ايضا لعدم العلم ومفاد الاية وجوب السؤال عند عدمه ولا ذم بعدم كفاية الظن ومعه يسقط الاستدلال
وفيه انها ظاهرة في كفاية السؤال فيسقط الامر بعد السؤال الخامس ان المتبادر هو السؤال في الفتوى عن اهل العلم من حيثية العلم والتحمل لا يستلزم كونه صدق
من اهل العلم جزما وان كان عالما من حيث سماع الرواية فلا يشمل الاية والقول بانا نفرض فيما كان الراوي من اهل العلم ويثبت غيره بالاجماع المركب مدفوع
بان السؤال عن اهل العلم انما هو في الجهة الموجبة لصدق الاسم عليه السادس انها معارضة بما ذكرنا من منطوق اية النباء والعمومات الناهية والاخبار الدالة على طرح
ما خالف الكتاب فتدبر وفيه انه مع تسليم تماميتها ارجح من هذه المعارضات لافاتيه بورودها وورودها عليها عرفا كما مر ومنها قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى وجه الاستدلال ان النهي عن الكتمان مستلزم للامر باظهار الهدى ووجوب المسموع عن النبي صم انما هو من الهدى فيجب اظهاره ولو لم يكن معتبرا
لكان وجوده كعدمه ولا معنى للامر به وفيه نظر من وجوه الاول كون اخباره عن الهدى موقوفا على ثبوت صدقه وعدم خطائه او اعتباره وهو اول الكلام لان
الامر التكليفي للعباد بشيء اعني اظهار الهدى لا يستلزم تحققه منهم لجواز كذبه كما لا يخفى ومستلزم للدور لان ثبوت كون خبره اظهارا للهدى موقوف على اثبات الحجية
للخبر الواحد وهو موقوف على هذه الاية وهو دور ولا يتوقف ثبوت كون خبره اظهارا للهدى موقوف على صدق قوله او ثبوت اعتبار قوله لا الثاني فقط فلا يرد
الدور لانا نقول ان صدقه لم يثبت فيكون موقوفا على ثبوت اعتباره وهو دور فتدبر الثاني ان وجوب الاظهار لا يدل على الاعتبار عرفا واما الملازمة العقلية
ممنوعة لجواز الواسطة وهو عدم نزوله بالمرة واعتبار قوله في الجملة اي اذا انضم اليه عادل اخر وحصل من انضمامه بامثاله التواتر او الاحتفاف بالقرينة وح لا
يكون وجوده كعدمه ويؤيده كون مورد الاية هو كتمان اليهود علامات النبي بعد ما بين الله تعالى لهم في التورية ومعلوم ان ايات النبوة وعلاماتها لا يكتفى فيها بالظن
الثالث انها معارضة بما ذكرنا من الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب والعمومات الناهية ومنطوق اية النباء كما مر الرابع ان المتبادر من الكتمان هو في الشهادة ولا
يثبت بقول الواحد لا يكون فيها حجة بالاجماع الخامس ان المتبادر هو غير الاخبار الموجودة بايدينا ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء
لله وجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالقيام بالقسط وهو العدل والمساوات وامر ايضا بكونهم شاهدا لله والامر للوجوب والمخبر عن النبي قائم بالقسط شاهد
عليه فكان واجبا عليه وانما يكون واجبا عليه لو كان القبول واجبا والا فلا معنى للامر لكون وجوده كعدمه وبان القيام اما ان يكون بمعنى التحمل او الاظهار
والاستدلال على الثاني ظاهر وكذا الاول لانه لا معنى للتحمل الا وجوب اظهاره ويتم ح الاستدلال وفيه نظر ايضا من وجوه الاول ان القبول انما يجب لو ثبت كونه
قائما بالقسط شاهدا لله وهو موقوف على ثبوت صدقه وهو اول الكلام لان الامر التكليفي بالعباد بالشيء لا يستلزم تحققه منهم كما مر ومستلزم للدور لان ثبوت
كونه قائما بالقسط موقوف على ثبوت حجية قوله كما مر الثاني والثالث والرابع والخامس ما اوردنا على الاية السابقة ومنها قوله تعالى في سورة البرائة ومنهم الذين
يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وجه الاستدلال ان مدح الله عز وجل رسوله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه
بالتصديق بالله جل ذكره واذا كان قبول النبي صم قول المنافق واخباره بانه لم يكن شيء مما نم عليه حسنا كان واجبا بالاجماع المركب لانه ان كان دليلا فيكون واجب
القبول والا فيكون محرم القبول لانه لا معنى لاباحة القبول وعن القمي ره في سبب نزول الاية انه نم منافق على النبي صم فاخبر الله ذلك فاحضره النبي صم وسئله فانكر
وحلف انه لم يكن شيء مما نم عليه فقبل منه النبي صم فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي صم بانه اذن اي يسمع الاعتقاد بانه يقبل كلما يسمع اخبره الله اني انم عليه
انقل اخباره للمنافقين فيقبل واخبرته انك لا تفعل فيقبل فرده جبرئيل وقال له صم قل اذن اي تصديقه لله ثم تصديقه مما انكر المؤمن المنافق خير لكم لان قبول قولك
من انكاره خير من عدم القبول وهو واضح ويؤيد الاستدلال بالحسن بن هاشم في الكافي انه كان لاسمعيل ابن ابي عبد الله دنانير واراد رجل من قريش ان
يخرج الى اليمن فقال ابو عبد الله عم اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول بان النبي صم
يصدق الله ويصدق للمؤمنين المراد من المؤمنين ايمان المنافقين اي يعتقد ما يقول المؤمن المنافق فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم بل بالاولوية لان
المسلمين لم يكونوا منافقين وفي الاية انها ظاهرة في كون قبول النبي صم قول المنافق وقبول انكاره بمعنى عدم تكذيبه وعدم طرح قوله لمصلحة مع كون علمه
بالاحتياط والحذر منه لا بمعنى ترتب الاثار الواقعية عليه من جملتها اعتماد المخبر بنا احدا وشربه او قذفه او ارتداده لم يكن في سماع هذا الخبر وقبوله خير للمخبر لم يكن
شرا لهم ويلزم منه عدم كونه اذن خير لجميع الناس وهو خلاف ظاهر الاية وفي الرواية ان المراد بالتصديق هو عدم تكذيبه وطرحه وتنزيل حمل فعل المسلم على الصحة لا بمعنى حمله
على ترتب جميع الاثار الواقعية عليه ومثله الحديث حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصا مثل قوله ع يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك
فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم الخ فان تكذيب القسامة مع كونهم مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتب الاثار الواقعية على كلامهم
لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلا مرجح ومنها قوله تعالى وجعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والمخبر الذي يخبرنا عن الرسول شاهد
على الناس ولا يجوز ان يجعله الله شاهدا وهو غير مقبول القول وفيه نظر من وجوه خمسة الاول ان جعل الامة على الوسط اعني الصدق لا يوجب اختياره
الصدق لجواز اختياره الكذب ح فالاستدلال موقوف على اثبات كون الواحد وسطا حين اخباره شاهدا على الناس وهو اول الكلام ومستلزم للدور
كما مر ويرد عليه بعض ما اوردنا على الاية السابقة مع ان خطاب الجمع يحتمل ان يكون المراد منه الائمة ومنها قوله تعالى وانزلنا عليك القرآن لتبين للناس ما نزل

ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى

آية القسط

اليهم وكذا يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك يقتضي بظاهره بيان جميع ما انزل الله لجميع من عاصره ولمن يأتي بعده وحصول التواتر لكل حكم من كل
مكلف من البلاد البعيدة بل القريبة محال عادة مع انه لو امكن وجب لعدم حجية الواحد ومعه كانت الاخبار باجمعها منقولة بالتواتر والتالي باطل وهو
يكشف عن جواز بيان ما انزل الى من بعده بواسطة الاحاد وهو المطلوب وفيه ان عدم التواتر عندنا لا يستلزم عدم بيان النبي ص للاشخاص السامعين
على حد يكون اخبارهم لمن تاخر تواتر الجواز كونه واصلا الى هذه المرتبة في الطبقة الاولى ولكن لم يحصل النقل من بعض من السامعين عن النبي ص لمن تاخر اما
لعروض مانع من الموت والمرض والتقية والتقصير وامثالها ومنها انه يدل على حجية الواحد في نقل الاحكام سلمنا التعميم لكن يدل على حجيته في الجملة اعني لاجل عدم امكان
تحصيل العلم بالتواتر كما مر او غيره فكان حجة للانسداد في الاغلب ومنها قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والعالم في الرواية لو لم يكن قوله
مقبولا لكان مساويا للجاهل في عدم القبول والاية تنفيه وفيه ان المتبادر هو نفي المساواة في المرتبة مع ان شمولها للعالم في الرواية سيما هذه الاخبار محل تامل
ومع ذلك معارضة بما مر الثاني من الامور الدالة على حجية خبر الواحد الاخبار الواردة في علاج المتعارضين من الامر باخذ الاعدل والاوثق كما في مرفوعة زرارة
او الاعدل والافقه والاصدق كما في مقبولة عمر بن حنظلة وجه الاستدلال ظاهر لان المتعارضين اما ان يكونا قطعيين مضمونا او صدورا او ظنيين والاول محال
للزوم القطع بالمتناقضين والثاني لا يكون مناسبا للامر بالاوثق لان التعارض معه يرجع الى الدلالة والمناسب الامر بالرجوع الى الرجحان الدلالية والاوثقية
انما تقوي جهة السند لا الدلالة كما لا يخفى وح يتعين كونه من باب الثالث ولو لم يكن خبر الواحد حجة لكان الامر بالاخذ بقول الاعدل من المعصوم الدال على الاعتبار
اغراء بالجهل وهو محال عادة في حقهم ع وح يتعين كونه معتبرا عند المعصوم ع والجواب عنه اولا بانها اخبار احاد يكون التمسك بها على حجية الخبر الواحد دورا لانه خبر
العلاجية متواترة لانا نقول الاخبار الواردة في اثبات الحكم الظاهري في مقام الجهل وان كان مجموعها متواترة الا انها مختلفة في الدلالة على البراءة والاحتياط والتخيير
والاستصحاب واخذ الترجيح والاخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه والتوقف والرد الى الائمة الاطهار ع وكل صنف منها لا يكون متواترا بل احادا وثانيا بانها معارضة
بالاخبار الدالة على التوقف والرد الى الائمة الاطهار والجمع بينهما بان نحمل الاخبار الدالة على التوقف على صورة امكان الرجوع الى الائمة وغيرها من اخذ الترجيح فيما
فيما وجد الترجيح واخذ احد الفوائد مع عدمه على صورة عدم امكان الرجوع ومعه يسقط الاستدلال بها في الجملة للجهة المقصودة وثالثا بانها معارضة بالاخبار
الدالة على اخذ ما وافق الكتاب عند التعارض وبالاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب مط سواء كان في مقام التعارض ام لا منها عن ابي عبد الله ع لمحمد بن
مسلم ما جاءك في رواية من بر او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تاخذ به ومنها قوله ع ما جاءكم
من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل وفي حديث اخر كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وهكذا ما مر وبالاخبار الدالة على نفي التكليف في صورة عدم العلم
وبالاخبار الدالة على لزوم الاحتياط في صورة عدم العلم بالامتثال وبالاخبار الدالة على الاستصحاب وبالعمومات الناهية ومنطوق اية النبأ والنسبة عموم
من وجه والجمع بما مر ومعه يسقط الاستدلال في الجهة المقصودة كما لا يخفى ورابعا بانها لا تنصرف الى الاخبار الموجودة بايدينا وخامسا ان غايتها الدلالة على
الاعتبار في الجملة لعدم كون الكلام في مقام بيان حجية الخبر الواحد حتى يستفاد منها الاطلاق وحجيته بنفسه بل يدل على اخذ الترجيح فيما هو معتبر عند السائل
لانه سئل عن الترجيح بوصف اعتباره عنده وهو مجمل والقدر المتيقن هو مقام الحاجة وعدم امكان تحصيل العلم مع انه لو صح التمسك بالخبر الواحد لصح ايضا
التمسك بالخبر الواحد لصح ايضا التمسك بعموم الموصول والتعليل في قوله ع خذ ما اشتهر بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه على اثبات حجية الشهرة لا يقال رواية
ابي الجهم عن الرضا ع يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقتان بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك ورواية حارث بن المغيرة عن الصادق ع
قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع ظاهرتان في حجية قول الثقة في صورة عدم التعارض وكون المناط الثقة لانا
نقول الظهور ممنوع لان قوله ع اذا لم تعلم ايهما الحق فموسع عليك مفهومه اذا علمت الحق فاعمل بما علمت الحق والا فموسع ولا تعمل مط ولا يستفاد منه ان في غير التعارض
يكون قول الثقة حقا واجب الاخذ من حيث هو مع ان الثقة في كلام السائل لم يكن له ظهور تام في اعتقاده بحجية قول الثقة من حيث هو على انه احاد مستلزم للدور
كما مر وسنه يظهر الجواب عن الخبر الثاني وان كان اظهر دلالة لان قوله ع وكلهم ثقة فموسع عليك مفهومه اذا لم تكن كلهم ثقة فغير موسع اعني يجب اخذ الثقة مع انه
اعم ومع ذلك يدل على حجيته في الجملة كما مر ومنها الاخبار الدالة على ورود الامر من المعصوم ع على الرواة بتدوين الاخبار وفيه انها لا تدل على اعتبار اخبار الاحاد
بذاتها لجواز كون المقصود تدوين من الاشخاص السامعين حتى يحصل لغيرهم التواتر او الاحتفاف بالقرائن سلمنا لكن يجوز ان يكون المقصود عدم اندراس الشريعة
والاثار النبوية سيما لعدم امكان الوصول الى من تاخر على سبيل التواتر ولو لم تكن الاحاد مدونة يلزم الاندراس مع ان هذا الاحتمال لا يثبت حجية خبر الواحد بذاته مع
قطع النظر عن عدم امكان تحصيل العلم وثالثا بانها معارضة بما ذكرنا سابقا مما دل على عدم الاعتبار والجمع هو ما ذكرنا مع انها احاد يكون التمسك بها دورا ومنها الاخبار
الدالة على ان من حفظ اربعين حديثا او الاقل او الاكثر فله كذا من الثواب وفيه ايضا انها لا تدل على حجية خبر الواحد لو صح كون المقصود هو حفظ الاحاديث التي ثبت
صحتها واعتبارها وصدق خبر الواحد واعتباره اول الكلام سلمنا لكن يجوز ان يكون الحفظ مثل التدوين في كون المقصود حصوله حتى يحصل لمن تاخر القطع بالسماع
من الحافظين لها اما بالتواتر او الاحتفاف وكون المقصود بقاء الاثار وعدم الاندراس كما مر مع انه يجوز ان يكون الحفظ من حيث هو له ثواب لا من حيث كونه حجة
ومقدمة للعمل سلمنا لكنها معارضة بما ذكرنا الدال على عدم اعتبار الاحاد كما مر مع انها ايضا احاد يكون التمسك بها دورا فتدبر الثالث فعل النبي ص والائمة
في نصب الولاة الى البلاد وكان بيان بنائهم فيه لا يكون على نصب المتواتر في البلاد لعدم امكان التواتر وكذا الحال بالنسبة الى الغائبين ولا ريب في حجية قول من نصب
نصبه وان لم يحصل له العلم من قوله وامكن له تحصيل العلم والاخذ من النبي ص والائمة بالمشافهة او السؤال بالمشافهة لمن كان في بلدهم وفعلهم حجة بلا ريب وهذا يكشف
عن حجية خبر الواحد عندهم وفيه نظر لان المقام انما هو من باب حكايات الاحوال ولا يصح الاستدلال بها من وجوه الاول ان النصب قد صدر منهم ع في الاشخاص الخاصة
المكتنفة بالامور الذاتية والخارجية ولم يثبت كون العلة كونه واحدا وانه غاد لجواز كون العلة شيئا اخر من اطلاعهم بصدقهم وصدق اخبارهم واطلاعهم ع

منها الاخبار ع

الانضمام بالعدالة ولذا لم يجز العمل بقول العادل الغير المنصوص من باب النبي ص نصب فلانا لانه ليس هذا الانتساب استنباطيا ممنوعا في الشريعة سلمنا كون العلة
انه عادل لكن العلة هي العدالة الثابتة عند النبي ص لا العدالة الثابتة عندنا والعدالة عندنا لا يستلزم ثبوتها عند النبي ص وح فالقول بتعدى الحكم في العدالة الثابتة
عندنا حكم بلا دليل الثالث سلمنا كون العلة هو مطلق العدالة لكن المورد مجمل يجوز ان يكون نصب الواحد لكفايته لاجل عدم امكان تحصيل العلم لجميع المكلفين
في جميع الاحكام في زمان النبي ص كما في زماننا في العوام بالنسبة الى المجتهد بل الانسداد في زمان النبي ص والائمة سيما في بدو الشريعة كان اشد ويجوز ان يكون
الواحد كافيا وان كان ما امكن تحصيل العلم ولم يثبت كون المقام من الثاني لعدم دليل لفظي مطلق او عام حتى يشمل المقام والقدر المتيقن هو الاول وهو مسلم الرابع
سلمنا عموم لكن القدر المتيقن هو النصب في نقل الاحكام والفتوى ولم يثبت منه نصب الواحد للرواية للمجتهد الذين يستنبطون الحكم لهم ولعامة الناس فان
القبايل التي يرسل النبي ص اليهم الرسول في ابتداء الاسلام قل ان يكون فيهم مجتهد سلمنا لكن لا يدل على اعتبار هذه الاخبار الموجودة بايدينا من حيث كثرة
الوسائط وعروض الاختلالات والاجتهادات من النقلة سلمنا لكن فعلهم معارض بقولهم من عدم اعتبار الاخبار الاما وافق القران الرابع ان بنائهم
في النصب لم يكن على ايصال واثبات المنصوب اليهم على سبيل التواتر ولم يكن بناء الناس ايض على تحصيل العلم في اثبات نصب المنصوب فيه وكما انهم يثبت جواز
الاخذ من المنصوب من دون العلم بكونه منصوبا وادعاء عدم العلم لهم فاسد لجواز اخبار العدلين والعدد او العدل الواحد المقطوع لعدالته وحصول العلم
العادي لهم بصدقه او من القرائن من الاشتهار وغيره وكيف يمكن دعوى القبول من مجرد اخبار واحد مع ظهور الاجماع على عدم اعتبار الظن في الموضوعات وان كان
عدلا الا ان العدل الواحد يفيد قوله العلم العادي غالبا لكون المخبر عنه من الامور الجلية كما لا يخفى مع انه يحتمل ان يكون لاجل عدم امكان تحصيل العلم
لجميع الناس الخامس قول الائمة ع وامرهم بالاخذ من بعض الرواة كما في زرارة بقوله ع اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة ومنها في الثقفي
يعني محمد بن مسلم الثقفي في قوله ع لابن ابي يعفور بعد سؤاله عمن يرجع اليه ان احتاج قال ع ما يمنعك من الثقفي فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده وجيها
وفي ابان بن تغلب قال ع فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني وفي زكريا بن ادم بعد سؤال علي بن مسيب عنه ع عمن اخذ معالم الدين قال ع عليك بزكريا بن | تامل
ادم المامون على الدين والدنيا وفي يونس بن عبد الرحمن بعد سؤال عبد العزيز عنه ع ربما احتاج لست القاك افيونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه معالم ديني قال نعم وكذا
غيرها ولا ريب في كون كل واحد لا يفيد قوله العلم جزما وفيه ان الاستدلال به فاسد لما مر في النصب السادس تقريرهم ع لانهم كانوا مطلعين بالعمل بالاخبار
الاحادي فانه ع لو كان العمل بخبر الواحد غير مجوز لوجب الردع ولو وصل الينا لان العمل بالخبر الواحد كان اشهر من العمل بالقياس لكون الثاني معمولا به عند العامة
والاول معمولا به عند الخاصة والعامة فالعادة تقتضي القطع بانه لو لم يكن مجوز العمل لكان ردعه اقوى من ردع القياس ووصوله الينا ايض اقوى من وصول الردع
والمنع من القياس والثاني باطل لعدم الوصول في الاخبار مع وصوله في القياس فالمقدم مثله وفيه اولا ان غاية الدلالة على الجواز بعد تسليم المقدمات ولكنه
يدل على الجواز على فرض امكان تحصيل العلم لجواز كون عدم الردع لعدم امكان تحصيل العلم مع كون قبح العمل به اقل بالنسبة الى العمل بالقياس فوقع الردع
في القياس دونها وثانيا بعدم ثبوت بناء الناس او اغلبهم على العمل باخبار الاحاد في نقل الرواية واما في الفتوى فخارج عن محل الفرض وثالثا منع عدم وجود الردع
لاحتماله كما ادعى السيد المرتضى من كونه شعار الامامية كالقياس بل وقع الردع كما دل عليه بعض الاخبار ايض كما مر السابع السيرة لان العمل بالخبر الواحد
في زمان الائمة ع كان مشتهرا كاشتهار الشمس في رابعة النهار وهذا بداهة يكشف عن صدور القول بالجواز من المعصوم ع او رضائه به والاستدلال بها ايضا
فاسد من وجوه الاول ان اثبات السيرة على العمل بالخبر الواحد الغير المفيد للعلم في الامور المهمة من حيث بناء العمل به وتصحيح العمل لا بمجرد التسبط مع عدم امكان
تحصيل العلم وعدم اعتبار الخبر بمحذور شخصيا او نوعيا في غاية الاشكال لم يحصل القطع بالعدم توضيحه ان السماع من المخبر العادل قد يكون مفيدا للعلم
بتجوزه عن الكذب ذاتا مع كون المخبر عنه من الامور الجلية كما لو روى زرارة عن محمد بن مسلم او العكس وهكذا وقد لا يكون مفيدا للعلم لعدم العلم بالعدالة الواقعية او يكون
المخبر عنه من الامور الخفية او كون المخبر ممن يجوز عليه الخطاء والسهو وعلى الثاني فاما ان يكون المورد مورد التسامح كالسنن والكراهة والاباحة ام لا وعلى الثاني فاما
ان يكون ناقلا للحكم او الرواية وعلى الثاني فاما ان يكون مقصود السامع مجرد التسبط لا تصحيح العمل او يكون مقصوده تصحيح العمل وعلى الثاني فاما ان يكون طرح
العلم موجبا للمحذور الشخصي او النوعي ام لا وعلى الثاني فاما ان يكون السامع مسامحا في الدين والاخذ كبعض العوام في هذا الزمان من اخذهم ولو من مجهول
الحال او لا يكون كذلك والاستدلال انما يتم لو يثبت كون السيرة على العمل بالخبر الواحد الناقل للرواية غير مفيد للعلم في غير مورد التسامح وفي غير المنصوص فيما كان
المقصود تصحيح العمل مع عدم كون تحصيل العلم موجبا للمحذور الشخصي او النوعي مع عدم كون العاملين من الابتاع في الدين والاخذ وكيف يمكن دعوى السيرة على هذا
الموضع وكيف يمكن اثباته لجواز التلفيق من كون بعض السامعين قاطعين بصدق قول الناقل العلمهم بتجوزه عن الكذب وبعضهم عاملين بكونه منصوبا ومقصود
بعضهم مجرد التسبط لا تصحيح العمل وبعضهم يعاونون للاضطرار او كون تحصيل العلم في حقهم موجبا للمحذور الشخصي من التعسر والحرج او الضرر النوعي من تعطيل الاحكام
واختلال النظام كما في هذا الزمان وبعضهم عاملين به في موارد التسامح وبعضهم عاملين به من باب كونهم مسامحين كما في هذا الزمان فندبر بل بناء العقلاء وسيرة
المسلمين على عدم الاعتبار في الامور المهمة كما في المضار كما لو اخبر العدل الظاهري بكون الماء المسموم في هذا الاناء لا هذا الاناء مع احتمال الكذب او خطائه مع عدم كون
توكلها موجبا للضرر لامكان ماء اخر وكما في تشخيص الذهب او النقص فيما يرجع الى الصراف المحتمل الكذب او الخطاء مع سهولة العلم فانه لا ريب في بنائهم على الرجوع
الى صراف اخر وعدم الاكتفاء بالظن الثاني سلمنا كون السيرة على العمل بالخبر الواحد لكن لم تكن السيرة على العمل بمثل هذه الاخبار الموجودة بايدينا بعد
الاطلاع على كثرة الوسائط وحصول الاختلالات والاجتهادات والمعارضات وادعاء الاجماع المركب فاسد لوجود القول بقبول الناقل الواحد العادل اذا كان
نقله عن مجتهد بلا واسطة وعدم قبوله اذا كان بواسطة الثالث سلمنا كون السيرة على العمل بالواحد فكلما كثر الناقل فاولى بالعمل ويلزم منه حجية الشهرة وما
دونها او ما فوقها وفيه انه يتم في الفتوى وهو مسلم واما في الرواية فلا لان الناقل الواحد فيها ناقل للرواية والشهرة ناقل عن اعتقادهم بالحكم اجتهادا لا عن الرواية

الرابع

الرابع سلمنا لكن تحقق السيرة على العمل بهذه الاخبار انما تكون حجة اذا لم يحصل الردع وهو محتمل بل ثابت كما ذكرنا سابقا من الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب الخامس سلمنا لكن السيرة انما تكون على العمل به اذا كان مفيدا للظن القوي واما اذا افاد الظن الضعيف لمعارضته بخبر مجهول الحال او المرسل مع امكان تحصيل العلم كالسؤال فيما كان في مجلس المجتهد وامثاله لم تكن السيرة على العمل به وح يلزم اعتبار خبر الواحد اذا افاد الظن القوي وعدم اعتباره اذا افاد الظن الضعيف وهو خلاف الاجماع لان كل من قال باعتبار قول العادل قال باعتباره في الاول والثاني وكل من قال بعدم اعتباره قال مط والنزاع انما هو في جهة الاسباب لا في مراتب الظن في سبب واحد وح يحصل التعارض بين السيرتين وتكون اصالة حرمة العمل بما وراء العلم سليمة عن المعارض الثامن اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد لان بعض الصحابة عملوا به ولم ينكره غيرهم من الصحابة فكان اجماعا منهم اما كون بعض الصحابة على العمل بخبر الواحد فلما روي عنهم في مواضع كثيرة منها ما روي من رجوع ابي بكر في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة وقضى بين اثنين بقضية فاخبره بلال ان النبي ص قضى بخلاف قضائه فنقضه ومنها ما روي عن عمر انه جعل في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر فلما روي له ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة رجع عن رايه ومنها ما روي عنه انه قال في الجنين رحم الله امرء سمع في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك واخبره ان النبي ص قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره ومنها ما روي عنه انه لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فاخبره الضحاك انه ص كتب اليه ان ورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه ومنها ما روي عنه انه قال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال له عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله ص قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ومنها ما روي عن عثمان انه رجع الى قول فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري قالت جئت الى رسول الله ص استاذنه بعد وفات زوجي في موضع اعتد فيه فقال اسكني في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج فاخذ عثمان بروايتها في الحال في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن لها من يقوم باحوالها ومنها عن علي ع انه قبل رواية ابي بكر من غير يمين والمقداد في امر المذي عن جماعة انهم رجعوا الى خبر عايشة في الغسل عند التقاء الختانين وفي الربا الى خبر ابي سعيد ومنها عن معوية انه باع شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه فقال ابو الدرداء سمعت النبي ص ينهى عنه فقال معوية لا ارى به باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني عن معوية اخبره عن رسول الله ص وهو يخبرني عن رايه لا اساكنك بارض ابدا ومنها انه قيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله ص وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل ومنها غير ذلك فاذا ثبت انهم عملوا على وفق هذه الاخبار كان العمل مستندا اليها والا لوجب نقل ما استندوا اليه من خبر سمعوه ولان عملهم بمضمون الخبر يوهم استنادهم اليه فلو لم يكن كذلك لوجب عليهم اظهار المستند حذرا من التلبيس ولانه لو لم يجز لتحقق الانكار من النبي ص والائمة وغيرهم من الصحابة وغيرها والجواب ان ثبوت هذه الامور عندنا لم يكن الا بالخبر الواحد لعدم التواتر فيه وح يكون الاستدلال به دوريا مع ان علمهم ايضا لا يبلغ حد الاجماع كيف وقد ادعى السيد اجماع الامامية على عدم العمل باخبار الاحاد كما سيجيء وثانيا نمنع كون علمهم بهذه الاخبار لجواز ثبوت مستند اخر لهم وعدم الذكر لا يدل على العدم الا ظنا ووجوب ذكر المستند ممنوع وثالثا انه لم يثبت كون هذا من الخبر المفيد للظن لجواز افادته العلم لهم ورابعا بان الاتفاق الحاصل من فعل عمر وابي بكر لم يكن دليلا كما لا يخفى واما فعل علي ع في الخبر المتقدم والعمل به لا يكون من باب الظن كما لا يخفى وقبوله رواية ابي بكر من غير يمين غير ثابت وخامسا ان عدم انكار النبي ص ممنوع فان النبي توقف عن خبر ذي اليدين الى ان شهد ابو بكر وعمر ورد علي ع خبر ابي سنان الاشجعي وسادسا بان عملهم بما ذكر معارض بردهم بعض ما نقل منهم عن ابي بكر انه رد خبر المغيرة في توريث الجدة الى ان اخبره محمد بن مسلمة ومنها عن ابي بكر وعمر انهما ردا خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول الله ص في رد حكم بن ابي العاص حين طلبا المشهد معه ومنها عن عمر انه رد خبر ابو موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد الخدري ومنها عن عمر انه رد خبر فاطمة بنت قيس ومنها عن عايشة انها ردت خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله ومنها عن عمر منع ابو هريرة من الرواية وسابعا بان عمل بعض الصحابة وعدم الردع من غيرهم من الصحابة يجوز ان يكون لساير الاسباب غير الرضا كالتقية وامثالها معه لا يحصل العلم برضاء مجموع الصحابة على العمل باخبار الاحاد وثامنا انه لا يثبت به حجية جميع الاخبار لاحتمال ان يامر الله سبحانه بقبول نوع منها وتاسعا بان جواز العمل به للصحابة لا يستلزم جوازه لنا للفرق لان الصحابة شاهدوا الرسول وعرفوا مجاري كلامه ومفاهيم اموره واشاراته وعرفوا احوال الرواة في العدالة وعدمها وما يوجب العدالة وخفيت علينا فيها دوننا العاشر اجماع العلماء على العمل بالاخبار الاحاد وفيه ان الاجماع لم يثبت لان السيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة وامثالهم من بعض القدماء انكروا العمل بخبر الواحد الاخبار بين ايضا منعوه لانهم يوجبون التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع كما صرح بذلك المحقق القمي ره وظهر من كلماتهم السابقة وانما عملوا بالاخبار الموجودة في الكتب من باب كونها محفوفة بالقراين العامة المفيدة للقطع بالصدق عندهم والمتاخرين من المجتهدين منعوا العمل به وشرطوا في اعتباره كونه مذكى بتذكية العدلين وبعض اخر منهم عملوا بما يفيد الظن من باب الاضطرار والنسبة بين هذه المذاهب عموم من وجه ومورد الاتفاق هو ما يكون مستجمعا للحيثيات الماخوذة في الاعتبار عند العاملين بها اعني الاحتفاف بالقراين الخاصة العامة مع كونه مذكى بتذكية العدلين مع كونه مفيدا للظن وهو امر مجمل ولو امكن تعيينه فهو امر نادر في اخبارنا سلمنا اتفاق الكل على الكل لكن الحيثيات تقييدية ومعه يكون الموضوع متعددا ولم يتحقق الاجماع في موضوع واحد وقد مر توضيحه في ادعاء الاجماع على حجية ما في الكتب الاربعة سلمنا عدم تعدد الموضوع لكن الاتفاق يكشف عن رضائه لاجل الضرورة وعدم المفر الا به او لاجل كونه حجة من حيث هو وان فرض امكان تحصيل العلم والقدر المتيقن هو الاول وهو مسلم الحادي عشر بناء العقلاء على العمل باخبار الاحاد وفيه اولا ان غاية ما سلم منه هو في الامور الغير المهمة فلا كما مر في السيرة ويلزم من ذلك اعتبارها في الاول دون الثاني وهو خرق للاجماع المركب فيسقط كل منهما بالاخر ويبقى الاصل سليما من المعارض مع ان الامور الغير المهمة في غير الدنيوي انما المستحبات والمباحات والمكروهات ومعه لا يثبت المطلوب بتسليم حجيتها فيها انما هو من حيث كونها دليلا وثانيا ان بناءهم على العمل بالاخبار المفيدة للظن القوي واما لو افاد الظن الضعيف فلا وهو خرق للاجماع المركب فيسقط كل منهما بالاخر ويبقى الاصل سليما عن المعارض كما مر في السيرة وثالثا ان بناءهم كما يكون

فهو اعم من كون رضائه

واما في الامور المهمة

على العمل بالاخبار الاحاد يكون بناءهم على العمل بالشهرة المفيدة للظن القوى وظهور الاجماع كذلك ويلزم من ذلك اعتبار الشهرة وظهور الاجماع لعدم ثبوت الردع
منهما وهو المطلوب في المقام ورابعا سلمنا بناءهم على العمل باخبار الاحاد لكن لا يكون العمل بهذه الاخبار الموجودة بايدينا من كثرة الوسايط وحصول الاختلاف
والاجتهادات الظنية وخامسا بان الردع موجود كما مر في الاخبار وكذا ما ادعى السيد ره من انهم ملئوا الطوامير وسطروا الاساطير في منعه ولا اقل من احتمال الردع
وهو يكفي في المقام لثا بعض الاجماع المنقول منها ما ذكره الشيخ ره في العدة قايلا اما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين
بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ذلك موجبا للعلم
ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها
في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه
ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة الى زمان جعفر بن محمد الذي انتشر منه العلم
وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو الخ وقال المحقق المعاصر انه
اشار في جملة كلامه الى دليل الانسداد وانه لو اقتصر على الادلة العلمية وعمل باصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة الشرع خلافه وهو ايض فاسد من وجوه الاول
ان هذه الدعوى من الشيخ في الاجماع معارض بدعوى السيد المرتضى الاجماع على حرمة العمل باخبار الاحاد على ما نقل عنه في جواب المسائل التبانيات قايلا ان اصحابنا
لا يعملون بالخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى
ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم
ومنهم من يزيد على ذلك ويقول باستحالة التعبد ويجري ظهور مذهبهم فيه مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وخطره وقال في مواضع اخر ايض على ما نقل
عنه ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلم منهم كل مخالطهم وعنه في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين انه قال بان الامامية يدفع ذلك ويقول انما عمل باخبار
الاحاد من الصحابة المتامرون الذي يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم ولا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا
ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك وعنه ايض انه قال معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق
فيه ذلك فعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال ويمكن الجمع بين الادعائين بوجوه الاول ما نهجه المحقق ره حيث قال
في المعارج ذهب الشيخ الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا لكن عند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت
عن الائمة ودونها الاصحاب حتى ان رواها المخالفون وكان سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الداير بين الاصحاب بدعوى اجماع الفرقة على العمل
بهذه الاخبار ويعمل براويه لان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به ومفاده كون النزاع لفظيا بكون مقصود الشيخ حجية الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا على
جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها والسيد المرتضى ره لا يمنع بعد العلم بصحتها كما عن امين الاسترابادي عن فوايد المدنية ان الشيخ لا يجيز العمل الا
بالخبر المقطوع بصدوره عنهم وذلك هو مراد المرتضى فصارت المناقشة لفظية وهذا الحمل وفهم المحقق ره بعيد في الغاية لان الشيخ عنون الخبر الواحد فيما لم يكن
قرينة دالة على صحة ما تضمنه الخبر مع ان الاخبار المدونة اذا كانت مقطوعة الصدور عنده فما احتاج الشيخ الى التمسك بالاجماع بل ظاهر تمسكه بالاجماع كونه دليلا
لعمله لا كونها مقطوعة الصدور عنده واما عند المحدثين فيجوز ان تكون متواترة او محفوفة بالقراين او مدركة بتذكية العدلين او لاجل الاضطرار او التلفيق مع انها
لو كانت مقطوعة لا يناسب اشارته الى دليل الانسداد كما مر الثاني حمل العلم في كلام السيد ره في صدق الاخبار على الاطمينان وان المحكي عنه في تعريف العلم انه
اقتضى سكون النفس ونسب ايض الى بعض الاخباريين انه اراد بالعلم بصدق الاخبار هو هذا المعنى لا اليقين العقلي فمراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار عن القراين
تجردها عن القراين الاربعة التي ذكرها في صدر كتابه وهي موافقة الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل ومراد السيد من القراين هو الامور الخارجة الموجبة
للوثوق بالراوي او بالرواية بمعنى سكون النفس بها فيحمل انكار الامامية للعمل بالخبر الواحد المجرد تعبدا او لمجرد حصول رجحان على ما يقول به المخالفون وهذا ايض بعيد
في الغاية لان كلام السيد ره وهو كون منعه شعار الامامية وكون ادعاء خلاف ذلك عليهم دفعا للضرورة لانا نعلم علما ضروريا كيف يمكن حمل هذا على الاطمينان
سيما مع قوله معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا بالاخبار المتواترة وكذا تمسك الشيخ بالاجماع ظاهر في كون اعتماده على الاجماع لا لكونها مع القرينة
مع انه لا يناسب ما اشار الى دليل الانسداد الثالث حمل كلام الشيخ ره على الاخبار المدونة فيما كان من طريق اصحابنا او المخالف فيما كان في اصل مشهور ولم يرو اصحابنا
خلافه وحمل كلام السيد ره فيما كان من طريق المخالفين في غير اصل مشهور او فيه مع رواية اصحابنا خلافه وهذا ايض بعيد لان كلام السيد ره هو كون منعه شعار
الامامية ومعظم الفقه كذا يمنع من هذا الحمل بل ظاهره منع كل خبر لا يوجب العلم الرابع حمل كلام السيد ره في اصول الدين والشيخ في الفروع وهو ايض فاسد لصريح كلام
السيد في المطلق حيث قال معظم الفقه يعلم الى ان قال ومنهم من يزيد ويقول باستحالة التعبد به ولا ريب انه في الفقه الخامس حمل كلام السيد ره في صورة انفتاح باب العلم
لتصريحه بكثرة المتواترات والمحفوفات والاجماعيات فلا يجوز العمل بالخبر الواحد عنده وحمل كلام الشيخ ره على ان طرح الاخبار المدونة والاصول المشهورة لكونها خبرا واحدا
فاسد لان كل عالم وفقيه ودين الامامية وغيرهم عمل بالاخبار المدونة ولا مفر الا من العمل بها في الجملة لفرض كون الكتابيات والمحفوفات والاجماعيات والعقليات
نادرة واغلب الدين باقية وليس غير هذه الكتب الاصول المشهورة من اثار النبوة والامامة موجودا بيننا الا بعض الاصول الغير المشهورة من طرق المخالفين وهو
بالنسبة اليها مرجوحة غاية المرجوحية ظاهرا وواقعا من عدم كونها معمولة ولا مشهورة وكونها من طرق المخالفين مع اعراض الاصحاب عنها فلا مفر الا الرجوع الى
الاخبار المدونة في الاصول المشهورة المعمولة عند الكل من اي صنف كان عنده مقطوع الصدور كلا او بعضا كبعض الاخباريين او متواترا او محفوفا كلا او بعضا

ما تضمنه الخبر لانه ان كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك

كالسيد

كالسيد المرتضى ره ومن شاركه او من باب تمامية الادلة الشرعية في المذكور كما زعم ارباب التنويع والظنون الخاصة او لا بل كان عنده غير مقطوعة ولا متواترة
ولا محفوفة ولا من باب تمامية الادلة بل لا مفر الا العمل بما يفيد منها الظن للزوم ارتكاب اقل القبيحين كما زعم ارباب الظنون بالاطلاق بكون اغلب الدين فيها الا في غيرها
من سائر الاسباب كالاصول الغير المشهورة كسائر الاخبار الضعيفة والمجهولة والمراسيل وامثالها والقياسات والاستحسانات والرمل والجفر وامثالها والحاصل ان السيد
يقول ان الخبر الواحد لا يجوز العمل به وان كان عدلا بل عددا ما لم يتواتر او يحتف بالقرينة لعدم الاحتياج الى العمل به لانفتاح باب العلم بكثرة المتواترات والمحفوفات
والاجماعيات والشيخ يقول بلزوم العمل بالاخبار المدونة والاصول المشهورة ولو في الجملة لضرورة العمل بها من انه فتم كان لعدم المفر الا بالعمل بها كما مر والظاهر كون النزاع صغرويا
فيقول السيد بان الاصول المشهورة كلها او بعضها متواترة او محفوفة عنده فيعمل بها ويكفي ويقول الشيخ بانها غير متواترة ولا محفوفة بعد فبقي فلا مفر الا العمل بها و
لذا اجمع الكل على العمل بها مما يدل على ادعاء الاجماع على العمل باخبار الاحاد ومنها عن السيد الجليل رضي الدين بن طاوس ره قال في جملة كلام لم يطعن على السيد ولا
يكاد يخفى كيف اشتبه عليه ان الشيعة تعمل باخبار الاحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى ره
وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي ره ومنها عن العلامة في نهايته حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ومراده من الاخباريين
مثل الصدوق وشيخه والا فقد عرفت من كون اغلب الاخباريين على عدم حجية الخبر الواحد ومنها المحدث المجلسي ره حيث ادعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع
الاعصار على العمل بخبر الواحد ومنها عن الشهيد ره في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي ره من ان الاصحاب قد عملوا بشرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز
النصوص تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته ومنها ما ذكره المجلسي ره في البحار في تاويل بعض الاخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد ره واتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر
الغير المعلوم الصدق من ان عمل اصحاب الائمة بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى ومنها عن الشيخ البهائي ره من ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه
وذكروا فيما يوجب الوثوق امورا لا يفيد الا الظن ومما ذكرنا من الجواب عن اجماع الشيخ يظهر الجواب عما ذكرنا الثالث عشر ان العمل بخبر الواحد الذي لا يفيد العلم جائز
في الفتوى والشهادة ولو بانضمام الغير فيكون في الرواية كذلك بالاولوية بيانه ان الفتوى انما يجوز اذا سمع المفتي دليل الحكم وعرف كيفية الاستدلال به وهو دقيق
يغلط فيه الاكثر والرواية تحتاج الى السماع فهي احد اجزاء الفتوى فهو اولى بالقبول وفيه ان الاولوية ممنوعة لان قبول الرواية مستلزم لاستنباط الحكم في حق جميع
عامة الناس بخلاف الفتوى فان قبوله مستلزم لثبوت الحكم في حقه فقط وح يجوز ان يكون الاول اهم سلمنا عدم كونه اهم لكن لم يثبت اهمية الفتوى سلمنا الاولوية
لكنها ظنية وهي منهي عنها في الشريعة لكونها قياسا سلمنا عدم النهي عنها لكن ظن يكون التمسك به مستلزما للدور وعلى انا نمنع جواز العمل به للمجتهد في الفتوى ايض بل
للعامي ايض لعدم دليل على اعتباره مع امكان تحصيل العلم فتدبر الرابع عشر انه لو لم يجب قبول الخبر الواحد لتعذر تحقق بعثة الرسول الى جميع اهل العصر والتالي باطل
اجماعا ولقوله تعالى لتبين للناس فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ثبوت رسالة الرسول اما ان يكون بالمشافهة وادراك المعجزة او بالاخبار والاول متعذر بالنسبة الى
اغلب الاشخاص الموجودة في البلاد البعيدة والثاني اما ان يكون بالتواتر او الاحاد والاول متعذر الى اغلب الاشخاص الموجودة في البلاد البعيدة فتعين الثاني
وهو المطلوب والجواب عنه اختيار المشافهة لادراك المعجزة لمن امكن ومن لا يمكنه المشافهة فالتواتر او المحفوف بالقرينة في نقل الرسالة واظهار المعجزة وعدم كفاية
الواحد قطعي ومن لا يمكنه ما ذكر كان الواجب عليه البقاء على الشريعة السابقة او الحالة السابقة حتى يتمكن من الوصول او الاثبات سلمنا اعتباره ايض لكن
اعتباره انما كان لاجل عدم امكان تحصيل العلم من المشافهة والتواتر الخامس عشر ما مر من الوجوه الدالة على حجية الظن فانها جارية هنا والجواب عنها هنا هو الجواب
عنها ثمة هذه هي الوجوه التي يمكن التمسك بها على حجية الخبر الواحد المفيد للظن واذا ثبت بطلانه ثبت بطلان حجية الخبر الواحد المفيد للظن واذا ثبت بطلانه ثبت
بطلان حجية الخبر الواحد من حيث هو وفيما لم يفد الظن كما يقول به الحشوية بنفس ما ذكرنا الان مع ذكر لا يكون الا بعض الوجوه السابقة وبالاجماع المركب بالاولوية
بل الاجماع المحقق واستدل المانعون بحجية الخبر الواحد شرعا بوجوه الاول الاجماع الذي ادعى السيد ره وهو فاسد لوجوه الاول انه لم يثبت حقية دعواه
كما لم يثبت حقية دعوى الشيخ الثاني معارضته بدعوى الشيخ كما مر الثالث ما مر انه لا يفيد الا الظن والتمسك به مستلزم للدور والثاني انه لو جاز العمل به في الفروع لجاز
ايض في الاصول بمعنى انه لو جاز ان يقول الله تع مهما غلب ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره لجاز ان يقول مهما غلب ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره لجاز ان يقول مهما غلب
على ظنكم صدق المدعي للرسالة فاقبلوا شرعه لانا كنا في كلتا الصورتين غافلين بدليل قطعي وهو ايجاب الله تع علينا العمل بالظن والتالي باطل شرعا وعقلا
فكذا المقدم والجواب عنه ان المراد اما اثبات نفي الجواز العقلي فباطل بل جائز في المقامين وان كان المراد نفي الوقوع بدليل الشرعي في اصول الدين فهو مسلم لكن
لا يستلزم عدم الوقوع في اصول الدين عدم وقوعه في فروع الدين للفرق كما مر في رد ابن قبة في امتناع التعبد به الرابع ان قبول الخبر الواحد تقليد له فلا
يجوز للمجتهد تقليد ذلك الواحد كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر والجواب عنه اولا منع كونه تقليدا وثانيا سلمنا كونه تقليدا لكن الملازمة ان كان ثبوتها بالعقل
فممنوعة لان التقليد انما هو باعتبار اشتراكهما في امكان استنباط الحكم بخلاف فرض مع الراوي لعدم امكان تحصيل المجتهد الرواية من المعصوم مع ان الملازمة
غايتها ظنية على طريق الاستنباط المنهي عنه والتمسك بها مستلزم للدور وان كانت بالشرع فالمنع ايض لعدم دليل على حرمة التقليد حتى مثل هذا التقليد مع
كون المشهور على جوازه اعني جواز العمل بالرواية الخامس ان العمل بخبر الواحد يفضي الى تركه لانه لا خبر الا ويجوز ان يكون له خبر آخر مقابل له والجواب عنه اولا ان
اثبات حجية الخبر الواحد في الجملة ولو في صورة عدم المعارضة وثانيا ان استلزام الترك في الجملة للترك الكلي ممنوع وثالثا ان استلزام ترك الخبر الموهوم لترك الخبر
المظنون ممنوع ورابعا بانه لو كان كذلك لما جاز العمل بالكتاب والاخبار المتواترة اللفظية والاحاد المحفوفة بالقرائن الصدقية لكون بعض الآيات معارضا ببعضها
وبالاخبار المتواترة ويلزم من ذلك طرح الكتاب كذلك في الاخبار المتواترة اللفظية والمحفوفة بالقرائن الصدقية السادس ما ذكرنا سابقا من جانب ابن قبة على
منع جواز العمل بالخبر الواحد عقلا فان امتناع العقلي مستلزم لعدم الوقوع بخلاف العكس والجواب عنه ايض قد مضى السابع ان القاعدة الماخوذة من المدارك كل

من تنقيح حرمة العمل به كسائر الظنون حتى يثبت الدليل ولم يثبت وهو كلام متين هذا في الخبر الواحد المفيد للظن وان كان من باب الصحاح الاعلائي اعني كونه مزكى
بتزكية العدلين بل العدل لانه يشترط في الشهادة الاخبار على سبيل الجزم من المحسوسات وليس المقام كذلك لان غاية الاخبار التي سيما الناشئ عن الاجتهاد الحاصل من
قول اهل الرجال بالوسائط مع هذه الاختلالات والاختلافات سلمنا اعتبارها بل اعتبار الصحاح المشهوري لكن الفرد المتيقن هو اذا كان خاليا عن العارض
من مثل الموثق والحسن او الضعيف المنجبر فيما كان الظن الشخصي مع احد المذكورات ووجود هذا الثاني الفرد نادر في غاية الندرة كما لا يخفى هذا بالنسبة الى الاخبار واما
غير الاخبار كالاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية فعدم ثبوت حجيتها من جانب الشهرة اظهر وقد يتمسك على حجية الاجماع المنقول بنفس اية النبأ او بفحويها
وكذا في الشهرة ببعض الاخبار وقد مر في بحث الاجماع جوابه فمن اراد فليرجع اليه اذا عرفت ذلك فعلمت مما ذكرنا ان الخبر الواحد وان كان ثلثة فصاعدا من الاعلائي
غالبا يفيد العلم لم يثبت كونه حجة شرعية الهيئة وح ما علم منه الحكم هو الاجماع والعقل والمتواتر المعنوي والمحفوف بالقرينة المضمونية وما علم حجيته وجعل
الشارع طريقا لنا هو الكتاب والاخبار المتواترة اللفظية او المحفوف بالقرينة الصدقية وهو قليل في الغاية وما يعلم من هذه الامور انما هو المجملات كالصلوة
الواجبة والوضوء وغيرهما من العبادات والمعاملات الى الديات واما تفاصيلها كالصلوة من اجزائها وشرائطها ومقدماتها من الستر والطهارتين باطنيا
من الاحداث وظاهريا من النجاسات والوقت والقبلة والمكان وما يصح السجود ولباس المصلي وهكذا اغلبها انما يظن باخبار الاحاد عندنا في الكتب الاربعة
والقطع حاصل بكون الاخبار الموجودة فيها من اول الطهارات الى الديات اغلبها حقا وصدقا من المعصوم ع لما نرى من اهتمام الرواة في التصحيح والاحتياط
بالمجانبة عن الكذابين سيما المشايخ الثلثة ومنه يحصل القطع بكون مفاد اغلب الاحاد الذي كان عندنا احادا مفاده من دين النبي ص من اول الطهارات
الى الديات وقليل منها مجملة ان كان كذبا ومع فرض عدم ثبوت حجيتها وعدم ثبوت كونها طريقا لنا يحصل القطع بانسداد باب العلم في اغلب الدين وتفاصيلها
ليس ظنا حاصلا من الاخبار الاحاد الذي لا يفيد علما واقعيا لعدم افادته العلم ولا ظاهريا لعدم ثبوت الدليل على حجيته وح كان اللازم من حيث هو طرحه بالامر
وح بعد ثبوت انسداد باب العلم بالحكم الفرعي الواقعي وبالحكم الاصلي الظاهري اعني كونه طريقا وحجة لنا في اغلب الدين فهل يجب العمل بالظن من هذه
الاخبار او لا بل كان كما كان حراما وكيف كان استدلوا على حجيته بوجوه بعضها يقتضي حجية الخبر ومنه الخبر الاول ان مخالفة ما ظنه المجتهد من الوجوب والتحريم
مظنة للضرر فان ظن المجتهد بالوجوب والحرمة ظن باستحقاق العقاب ودفعه لازم وفيه ان مراده ان كان مع قطع النظر عن الانسداد في الاغلب ولا بالنقض (وبعضها يقتضي حجية الظن)
بما كان ظنه حاصلا مما دل على حرمة العمل به كالقياس وامثاله وحله بان ظن المجتهد حجة ان حصل من اسباب ثبت حجيتها وهذا مشكوك كما مر وثانيا بانه لا يتم
فيما تعلق الظن بعدم الوجوب والحرمة والفصل خلاف الاجماع وثالثا بما حققنا في تاسيس الاصل في صدد حجية المظنة من ان مع الشك في الحجية شك في التكليف
والعقل والشرع قائمان على عدم العقاب فيما لا يعلم كما حقق في اصالة البراءة وح الصغرى ممنوعة للقطع بعدم الضرر فكيف بكونه مظنونا ولو كان بنائه على
الاحتياط فيجب في المظنون والموهوم معا لاشتراك الادلة نعم يتم في الضرر الدنيوي ولا ربط له في المقام لكون مورد الاخبار من اول الطهارات الى الديات اخروية (وكلانه طرح الظن)
وما نسب الى الحاجبي من منع الكبرى وان دفع الضرر المظنون ان قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحسن وفيه انه بين الفساد بالادلة الاربعة اما العقل
فلاطباق العقلاء على الالتزام به وذم من خالفه ولذا استدل به على وجوب شكر المنعم ووجوب النظر في المعجزة ولذا حصر النزاع في الحظر والاباحة في غير المستقلات
بما كان مشتملا على منفعة خالية عن امارات المفسدة مع انه يحرم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية مما دل عليه الكتاب والسنة بل نسب الى الشيخ
في العدة ايضا وجوب دفع الضرر المحتمل وهو الحق في الضرر الدنيوي مط وفي الاخروي فيما علم التكليف اجمالا كما حقق في اصالة البراءة واما الكتاب فلقوله تع ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة وقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقوله تع واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم وقوله تع
ويحذركم الله نفسه واما السنة فالاخبار واما الاجماع فلاتفاق العلماء على وجوب دفع الضرر وان كان مراده مع فرض انسداد باب العلم في الاغلب فهو حق و
سيجيء بيانه الثاني بطلان ترجيح المرجوح على الراجح وفيه ايضا ما مر في الضرر بعينه وقد مر تحقيق بطلانه في تاسيس الاصل في صدد حجية المظنة وان كان مراده مع
فرض انسداد باب العلم في الاغلب فهو حق ومسلم وسيجيء بيانه الثالث ما نسب الى بعض المتاخرين كالشيخ محمد تقي ان العمل بالكتاب والسنة واجب بالادلة الاربعة والاول واضح
واما الثاني اعني قول النبي ص وفعله وتقريره وكذا من الائمة ان ثبت بالاخبار المتواترة او المحفوف فيها وان انسد باب العلم وانحصر بالاخبار الاحاد المفيد للظن
فيجب لانه مع عدم امكان العلم يتعين العمل بالظن وفيه ان وجوب العمل بالسنة مسلم اذا ثبت كونها سنة كما ان حرمة العمل بغير السنة في الاخبار الكاذبة مسلم والخبر
الواحد مشكوك من انه صدق في الكاشفية وواجب العمل او كذب وغير سنة ومحرم العمل والخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالصدق وهو مشكوك الحجية مع اقتضاء الاصل طرحه
وح مع قطع النظر عن الانسداد الاغلبي يتعين طرحه والرجوع الى الاصل واما مع فرض الانسداد الاغلبي فمسلم وحق وسيجيء بيانه الرابع ما نسب الى الوافية مستدلا
على حجية الخبر الواحد الموجود في كتب الشيعة كالكتب الاربعة بانا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج
وامثالها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير المقطوع بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك الخبر
الواحد ومن انكره فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان وفيه انه ايضا مبني على انسداد باب العلم في الاغلب وكون اغلب تفاصيل الدين في الاخبار الاحاد كما
سيجيء بيانه الخامس ما ذكره المحقق المعاصر ان المتتبع في احوال الرواة من اهتمامهم في تصحيح الرواية واجتنابهم عن الكذابين لتصحيح علمهم ومن تاخر وبقاء اثار النبوية (الشيخ مرتضى الانصاري)
والامامية ولذا قال لولا هؤلاء لاندرست اثار النبوة وان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به يقطع بكون اكثر الاخبار سيما في الكتب الاربعة بل جلها الا
ما شذ عن الائمة ع ثم قال ان العلم الاجمالي انما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدق لان تحصيل الواقع الذي يجب
العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم او الاحتياط الكلي تعين المصير الى الظن في تعيينه وفيه انه مبني على الانسداد الاغلبي لان التكليف بالواقع بين الاخبار المشكوكة
الحجية اول الكلام نعم مع فرض انسداد باب العلم في الاغلب يكون حقا وسيجيء بيانه والحق ان بعد فرض عدم ثبوت حجية الخبر الواحد وانسداد باب العلم في

الاغلب

الاغلب مع القطع بحقيقة غالب الاخبار فى الكتب الاربعة مثلا فنقول بحجية الظن الخبرى من وجوه الاول ان فاعلم دليلية من الكتاب المتواترات اللفظية والمحفوف
بالقرينة الصدق وبيان بعض عموماتها بل الاغلب مخصصة بالاخبار واغلب مطلقاتها مقيدة بها وبعض ظواهرها مصروفة بها وبعض مجملاتها مبينة بها مع عدم العلم فى
كل مخصص بالخصوص او مقيد او صارف عن الصدق حتى يحكم بالخروج وبقاء تحتا العموم والمطلق وهكذا وح يكون الادلة العلمية باعتبارها مجملة وح لا بد اما من طرحها
والتمسك باصالة العدم والحكم بكون المكلفين كالبهائم او الرجوع الى الاحتياط فى الكل والبناء على تخصيص العلم فى خصوص كل واحد من الاخبار المقابل للايات و
المتواترات اللفظية والمحفوفة فى الصدق والحكم بالخروج او الكذب وعدم الخروج او البناء على تخصيص الظن الحاصل من الاخبار فيها وكلها باين الفساد الا الاخير
واذا ثبت حجية الاخبار المفيدة للظن فى مقابل الايات والمتواترات اللفظية فثبت حجيتها فيما افاد الظن الاقوى فى معارضتها بغيرها او بلا معارض بالاجماع
المركب وبطلان ترجيح المرجوح على الراجح الثانى ان العمل بالسنة واجب كالكتاب بعد العلم بكون اغلب اخبار الاحاد فى الكتب الاربعة مثلا حقا وصدقا فى الكتاب
عن السنة مع عدم العلم الاجمالى بكذب بعضها بل مع تسليم العلم الاجمالى بكون بعضها كواحد من ثلثين منها مثلا مجملا كذبا فالامر دائر بين العمل بالكل المستلزم
للعمل بنادر الاخبار الكاذبة مع احتمال كونها من المباحات او المستحبات او المكروهات وترك الكل المستلزم لترك اغلب السنة والاول متعين بلزوم ارتكاب اقل
القبيحين عقلا واجماعا وضرورة الثالث ان بعد العلم بكون اغلب ما بين النبى صلى الله عليه وسلم فى هذه الاخبار سلسلة منها تكون مفادها مظنون الوجوب والحرمة وسلسلة تكون
مفادها ومظنونها عدمه وسلسلة تكون مشكوكة وح فاما ان يطرح التكليف فى الكل بالاصل او يعمل التكليف فى الكل من باب الاحتياط او ياخذ التكليف فى
مظنون التكليف ويطرح فى مشكوكه وموهومه او بالعكس او ياخذ فى بعض مظنون التكليف ويطرح فى بعضها وفى المشكوك والموهوم والاول فاسد عقلا واجماعا
ضرورة للخروج عن الدين والثانى باطل كذلك للعسر والحرج الشديد والثالث متعين لانه جمع بين الاحتياط ونفى الحرج والثانى مستلزم لترجيح المرجوح على
الراجح وتقديم موهوم الضرر ومشكوكه على مظنون الضرر والرابع مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح والتحكم وكلاهما باطلان عقلا واجماعا وضرورة والرابع ما مر
فى الوجه الرابع لانه يتم مع فرض تسليم الانسداد فى الاغلب لان بعد فرض عدم ثبوت حجية الاحاد وانسداد باب العلم فى الاغلب مع القطع بكون اغلب الاخبار
صدقا وحقا يكون طرح كل الاخبار بالاصل والاقتصار بالصلوة مثلا على ما علم بالكتاب والاجماع والتواتر باطلا للزوم بيان الصلوة مع الاركان المعلومة والسلام
والتشهد فى الجملة وهذا مما يقطع بكون صلوة النبى صلى الله عليه وسلم غيرها وكذا الوضوء والصوم وامثالهما ومستلزم لاطراح اغلب ما بين النبى صلى الله عليه وسلم فى الاخبار وكذا الاخذ الكلى باطل
فتعين اخذ مظنون التكليف وطرح مشكوكه او موهومه لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح والتحكم الخامس ما نسب الى السيد السند الطباطبائى ان بعد فرض عدم
حجية الاحاد مع العلم بصدق اغلب الاحاد يحصل العلم الاجمالى بكون اغلب ما بين النبى صلى الله عليه وسلم من الواجبات والمحرمات فيها ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط الكلى ومقتضى
قاعدة العسر عدم وجوبه والجمع بين قاعدتى الاحتياط وانتفاء الحرج الاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات والموهومات لبطلان غيره من العكس و
التبعيض كما مر السادس دليل الانسداد وهو مركب من مقدمات الاولى انسداد باب العلم وما قام مقامه فى الحجية كالظن الخاص فى اغلب الدين وهذه المقدمة
قد تحققت فى السابق من ندرة الادلة العلمية والمتواترات والمحفوف غليتها بل كونها فى جنب الاحاد كالقطرة فى جنب البحار مع انها ايضا مخصصة ومقيدة
بالاخبار الاحاد الموجبة لاجمالها وخروجها عن الحجية بها بعد الاجمال كما مر مع فرض عدم حجية الاحاد من حيث هو كما هو المفروض ولذا ما استدلوا بها
لحجيتها كلا كما مر فلا تفى الادلة العلمية باثبات معظم الفقه بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع فى المسائل الخالية عنها الى ما يقتضيه الاصل فى تلك الواقعة من البرائة
او الاحتياط او الاستصحاب او التخيير وهذه هى عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر انها تكفى لحجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير الانسداد الا انه
ولذا لم يذكر صاحب المعالم وغيره غيرها فى اثبات حجية الظن الخبرى واما الاحتمالات الاتية من الرجوع بعد تسليم الانسداد الاغلبى الى شئ اخر غير الظن امور احتملها
بعض المدققين اولهم جمال الدين الخوانسارى حيث قال انا انسداد باب العلم غالبا لا يوجب العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به
وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البرائة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببرائة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه وزاد بعض احتمالات اخر سيجئ بطلانه لنا
ان بعد تسليم انسداد باب العلم فى اغلب الدين بناء على عدم ثبوت حجية الاحاد مع القطع بكون اغلبها حقا وصدقا من اول الطهارات الى الديات فهل يجوز طرحها
وطرح الاحكام والحكم بكون المكلفين كالبهائم وطرح التكاليف الكثيرة الواقعة فى البين بالاصل كما قال المدقق الخوانسارى اما مزاحا كما هو الظاهر لانه لا يصدر
من عاقل اعتقادا اولا والحق هو الثانى اما وجه الرجوع الى البرائة فبناء على ان العقل يحكم بقبح التكليف والمؤاخذة والعقاب من غير اتمام اللطف بالدليل
والبرهان الذى يفيد العلم واما الظن المشكوك الحجية كالخبر الواحد فيطرح باصالة حرمة العمل والعلم لانه لم يثبت كونه دليلا او بيانا فيحصل الصغرى بانه ما لا اتمام
الدليل والتكليف والعقل حاكم بعدم التكليف هنا ظاهرا وعدم جواز المؤاخذة والعقاب على تركه وكذا الشرع من الايات نحو قوله تعالى وما كنا معذبين وغيرها
الخ وكذا الاخبار نحو رفع عن امتى الخ وغيره والاجماع على اصل القاعدة من عدم التكليف لنا فى مقام الجهل بالواقع حتى يعلم التكليف فالكل حاكم بعدم
العقاب ظاهرا معلقا على عدم العلم بالتكليف سواء كان مظنونا او مشكوكا او موهوما لا على عدم الظن المشكوك الحجية بالتكاليف والمقطوع على عدم الحجية
كالظن القياسى لا يبقى بعد القطع بثبوت التكليف فى حق المشافهين اذ بعد ما علمناه بخصوصه يكون مقتضى قاعدة الاشتراك ثبوته فى حقنا ولما لم يمكن المصير الى سائر
الاحتمالات يتعين العمل بالظن لانا نقول يمنع جريان قاعدة الاشتراك هنا لجواز كون التكليف الثابت فى حقهم مشروطا بالعلم وهم لما كانوا متمكنين عن تحصيل العلم
فتعلق التكليف بهم ونحن لم نكن متمكنين من تحصيل العلم فلم يتعلق بنا لانتفاء الموضوع باعتبار انتفاء شرطه ومعه لا يجرى قاعدة الاشتراك لانا نقول ظاهر الاوامر
ينصرف الى الغالب هو التمكن لهم لا يبقى نحن كنا عالمين بكون المشافهين عالمين بالاخبار الاحاد وتعلق التكليف بذمتهم بالخبر الواحد وهو اما ان يكون
لاجل كونه دليلا فى حد ذاته او لاجل عدم امكانهم تحصيل العلم وعلى الامرين يثبت فى حقنا لانه لو كان دليلا فى حد ذاته فيثبت كون الخبر الواحد بيانا لنا

او الكذب حتى يحكم بعد الخروج

بغير العلم

ولا ريب الغالب

ايضا ولو كان حجيته لاجل عدم امكان تحصيل العلم فيثبت حجيته لنا لفرض عدم تمكننا من تحصيل العلم لانا نقول نجوز ان يكون من قبيل الاول والاخبار الموجودة
لهم كانت غير الاخبار الموجودة لنا باعتبار الاختلالات الواقعة فيها دونها ولا يلزم من كون ذلك الاخبار بيانا كون هذه الاخبار ايضا بيانا لانا نقول الا ان يبقى
العقل حاكما بلزوم دفع الضرر ومقتضاه ثبوت التكليف بالظن بالتكليف لانا نقول بعد حكم العقل والشرع بنفي التكليف مع عدم البيان لا يبقى احتمال الضرر
لا يبقى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين واطلاق الادلة نظرا الى وضعها لنفس الشيء من حيث هو تقتضي تعلق التكليف بنفس الواقع من غير اعتبار العلم التفصيلي
لانا نقول لو صح لكان التكليف ثابتا مع الاحتمال وان لم يكن العلم الاجمالي حاصلا والتالي باطل باتفاق الخصم والجواب عنه انه فاسد من وجوه الاول فرض الكلام
في المعاملات ولا ريب في كون سد باب العلم فيها اشد لا ندرة الادلة العلمية فيها مع كون وجوب الفتوى فيها او حرمتها ولزوم التوقف خلافيا وح اما ان يختار
التوقف او يختار الفتوى او يختار الاول في بعضها والثاني كذلك وينفي كلا الامرين والاخير محال عقلا وشرعا اما الاول فلعدم امكان الخلو عن الامرين
واما الثاني فلفرض ثبوت احد التكليفين والاول ايضا فاسد لكونه موجبا للاختلال والثاني مسلم ويثبت المطلوب لعدم امكان الفتوى بالعلم فتعين بالظن
واذا ثبت لزوم اخذه في المعاملات يثبت في العبادات بالاجماع المركب وكذا الثالث لان الفتوى في المعاملات في بعض المقامات بالظن والتوقف في بعضها
تحكم على انه مخالف للاجماع فاذا سلم اعتباره في البعض يثبت في الكل بالاجماع المركب الثاني ان وجوب الصلوة لنا مما لا ينكره الخصم وكذا وجوب الصلوة في
اول زوال الجمعة بالظهر او الجمعة وكذا وجوب الصوم ايضا وح فالتكليف ثابت لنا بهذه الاشياء وهي مجملات في البين ولا يصح التمسك بقاعدة البرائة للعلم الاجمالي
بالتكاليف ومعه لا يجري قاعدة البرائة فيها لا عقلا ولا شرعا وعلى فرض جريانها فقاعدة الاحتياط واردة عليها وقد حققنا كل ذلك في اصالة البرائة ويثبت فيها
ايضا بطلان الاحتياط ووجوب العمل بالظن فيها كما سيجيء واذا ثبت وجوب العمل بالظن فيها يثبت في غيرها بالاجماع المركب الثالث الضرورة والاجماع القطعي بعلم
المتتبع من طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام بل العقلاء كلا بان عند فقد العلم التفصيلي مع العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة في البين لا يجوزون بعدم التزام
شيء منها وترك التعرض لامتثالها بالمرة والعقل وان كان رخاكما يقبح التكليف فيما لا يعلم التكليف لكنه حاكم بكون العلم الاجمالي بيانا ودليلا كما حققنا في اصالة
البرائة من كون العقل حاكما بكفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف ظاهرا ولذا حكمنا بالاجتناب في الشبهة المحصورة وقبح ارتكابها كلا ولزوم الاحتياط في كل ما علم
اجمالا بتكليف في البين ما لم يصل الى غير الحصر كالظهر والجمعة والجهر او الاخفات في البسملة في الصلوة الاخفاتية وهكذا لما حققنا في اصالة البرائة من كون
مجريها صورة الشك في التكليف لا فيما علم التكليف وشك في تعيينه لكونه شكا في الحادث ولا يجري اصالة العدم وكذا البرائة الرابع انه لو غمضنا العين عن
حكم العقل بلزوم التعرض بنحو من الانحاء بما علم اجمالا بالتكليف لكن فيما كان نطرحه وترك التعرض لامتثاله بنحو من الانحاء غيره موجب للخروج عن الدين كما في المقام
للعلم بصدق اغلب الاخبار وكون اغلب الدين فيها سيما مع عروض الاجمال في الكتابيات والمتواترات المحصنة والمعينة والمعروفة تحصيل القطع بكون الطرح
وترك التعرض خارجا عن دين النبي صلى الله عليه وآله كما سلمه العلماء على فرض تسليم انسداد الاغلبي كاثره ولكون بطلانه مسلما عندهم ولا يصدر عن عاقل اكتفوا في بيان الصغرى
بان الرجوع الى الاصل يرفع الاحكام او يرفع اغلب الدين او يوجب الخروج عن الدين ولا يكتفون بها الا فيما كانت الكبرى مسلمة كقولهم هذا هتك للشريعة او هذا مرتد
وامثالها الخامس منع جريان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن كقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وان جاءكم فاسق الخ وقوله عليه السلام اذا قيست محق الدين وكقاعدة
الاحتياط وغيرها بان العلة لحرمة العمل بالظن هو احتمال المخالفة في الدين النازل من الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وآله واذا كان هذا علة لتعلق النهي وفيما كان مستلزما للمخالفة
القطعية وطرح الدين واغلبها في الدين من الرجوع الى البرائة يكون اولى بتعلق النهي لان فتحه اقوى منه وحيث دار الامر بين القبيحين يكون اختيار الاول
اولى لكونه اقلهما وهو المطلوب واذا لم يكن الثاني علة لتعلق النهي فالاول اعني العمل بما يحتمل معه المخالفة في الدين وهو ما اولى بذلك ومع لم يكن احتمال
المخالفة حراما فيثبت جوازه واذا ثبت جوازه يثبت وجوبه بالاجماع المركب لان كل من قال بجواز العمل بالظن قال بوجوبه السادس الضرورة والاجماع على ثبوت
التكليف وثبوت دين النبي صلى الله عليه وآله في حقنا ازيد مما علمنا بالخصوص السابع قاعدة الاشتراك وما قال بانصراف الاطلاق الى الغالب وهو التمكن من تحصيل العلم
التفصيلي فاسد لعدم الغلبة واما ما ذكرنا من اكتفاء العلماء في بيان الصغرى يدل عليه كلامهم تصريحا وتلويحا منهم السيد رحمه الله حيث منع العمل الخبر
الواحد مستدلا بانفتاح باب العلم يظهر منه انه لو سلم الانسداد الاغلبي يسلم حجيته ومنهم الشيخ ره في العدة بعد دعوى الاجماع على حجية الخبر الواحد ومن
قال اني متى عدمت شيئا من القراين حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد
يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومنهم العلامة على ما نقل عنه في نهج المسترشدين في
اثبات عصمة الامام حيث ذكر انه لا بد ان يكون حافظا للاحكام واستدل بان الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل الى ان قال والبرائة الاصلية ترفع
جميع الاحكام ومنهم بعض اصحابنا على ما نقل عنه في رسالته المعمولة في علم الكلام حيث استدل على عصمة الامام عم بانه حافظ للشريعة لعدم احاطة الكتاب والسنة
الى ان قال والقياس باطل والبرائة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومنهم الفاضل المقداد على ما نقل عنه في شرح الباب الحادي عشر انه قال ان الرجوع الى البرائة
الاصلية ترفع اكثر الاحكام ومنهم المحقق الخوانساري على ما نقل عنه عن انه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بان اعتبار التعدد يوجب خلو اكثر الاحكام
عن الدليل والمراد انها ترفع الاحكام وهو مسلم البطلان كقوله هذا مستلزم لهتك الشريعة وهو واضح ومنهم صاحب الوافية حيث تقدم بان عند
ترك الاخبار الاحاد في مثل الصلوة وامثالها يقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور وهذه عبارة اخرى عن الخروج عن الدين ومنهم
صاحب الحدائق على ما نقل عنه في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة والشعير الى ان قال ان رد الاخبار هو الخروج عن هذا الدين الى دين اخر ومنهم العضدي تبعا
للحاجبي حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد بانه لولاها لخلت اكثر الوقايع عن المدارك وهكذا والحاصل انه بعد تسليم الانسداد الاغلبي فالقول
بالاهمال وطرح الاحاد والاحكام يوجب الخروج عن الدين وهو مسلم البطلان ومفروغ عنه كيف ولو فرضنا جاهلا يعلم من ابويه الصلوة ببعض اركانه

علم حجية الظن من جملة الادلة العقلية دليل الانسداد

وبعض

وبعض اخبار انه لا يعلم غيره وضاق وقت الصلوة مع ظنه بصحة ما سمع من ابويه فهل يمكن القول بسقوط الصلوة عنه او يكون مكلفا باتيان ما يظنه صحيحا والاول
ضروري البطلان فاذا لم يجد منك الحكم بالسقوط من تكليف فكيف ترخص الجاهل بعظم التكاليف في نفي التكاليف ونفي الالزام بشيء منها غير القليل المعلوم
او المظنون بالظن الخاص وبما ذكرنا ظهر ما في كون العلم الاجمالي دليلا سيما فيما كان تركه مستلزما للخروج عن الدين وقد يجاب عن صحة التمسك باصالة العدم
او البراءة مع فرض انسداد الاغلبي بما يقول صاحب المعالم وشيخنا البهائي ره في الزبدة بان اعتبار اصالة البراءة من باب الظن والظن منتف في مقابل
الخبر المفيد للظن ومثلها العجب من المحقق القمي ره حيث قال بان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فمنشؤه كون مقتضى اصل البراءة
قطعيا اول الكلام سلمنا لكنه قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجماليا على سبيل اليقين يمنعنا عن الحكم بالعدم قطعا وان اراد
الحكم الظني سواء كان بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والاخبار التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه
ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح المفيد للظن الاقوى وجه التعجب منه ره مع كونه محققا لم يتفطن ان مدار حكم العقل من باب القطع على قبح التكليف
والطلب الوجوبي ظاهرا في مقام الجهل وعدم العلم بالدليل والتكليف سواء كان قبل الشرع او بعده فهو معلق على عدم العلم بالدليل والتكليف لا على عدم الظن
المشكوك الحجية بالواقع والمقطوع عدم الحجية كالقياس ومفاد الخبر انما هو الظن المشكوك الحجية والدليلية بالوجوب الواقعي وان كان صحيحا ومع عدم ثبوت حجيته
الصغرى اعني هذا مما لا يعلم دليليته وتكليفه وان كان مظنونا مشكوك الحجية لعدم العلم بدليليته وكلما كان كذلك لم يكن لنا تكليف والشرع ايضا يطابقه لان
الايات والاخبار تنفي العقاب والمؤاخذة والتكليف فيما لا يعلم لا فيما يظن بالظن المشكوك الحجية او مقطوع عدم الحجية فيرتفع اصالة البراءة باثبات دليلية الخبر
الواحد لا على عدم افادته الظن ولا منافاة لان مفاد الخبر الظن بالواقع لكن لما كان مشكوك الحجية فلا يعلم دليليته وتكليفه ومعه العقل حاكم بانه لا تكليف لنا ظاهرا
حتى يعلم الواقع لا الظن بالواقع والعجب من المحقق المعاصر حيث اورد على التخلص عن العمل بالظن بالرجوع الى البراءة بانها لا تجري في بعض المقامات كما لو دار الامر بين
كون المال لاحد الشخصين في بيع المعاطاة مع الشك في صحته لحرمة تصرف كل منهما وكذا في الثمن ولا معنى للتخيير لان كلا منهما يختار مصلحته وتخيير الحاكم هنا
لا دليل له مع ان الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة الا ان يتمسك باصالة عدم ترتب الاثار اعني الانتقال فقال فلو بدل اصالة البراءة باصالة العدم
كان اشمل ويمكن ان يكون هذا داخلا في المستثنى في قوله لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم على اعتباره دليل بناء على كون اصل العدم من الظنون الخاصة
التي قام على اعتبارها الاجماع والسيرة الا ان يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه واعتباره من باب الاستصحاب مع ابتنائه
على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي رجوع الى الظن العقلي او الظن الحاصل من اخبار الاحاد الدالة على الاستصحاب وجه التعجب ان الاستصحاب حجة على سبيل القطع في مقام
الجهل بالواقع ما لم يكن يقين او دليل على ارتفاعه سواء كان شكا او ظنا مشكوك الحجية بارتفاعه في نفس الحكم او في الموضوع المستلزم للشك في الحكم ولا يكون
من باب الظن الخاص حتى يمنع حجيته فيما كان على خلافه ظن مشكوك الحجية او عدم الحجية والفرق بينه وبين سائر القواعد المثبتة للحكم الظاهري في مقام الجهل
وعدم العلم وان كان خلافه مظنونا بالظن المشكوك الحجية او مقطوع العدم انما هو بان الاستصحاب مختص فيما علم الحالة السابقة والقواعد الاخر في الشبهات
البدوية وهو مقدم عليها عند التعارض كما حقق كل ذلك في اصالة البراءة ولا يكون حجية الاستصحاب بالظن العقلي او الخبر الواحد بل ببناء العقلاء على سبيل
القطع والسيرة المستمرة والاخبار المتواترة او المحفوفة على ذلك سيما في الاصول العدمية لانه اجماعي ولذا قالوا بان الخلاف انما هو في الاستصحاب الوجودي
لا في الاستصحاب العدمي ومثله في الضعف اعتراض بعض بانه اذا فرضنا ان ظن المجتهد ادى في جميع الوقايع الى ما يوافق اصالة البراءة فما تصنع حينئذ مع ان
ظن المجتهد انما يحصل من الاخبار وغالب مفادها ومظنونها التكليف فكيف يتحقق مثل ما اعترف بتحققه ممتنع قطعا مع ان العلم حاصل بكون دين النبي ص
اكثر مما علمنا من الادلة العلمية بمراتب واغلبها بين الاحاد ومعه يحصل القطع بخطائه في الاجتهاد كثيرا ولا يجوز له العمل به لانه من باب الشبهة الكثير في الكثير
وح لا بد له من التبعيض في اخذ ظن الاقوى بالعمل والاحتياط في الظن الاضعف او تقليد غيره وهكذا المقدمة الثالثة في ان بعد بطلان الاقتصار على المعلومات
بطلان التمسك باصالة العدم وغيرها وترك التعرض للامتثال بنحو من الانحاء في غير المعلومات فالطرق المقررة لسنخ الجاهل غير اصالة البراءة امور الاول
الرجوع الى الاصل في كل مورد على ما يقتضيه مع قطع النظر عن هذا العلم الاجمالي الثاني لزوم تحصيل العلم الثالث رجوعه الى مجتهد اخر وتقليده الرابع الاحتياط
الكلي مطلقا الخامس العمل بالموهومات السادس التخيير باقسامه السابع التبعيض باقسامه الثامن العمل بالظن وكلها فاسدة الا الاخير اما الاول اعني الرجوع في كل
واقعة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من غير الالتفات الى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقايع سواء كان مظنون التكليف او مظنون
العدم اعني موهومه او المشكوك وان كان فيها حكم سابق يحتمل بقائه استصحب والا فان كان الشك في سنخ التكليف كشرب التتن وغسل الجمعة اجرى البراءة
وان كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام والشرطية وامثاله فان امكن الاحتياط وجب والا تخير فهو فاسد لان العلم الاجمالي بثبوت التكاليف المفسر
الكثيرة بين اخبار مظنون التكليف على خلاف اصالة البراءة وكذا في المقدمية على اصالة الاحتياط وكذا رفع كثير ما علم حكمه في السابق في الوقايع بين الاخبار
يمنع من التمسك باصالة البراءة للعلم الاجمالي بخلافها وكذا اصالة الاحتياط والاستصحاب وح يوجب العقل والشرع بادراكها مظنونا ومشكوكا وموهوما
ولو بالاحتياط الكلي ان امكن ولما لم يمكن للعسر يتعين اما اخذ ما ظن بالتكليف نفسيا او مقدميا وطرح ما ظن بالعدم او العكس او التبعيض والاول هو الحق وغيره
ترجيح للمرجوح على الراجح او التحكم وهو فاسد عقلا واجماعا الا بان يطرح ويعمل باصالة البراءة في التكليف النفسي سواء تعلق الظن بالتكليف النفسي او بعدمه
وناخذ باصالة الاحتياط سواء تعلق الظن بالتكليف المقدمي او بعدمه وليس هذا تبعيضا للظن حتى يقال انه خلاف الاجماع لانا ناخذ بالاصلين لا من
حيث الظن لانا نقول مع انه خلاف الاجماع بعد فرض الانسداد الاغلبي لانه لم يقل به احد تبعيض ايضا وان سميته العمل بالاصلين لانه يلزم اخذ الحديث
الصحيح ان تعلق بالشرطية وامثالها او بعدم التكليف النفسي وطرحه ان تعلق بعدم الشرطية وامثالها او بالتكليف النفسي مستلزم للعمل باصالة البراءة فيه ان تعلق

الظن بالتكليف النفسي من اول الطهارات الى الديات مع القطع باغلب التكاليف النفسية في البين ومعه لا يجري اصالة البرائة للعلم الاجمالي بالتكاليف

الكثيرة بينهما الا انه يلزم طرح العلم الاجمالي بالتكاليف النفسية الكثيرة في المظنونات واخذ العلم الاجمالي في التكاليف المقدمية في الموهومات وهو تحكم وترجيح

المرجوح على الراجح وبعبارة اخرى بعد فرض الانسداد الاغلبي مع العلم الاجمالي وعلى خلافه الاجماع والعقل واما الثاني اعني لزوم تحصيل العلم بناء على كوننا

سببا للخفاء القائم وانا لا امتناع بالاختيار عن مثله ففاسد من وجوه الاول انه يجري فيما يتعلق بالتكاليف بذي المقدمة وتركنا اعتقادنا معذورية

المقام للتركك لكوننا اجلين لظهور ولفائدة قاطعين لخدمتنا واطاعتنا الغاية الاطاعة الثاني انه موقوف على ظهوره وصيرنا سببا للمستورية هنا ولم

يظهر ومع عدمه فالمؤاخذة والعقاب بان لو ظهر لقتلتموه قبيح عقلا الثالث ان التكليف بتحصيل العلم الاتم لفرض عدم امكانه نعم العقاب على الترك يمكن

لكن لا يثمر في تحقق العلم لفرض عدم امكانه واما الثالث اعني رجوع هذا المجتهد الذي انسد له باب العلم في الاغلب الى مجتهد اخر وتقليده له ففيه اولا انه خلاف

الاجماع وثانيا بانه تقليد له والاجماع قائم على حرمة تقليده ووجوب العمل بظنه حتى يثبت الحرج ولم يثبت وثالثا بان رجوعه الى مجتهد اخر اما ان يكون مثله في

الانسداد الاغلبي او لا بل كان باب العلم له منفتحا كالسيد المرتضى وارباب الظنون الخاصة والاول فاسد لاستوائهما من حيث الانسداد الا انه يلزم ترجيح التقليد

الموهوم وانعاوظاما على الاجتهاد الراجح واقعا لانه مظنون في الواقع وظاهر الاجماع على وجوب العمل به وحرمة التقليد كذا الثاني لانه من قال بالانفتاح باعتبار

كثرة المتواترات او دلالة الادلة الشرعية على حجية الخبر الواحد عنده هذا بين الفساد لفساد مداركهم عنده ولذا انسد له باب العلم ومع اخذ قوله مع اعتقاده بفساد

مدركه بين الفساد كرجوع العامي الى من يعلم انه يعمل بالبس ليلا عنده هذا نعم ان وجد من سمع من المعصوم الحكم مع قطعه بعدم كذبه او اصل من الحديث

تعين الرجوع اليه وطرح هذه الظنون وليس هذا تقليد واما الرابع اعني الاحتياط في سلسلة المظنونات والمشكوكات والموهومات باتيان ما يحتمل الوجوب و

لو موهوما كالظن بالعدد وترك ما يحتمل الحرمة والتكرار في محتمل الامرين في الاحتمالات الشرطية والجزئية وامثالها كالجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية او اخفاتها

والتخيير في الاحتمال النفسي ففاسد لوجوه الاول اجماع العلماء كافة على عدم وجوب الاحتياط سيما على فرض الانسداد الاغلبي في الموارد الغالبة المنسدة الثاني لزوم

العسر والحرج الشديد بل الموجب لاختلال النظم لكثرة ما يحتمل وجوبه ولو موهوما وكذا ما يحتمل حرمته خصوصا في الطهارات والصلوة فلو بني العالم الخبير بموارد

الاحتياط فيما لا ينعقد عليه اجماع او متواتر على الاحتياط في جميعها يوما وليلة لوجد صدق ما ادعيناه هذا بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط كيف وتعليم

المجتهد اياه موارد الاحتياط وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشي من الاحتمال القوي على الاحتياط الناشي عن الاحتمال الاضعف منه موجب

مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة تعلم هذه الموارد في حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم توضيح ذلك انه في التطهير بالماء المستعمل في

رفع الحدث الاكبر الاحتياط بترك التطهير به لكن قد يتعارض في الموارد الشخصية احتياطات اخر بعضها اقوى او مساو فانه قد يوجد ماء اخر للطهارة

وقد لا يوجد معه الا التراب وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره فان الاحتياط في الاول هو الطهارة من ماء اخر وفي الثاني هو الجمع بين المائية والترابية وفي

الثالث هو الطهارة به مع تاخيرها الى ضيق الوقت وكذلك الامر في ماء البئر الملاقي للنجاسة وفي التطهير به لرفع الخبث والحدث من كون الاحتياط تركه على نحو

ما تقرر وهذا واحد من تعبات الصلوة فلاحظ جميعها في الاختلافيات من الطهارة والنجاسة والاستنجاء وتطهير الثياب والابدان كما وكيفا وكذا في لباس المصلي

ومكانه وما يتبع السجود والافعال الاختلافية سيما فيما يوجب التكرار كوجوب الجهر في الاستعاذة او وجوب اخفاتها وكوجوب الجهر في البسملة في الاخفاتية او

وجوب اخفاتها وكوجوب الجهر في التسبيحات الاربع في الاخيرتين او وجوب اخفاتها وكوجوب تقديم السلام علينا او وجوب تقديم السلام عليكم فيلزم في الغداة

اتيان اربع صلوات وفي كل من الظهر والعصر ستة عشر على فرض اختيار التسبيح في الاخيرتين واثنى عشر على فرض اختيار الحمد وفي كل من المغرب والعشاء

ثمانية صلوة ويلزم من ذلك وجوب اتيان اربع واربعين صلوة في كل يوم وليلة مع ان فيها السهو والشك مما يوجب الاعادة كالشك بين الواحد والاثنين

او الاثنين والثلث قبل السجدتين او الاثنين والاربع كذلك او الاثنين والثلث والاربع كذلك ولا ريب ان هذا الاحتياط موجب لاستغراق الاوقات

للمقلد والمجتهد وتعليمه عنه كيف بعمله فانه يوجب اختلال نظم المعاش والمعاد لا ينكره الا معاند جهول سلمنا عدم ايجابه الاختلال لكنه عسر شديد لا

يتحمله اغلب الناس والادلة تنفيه لانها في صورة التعارض مقدمة على الادلة الاجتهادية المثبتة للتكاليف الالزامية فيما كانت النسبة عموما من وجه كما

حققناه في اصالة البرائة ففي مقابل الادلة الفقاهتية كالاحتياط مقدم عليها بالنسبة وبالاجماع المحقق والمركب وبالاولوية الثالث ان الاحتياط لا يمكن في

المعاملات كما مر في اصالة البرائة وكما بين صغيرين يحتاج كل منهما الى صرفه في الحال وكذا في المرافعات لكون الاحتياط فيها التوقف وهو يوجب الاختلال قطعا

ولا بد فيهما من العمل بالظن واذا ثبت فيهما يثبت في العبادات بالاجماع المركب وقال بعض بانه لا يمكن في العبادات ايضا لكون الاحتياط فيها موجبا لترك الاحتياط

لذهاب جمع بل المشهور الى شرطية نية الوجه او العلم بالوجه والاحتياط ترك لرويته والا ما حققنا من عدم اشتراط نية الوجه من الوجوب والندب والعلم به بل يكفي

نية القربة وثانيا بانه مسلم فيما امكن العلم واما فيما لا يمكن فالمرجع الى نية الوجه الظاهري الحاصل من الاصل اما البرائة او الاحتياط لا يقال انه فيما امكن العمل

بالاصل وفي هذا لا يمكن لا البرائة ولا الاحتياط لما مر للعسر فتعين العمل بالوجه الظني وحجية الظن لانا نقول اذا سلمت بطلان الاحتياط فهو المطلوب فتدبر

فان قلت لا يجب على المقلد تقليد هذا المجتهد الذي انسد له باب العلم مع كون الاحتياط موجبا للعسر لجواز تقليده غيره لانا نقول اولا لا نفرض انحصار المجتهد به وثانيا ننقل

الكلام في عمل هذا المجتهد بالنسبة الى نفسه لانه هو ايضا قلد المجتهد الاخر لانا نقول هذا فاسد جدا لما مر من ان الكلام في حكم الله بحسب اعتقاد هذا المجتهد وقد يورد

على ابطال الاحتياط لزوم الحرج في العمل بالظن منها النقض بما لو ادى اجتهاد المجتهد عمله بالظن الى فتوى يوجب الحرج كترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت

كثيرة او فساد عبادات الجاهل او وجوب الغسل على مريض اجنب متعمدا وان اصابه المرض ما اصابه كما يقول بعض اصحابنا وكذا فيما ادى ظن المجتهد الى وجوب امور

كثيرة يحصل العسر له انما فهو كو على ما قرره انه لم يكن كو على ما قرر اما الاول فلان العسر على فرض الاحتياط في المظنونات والمشكوكات والموهومات موجب للاختلال

فالتكليف النفسي دائر مدار الفعلي مستوط كان في العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة منه

ومراد من عدم وجوب الاحتياط

نظم

نظم المعاش والمعاد وفى ظن المجتهد ان كان فى مورد او موردين كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة لانه عسر محض لا يوجب الاختلال وثانيا
بانه بعد ملاحظة ادلة نفى الحرج والتعارض ان لم يبق ظن له بان كانت النسبة بين المثبت والنافى عموما من وجه لكون الترجيح مع النافى بذاته كما حقق
فى اصالة البرائة ويدل عليه رواية عبد الاعلى فيمن انقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل
عليكم فى الدين من حرج امسح عليه مع كون المثبت لوجوب الغسل البشرة عاما ومتبعا لكون الترجيح من حيث هو مع مرجوح لو لم يبق الظن معه بان كانت النسبة
عموما من وجه فيحصل الصغرى عنى هذا عسر لم يثبت التكليف فيه والعقل والاجماع على اصل القاعدة ينفيانه لانهما حاكمان بعدم التكليف فيه حتى يثبت الدليل
المظهر للمصلحة كان يكون المثبت خاصا واما ان بقى الظن بان كان دليل المثبت اخص فيقدم على العموم ولا يجرى الاجماع ولا العقل لكونه مظهر المصلحة
ولا منه فيه لوجوده فى الجهاد والدفاع وامثالها لعدم ايجابه الاختلال ولا يكون مخالا سيما اذا كان مسببا عن سوء اختياره فى الفوائت وتقصيره فى تحصيل
العلم واما ان حصل من اداء ظنونه الى اجتماع الواجبات الكثيرة من قبل الطهارات الى الديات ففيه انه لو ارتفع ظنه من هذا الاجتماع بملاحظة الادلة النافية
يحصل له القطع بخطائه فى اجتهاداته ولا يجوز له العمل بها كلا وح يجب عليه اخذ ما يظن عدم خطائه وطرح ما يظن خطائه ومنه كون المثبت فى بعضها اخص
من النافى او وجد الاجتهاد او قلد مجتهدا اخر او قيل انه لم يوجب الضرر والاختلال فكيف كان نطرح هذه الظنون للظن الذى يوجب العسر لا يستلزم طرحها
لمن لا يوجب العسر الا الاخذ بالاحتياط الذى يوجب العسر الاشد واما على هذا التفصيل فان امكنه التجديد فيجدد نظره فان ارتفع فيها ومن لم يمكنه النظر ان كان
عسرا محضا من دون النظر والاختلال فاللازم القبول لعدم حرمته سيما فيما كان مسببا عن سوئه واما لو كان موجبا للضرر والاختلال فحرام فان كان نظن يرجح خطائه
عن غيره باخذ مظنون الصحة على مظنون الصحة على مظنون الخطاء او الاجماعى على الخلافى او ما كان دليله اقوى من الباقى وامثالها والاية الخلافيات والموجبات
ولو بتقليد غيره بقدر رفع الحرج الموجب للضرر والاختلال واما المقلد فيقلد غيره فيما كان موجبا للضرر والاختلال وفى غيره فالجواز ثابت لعدم الدليل على
حرمته عقلا ولا شرعا واما اللزوم فلا وجه للاحتياط واما الخامس اعنى اخذ سلسلة موهوم التكاليف اعنى فيما تعلق الظن بعدم التكليف وطرح سلسلة مظنون
التكاليف اعنى ما تعلق الظن بوجوده فبداهة فساده واضح لان بعد لزوم اخذ المظنون او الموهوم فالعقل والاجماع والضرورة قائمة على تقدم دفع الضرر المظنون
على دفع ضرر الموهوم وكذا على تقدم الراجح على المرجوح مع ان اخذ الموهومات وطرح المظنونات موجب للخروج عن الدين للقطع بصدق اغلب الاخبار اثباتا ونفيا
التكاليف المقطوع انما هو فيما تعلق الخبر باثباته لا فيما تعلق بعدمه لا يقال اخذ المرجوح اذا كان موافقا للاصل فاخذه لم يكن مخالفا للاجماع لانه راجح شرعا وعقلا
لانا نقول فرض الكلام بطلان الرجوع الى الاصل كما مر والكلام انما هو فى نفس الموهوم من حيث هو مع ان فرضنا لزوم اخذ موهوم التكليف لزوم ابطاله وطرح
الظن المتعلق بالعدم الموافق للاصل لا بغيره الاصل ولو وافقه للاصل مع ان الظن بالاثبات ايضا قد يوافق الاصل كموارد الاحتياط او الاستصحاب واما السادس
بطلان التخيير باقسامه فمنها التخيير بين الظن والوهم اعنى التسوية بين الراجح والمرجوح وهو باطل عقلا واجماعا لما عرفت من كون اخذ الموهومات وطرح المظنونات
مستلزما للخروج عن الدين ولان الامر دائر بين التعيين اعنى العمل بالظن والتخيير بينه وبين الوهم والاول متعين بقاعدة الاحتياط لايجابه القطع بالامتثال
سواء كان مامورا بالظن او التخيير واما على فرض التخيير واختيار الموهوم يشك فى الامتثال لجواز كونه مامورا بالظن وهذه القاعدة جارية فى كلما دار الامر
التعيين والتخيير مع بطلان سائر الاحتمالات اعنى المحذورين سواء كان المحذور نوعيا كما فى المقام او شخصيا ذاتيا كالسجدة خلف قراءة العزيمة ناسيا فى الصلوة
او عرضيا كالظن الغير المعتبر باحد الجهات فى القبلة فى ضيق الوقت لا يقال الاخبار يحكمان بالتخيير مطلقا وان كان احد الطرفين مظنونا لانا نقول هذا
فاسد هنا اما العقل فلحكمه ببطلان التسوية ولزوم اخذ ما يوجب الامتثال وبطلان تجويز اخذ الموهوم الموجب الخروج عن الدين واما الاخبار فاولا انها احاد فى
المسئلة الاصولية مع انه ظن واحد واخذه يوجب ترك الظن المتعلق بالتكاليف الكثيرة كما عرفت وثانيا بانها حاكمة على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط والمفروض
امكانه هنا وهو اخذ الظن كما مر وثالثا بانه لو سلم ففيما لا يوجب خلاف الضرورة والاجماع والعقل لكون تجويز اخذ الموهوم موجب للخروج عن الدين ورابعا
بانه فى الخبرين المتعارضين لا فى كلما دار الامر بين الاحتمالين وخامسا بانه موجب لجواز العمل بالدليل الظنى ومعه يثبت الوجوب بالاجماع المركب لا التخيير
فى الوهم لعدم كون اخذ الموهوم اخذا للدليل فتدبر ومنها التخيير بين الظن والبرائة وهو باطل اجماعا عقلا وضرورة لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين
ومنها التخيير بينه وبين الاحتياط وهو ايضا باطل اجماعا وضرورة وعقلا لاستلزامه تجويز اخذ ما يوجب الحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بين البرائة
والاحتياط وهو ايضا باطل اجماعا وضرورة وعقلا لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين وتجويز الحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بين الوهم والاحتياط
وهو باطل ضرورة لاستلزامه تجويز الخروج عن الدين والحرج الموجب للاختلال ومنها التخيير بينه وبين البرائة وهو باطل ضرورة لاستلزامه تجويز الخروج
عن الدين ومنها التخيير بين الوهم والظن والاحتياط والبرائة وفساده غنى عن البيان كما قد ظهر واما السابع اعنى التبعيض ففى محتمل احتمالات الاول التبعيض
بين البرائة والاحتياط وهو محتمل احتمالات ثلثة الاول التبعيض بين الموارد النوعية باخذ البرائة فى العبادات والاحتياط فى المعاملات او العكس و
الاول فاسد من وجوه الاول انه مستلزم للخروج عن الدين فى العبادات واختلال النظام فى المعاملات الثانى انه خلاف الاجماع الثالث انه تحكم والثانى
ايضا فاسد من وجوه الاول انه مستلزم للعسر والحرج الشديد الموجب للاختلال فى العبادات والهرج والمرج فى المعاملات الثانى انه خلاف الاجماع الثالث
انه تحكم الثانى التبعيض بين الموارد الشخصية بالبناء على الاحتياط اولا فى العبادات والمعاملات سواء كان احتمال التكليف مظنونا او موهوما ما لم يتحقق
العسر واذا تحقق العسر يعمل بالبرائة مطلقا سواء كان احتمال التكليف مظنونا او موهوما وهذا ايضا فاسد من وجوه الاول انه خلاف الاجماع الثانى انه تحكم
الثالث انه مستلزم للاحتياط فى الاحتمالات الموهومة وتركه فى الاحتمالات الظنية ويلزم منه ترجيح موهوم الضرر على مظنون الضرر والاجماع والعقل
قائمان على بطلانه الرابع ان التبعيض فى المعاملات بالاحتياط فى بعضها والبرائة فى بعضها يلزم فى الاول العسر والحرج لان الاحتياط فيه التوقف ويلزم

منه فالزم في مورد فكيف بالموارد كما لا بين صغير من كامر والادلة تنفيه وفي الثاني الحرج والمرج كما لا يخفى ان تحديد مورد العسر عن غيره اما ان يكون في
اول الامر قبل البناء على الاحتياط في العمل او يكون بعد تحقق العسر بالبناء على الاحتياط اولا الى ان يتحقق العسر ثم يترك وكلاهما فاسدان اما الثاني فلان
التكاليف اما ان يعملونها ولا بالاحتياط او يعملون بعضهم اولا بالاحتياط وبعضهم بالبرائة وكلاهما فاسد اما الاول فللزوم اختلال من الكل بالاحتياط في
اول الامر سيما في المعاملات للزوم ترك المعاملات الخلافية سيما في اول الامر وللزوم الخروج عن الدين في العبادات بعد اختيار الكل البرائة والقول بانهم
يتركون الى ترتيب ما يوجب الاختلال فاسد جزما لانه موقوف على اطلاع كل بحاله وبحال جميع العباد لان الاختلال انما يلزم من هيئة الاجتماعية والاطلاع
على جميع احوال العباد محال واما الثاني فيلزم منه بعض ما ذكرنا سيما في المعاملات لانها موقوفة على الطرفين وعمل البعض على الاحتياط والتوقف وعمل البعض
على البرائة يوجب النزاع وعدم وقوع المعاملة وامثالهما ويلزم منه ما ذكرنا واما الاول اعني التحديد في اول الامر فاما ان يكون من المجتهد بان يقول للمقلد
احتط في مائة معاملة مثلا في فلان وفلان او في خمسة ايام او يكون من المقلد وكلاهما فاسد اما الاول فلان التحديد من المجتهد بان يقول للمقلد احتط في مائة
معاملة مثلا في فلان وفلان او في خمسة ايام او يكون من المقلد وكلاهما فاسد اما الاول فلان التحديد من المجتهد لرفع العسر الشخصي والنوعي موقوف على الاطلاع
باحوال المكلفين وهو منفي قطعا وموقوف على اطلاعه بدواعي المكلفين قدر احتياجهم في المعاملات لانه ربما يحتاج شخص في يوم عشرين معاملة دون اخرى
مخالفة لانها مع
ودون يوم اخر وربما كان شخص اخر خلافه وهو مجهول عند المجتهد وتكليف المجتهد بهذا التحديد تكليف بما لا يطاق في حقه لعدم امكانه للتشخيص اخر مرتبة العمل
الذي لو تعدى عنه باحتياط المكلفين يوجب العسر فتدبر واما الثاني فلان تحديد المقلد موارد الاحتياط بفعله ما لا يلزم منه العسر النوعي موقوف على الاطلاع
بموارد حاجته وحاجة غيره من المكلفين وهو غير ممكن في حقه جزما وكذا العسر الشخصي لانه موقوف على كونه مواظبا لاحواله حتى لا يتعدى من المرتبة التي توجب العسر
وهو ايضا عسر في حق اغلب العباد الثالث التبعيض بين الاحتمالات وهو على اقسام الاول العمل بالاحتياط فيما تعلق الظن بالتكليف والرجوع الى البرائة فيما تعلق الظن
بالعدم وهو المطلوب في الفرقان النفي والاثبات على هذا يكون من باب الاصل وعلى فرض العمل بالظن يكون من حيث الظن الثاني عكس ذلك وهو مستلزم لطرح
التكاليف المظنونة واخذ التكاليف الموهومة وهو منفي بالاجماع والعقل ولكونه مستلزما للخروج عن الدين كما مر في اخذ الموهوم الثالث اخذ الاحتياط
فيما تعلق الظن بالتكليف وبعض ما تعلق بالعدم والرجوع الى البرائة في غيرها وهذا ايضا فاسد لان اخذ بعض الموهوما دون بعض تحكم وفي المعاملات
مستلزم للتوقف في مظنون الصحة وبعض موهومها ويلزم منه اختلال النظم كما مر الرابع عكس ذلك اعني الاحتياط في الموهومات وبعض المظنونات والرجوع
الى البرائة في بعض المظنونات وهو ايضا فاسد لكونه خلاف الاجماع اولا وللزوم التحكم في المظنونات ثانيا وللزوم ترجيح الموهوم على المظنون ثالثا الخامس
الرجوع الى البرائة في موهوما التكليف وبعض المظنونات والاحتياط في بعض المظنونات وهو ايضا فاسد لكونه خلاف الاجماع اولا وللزوم التحكم ثانيا السادس
التبعيض بين الظن والاحتياط وهو على اقسام ايضا الاول التبعيض بين الموارد النوعية باخذ الظن في العبادات والاحتياط في المعاملات او العكس كلاهما فاسدان
اما الاول فلانه خلاف الاجماع وللزوم الاختلال في المعاملات ولانه لو ثبت حجية الظن في العبادات يثبت في المعاملات بالاجماع المركب ولكونه مثبتا للمطلوب
وهو اثبات حجية الظن في الجملة واما الثاني فيظهر بطلانه مما ذكرنا الثاني التبعيض في الموارد الشخصية وهو ايضا تحكم ومخالف للاجماع وكذا بعض ما ذكرنا في
التبعيض بين البرائة والاحتياط في الموارد الشخصية فارجع الثالث التبعيض في الاحتمالات باخذ الظن فيما تعلق بالتكليف والاحتياط فيما تعلق بالعدم او
العكس او اخذ الظن فيما تعلق بالتكليف وبعض ما تعلق بالعدم والاحتياط في غيره او العكس اعني اخذ الظن فيما تعلق بالعدم وبعض ما تعلق بالتكليف والاحتياط
في غيره وكلها فاسد لا الثاني اما الاول فلكونه مثبتا للاحتياط الكلي وهو باطل للزوم العسر والحرج الموجب للاختلال واما الثالث فللزوم التحكم في الموهوما
ويظهر بطلانها بوجوه الاول انه خلاف الاجماع لانهم اجمعوا على عدم تبعيض الظنون الحاصلة مما ثبت اعتباره في الجملة مثلا الظن الحاصل من الخبر الصحيح المشهور
لم يكن قائل يكون بعضه حجة في بعض الاحكام الفرعية دون بعضها وكذا ما ثبت عدم اعتباره كالقياس او كان مشكوكا لا يقال القول بالتبعيض موجود كما في صورة
اشتباه القبلة مع كون احد الجهات مظنونة بالظن المشكوك الاعتبار مع عدم امكان اتيان الصلوة بكل الجهات لضيق الوقت مثلا مع امكان اتيانها بالجهتين
ولا ريب في وجوب اتيانها بالجهتين احديهما ما كان مظنونا والاخرى موهوما والقول به موجود بل هو من كثير من العلماء وهو لا يكون الا تبعيضا لانا نقول هذا اولا
في الموضوع الصرف ومقامنا انما هو في الحكم وثانيا بانه انما يكون في شبهة القليل في القليل ومقامنا انما هو في شبهة الكثير في الكثير وادعاء الاجماع المركب في المقام
غلط لوجود القول فيه دون المقام فانه لم يقل احد بالتبعيض فيه على انه عمل بالاحتياط مهما امكن وهو الجهتين لا تبعيض بين الموهوم مع ان الاحتياط هنا في بعض الموهومات
لو كان لازما لكان لازما ما لم يتحقق العسر ولا بد من التحديد وقد عرفت فسادها بجميع اقسامها الثاني انه موجب للعسر في المعاملات كما بين صغير من كامر الا ان يقال
بانه يختار الاحتياط في بعض الموهوما الذي لا يوجب العسر الثالث انه تحكم صرف لان التبعيض في الظن الحاصل من سبب واحد بعد التكليف في الموارد مع كون كلها
عبادة او معاملة مع كون العمل بالظن لاجل المحذور اعني الاختلال والخروج عن الدين الناشئ عن الهيئة الاجتماعية غلط قطعا ومما ذكرنا يظهر وجه بطلان
التبعيض على الوجه الرابع والخامس من الاحتمالات يعني الاحتمال الثاني وهو المطلوب نعم الفرق هو جهة كون اتيان ما تعلق الظن بالتكليف من باب الاحتياط
لا من حيث الظن وهو امر سهل ومما ذكرنا يظهر بطلان التبعيض بين الظن والبرائة في الموارد النوعية او الشخصية او الاحتمالات كما مر وكلها فاسد ويظهر مما
مر ولا يحتاج الى البيان وكذا ساير التبعيضات المحتملة مع ان كل التبعيضات بعد تسليم الانسداد الاغلبي فاسد باجماع الكل بل فساد كل الاحتمالات سوى وجوب العمل
بالظن بينهم مسلم واما التبعيض بين الاشخاص بلزوم الاحتياط في حق من لم يكن له ربط بنظام العالم كالمقدسين والصلحاء والمشايخ والعمل بالظن في حق
من كان له ربط بنظام العالم ففاسد من وجوه الاول انه خلاف الاجماع والضرورة الثاني انه موجب للعسر في حق القسم الاول ولا يتم في المعاملات لانها قد
تقع بينهما ويوجب التنازع بينهما وربما كان من يعمل بالظن ظنه مقتضيا لصحتها ومن يعمل بالاحتياط يقتضي الاحتياط فسادها على انه موقوف على التحديد

وبين

ونحن من لم يرتبط بنظام العالم من غيره والتحديد بعشر كما مرّ مع انه يثبت المطلوب وهو حجية الظن في الجملة ومن الاحتمالات المتصورة محض الاحتمال مع اعراض العلماء عنها كلية
امور اقولها القرعة وهي بذاتها سدة لانعمل بها الا في بعض الموضوعات الصغيرة التي لا يمكن الاحتياط فيها كتقسيم المتساوين للشخصين معتنازعا فيهما وكتنازع
الامامين للجماعة والمدرسين المتدربين يكون جزءها ضعيفا مع عدم الجبر بظهوره في الموضوعات وعدم قابليته للمعارضة مع ساير القواعد سيما هنا اعني في اثبات
الاحكام الكثيرة لكونها من الاشياء الغير المتعارفة وموجبا للهرج والمرج ولذا اجمعوا على بطلانها ولم يعمل بها احد واهون منها الاستخارة والرمل والجفر و
امثالها بداهة فسادها يغني عن ذكر الفساد وبعد ما يثبت بطلان ساير الاحتمالات تعين العمل بالظن لوجوه الاول انحصار العمل بالظن لفساد غيره من كل
الاحتمالات كما مرّ الثاني اجماع العلماء على تعين العمل بالظن بعد فرض الانسداد في الاغلب لذا اكتفوا في اثبات حجية الظن باثبات الانسداد الاغلبي وهو
يكشف عن كونها مسلمة عندهم كما مرّ الثالث بناء العقلاء بعد لزوم الامتثال وعدم الامكان الطرح والجمع ودوران الامر بين اخذ مظنون الضرر وراجحه
او موهوم الضرر ومرجوحه من حيث هو او التسوية بينهما مع فرض خلو المرجوح عما يوجب جانبه من الاصل او دليل يوجب اخذه اما الاول فلبطلان العمل
بالاصل كما مرّ واما الثاني فلفرض بطلان ساير الاحتمالات على تعين العمل بالظن وعدم الاعتناء بغيره بل السيرة القطعية بعد وجوب الاخذ على قبح اخذ
المرجوح وطرح راجحه وكذا التسوية بينهما سيما في المقام من كون اخذ المرجوح او التسوية مستلزما للخروج عن دين النبي ص وطرح السنة الكثيرة المقطوع
في البين لانه طرح للاخبار المتعلقة بالتكليف وكذا ما تعلق بالعدم الرابع ما ذكرنا من الوجوه لاثبات حجية الظن لان اغلبها متفقة على حجية الظن الخبري
المتعلق بالاحكام واثبات التكليف ونفيه من اول الطهارة الى اخر الديات مع القطع بكون اغلبها من دين النبي ص ومن السنة المقطوع الجمع على وجوب العمل
بها الخامس العقل القاطع لان الامتثال اللازم بنحو من الانحاء كما مرّ اما ان يكون بامتثال العلم التفصيلي والمفروض عدم امكانه او بامتثال العلم الاجمالي بالاحتياط الا
الكلي والمفروض عدم وجوبه للعسر بل عدم جوازه لاختلال النظم واما بامتثال ما يحتمل جعله مقربا ولو تعبدا وان لم يفد الظن بل كان وهما من الاحتمالات
التي مرّ بطلانها او الامتثال بمقتضى ظنه والعقل قاطع باخذ الظن لما مرّ من حكم العقل ببطلان غيره ووجوب الامتثال بمقتضى ظنه لانه لو كان ما كان وهما
بالواقع مظنون الحجية كتعارض الخبر الصحيح مع الشهرة فلا ترجيح في اخذ الراجح بحسب الواقع اعني الشهرة وطرح الخبر الصحيح المظنون الحجية لانا نقول هذا خارج عن محل
الكلام لانه موقوف على تسليم حجية الظن في الجملة ثم الكلام في انه هل الظن بالحكم الفرعي او الظن بالحكم الظاهري الاصولي اعني الحجية او هما وعلى فرض التعارض هل
الاول مقدم او الثاني او يطرحان المقدمة الرابعة في ان بعد وجوب العمل بالظن المطلق معناها هل يجب العمل بكل ظن حتى قام الدليل على حرمته او لا يثبت وجوب
العمل به الا في الجملة احتمالان بل قولان توضيحه موقوف على بيان اقسام الظن وهو انه قد عرفت في اول حجية المظنة ان للظن جهات لكل منها ظن خاص وظن مطلق
وكذلك الظن المطلق الذي ثبت حجيته بالانسداد له جهات من الظان كالمتجزي ومن الاسباب كالخبر الواحد والشهرة وامثالهما ومن الموارد كالكلامية والاصولية
والفروعية والموضوعية باقسامها ومن الكيفية بعد الفحص وقبله ومراتبه من الظن القوي المتاخم الى العلم والضعيف ح ثم اعلم ان الاعتقاد قد يكون حاصلا
على سبيل القطع من دليل لبي كالاجماع والمتواتر المعنوي وقد يكون حاصلا من دليل غير لبي من اللفظ والفعل والتقرير وهو موقوف على الصدور والدلالة لنزاع في
معنى اللفظ ووضعه وارادة الظاهر من عمومه ومطلقه وهكذا وعدم المعارض وترجيح احد المتعارضين ثم كلها قد يحصل بالقطع فيحصل القطع بالحكم الفرعي
وقد يكون كلها او بعضها قد دل الدليل القطعي الشرعي على وجوب العمل به وحجيته من حيث الكشف عن الواقع وهو المسمى بالظن الخاص او لا من حيث الكشف بل تعبدا
كاصالة العدم وهو يسمى اصولا فقاهتيا وتعبد بإزائها يوجبان العلم بالحكم الاصولي اعني بالحجية ووجوب العمل به وقد يكون كلها او بعضها ظنيا بالظن المطلق
وهذا الظن المتعلق بالحكم الفرعي قد يكون مظنون الحجية كالخبر الصحيح لذهاب الظن من المشهور وظهور الاجماع على حجيته وكذا الضعيف المنجبر وقد يكون مشكوك الحجية
كالخبر الحسن والموثق للاختلاف فيهما وعدم الشهرة في البين وقد يكون موهوم الاعتبار كالشهرة والاولوية والقوى لذهاب المشهور على عدم حجيتها وح قد
يجتمع الظن بحجية الخبر الواحد مع افادته الظن بالحكم الفرعي الواقعي وقد ينفكان ويتعارضان كالخبر الصحيح المعارض بالشهرة العظيمة مع كون الظن في جانب المشهور
فالظن بالحجية والظن في جانب الخبر دون الواقع والظن بالواقع في جانب الشهرة دون الحجية والظاهر اذا عرفت تلك الاقسام فنقول بعد حجيته هل يجب العمل به مطلقا
من اي سبب حصل في اي مورد كان وهكذا حتى قام الدليل على عدم حجيته او لا بل لا يقتضي وجوب العمل به الا في الجملة احتمالان بل قولان الاول للمحقق القمي ره
وصاحب المعالم وشيخنا البهائي ره بل كل من قال بحجية الاصول كاصالة البراءة من باب الظن والثاني من الاغلب اما الاول فيمكن الاستدلال من جانبه بوجوه
الاول ما ذكرنا من القائلين بكون الاصول كاصالة البراءة وامثالها من باب الظن ولا دليل على حجيته فيما كان على خلافه ظن لكون هذا الظن شخصيا وهو نوعيا والا
مقدم لا قوائيته لكونه معلقا على عدم هذا الظن وبعد حصوله يرتفع الاول ويحكم العقل بوجوب اخذه حيث تعذر العلم وانسداد باب العلم فيه ولو في مورد
لان مع تعذر العلم وبطلان الاصل وعدم كوننا كالبهائم ولزوم تشخيص حكم الشارع فينحصر بالعمل بالظن في هذا المورد وان لم ينسد في الاغلب هو يقتضي العمل بكل
ظن في تلك المسئلة من اي سبب كان وفي اي مورد حصل من دون الفرق بين الموارد والاسباب لا يتوقف على الانسداد الاغلبي وملاحظة الهيئة الاجتماعية بكون
الرجوع الى اصالة البراءة موجبا للخروج عن الدين والى اصالة الاحتياط موجبا للعسر والحرج وبنيه ما مرّ من عدم حجية الاصول من باب الظن بل من باب التعبد لكون
مدركها اعتبار الفطرة من الكتاب والسنة معلقا على عدم العلم والدليل وكذا الاجماع والظن المشكوك الحجية ولو في مورد ما لم ينسد في الغالب لا يعلم دليلية فيجري
الاصول ويطرح الظن كما مرّ في تاسيس الاصل في حجية الظن والعدم بل غير مرة من كون الاصل هو الاصل وحرمة العمل بالظن حتى يثبت الدليل على حجيته لا العكس
ولا بد من حجيته من ابطال الاصول بدليل قطعي في البعض او في الجميع بكون الرجوع اليها موجبا للخروج عن الدين والعسر والحرج او الضرر وامثالها في مورد او باعتبار الملاحظة
الهيئة الاجتماعية كما في المقام وهذا يثبت حجية الظن في الجملة لتوقف حجيته على الخروج عن الدين وعدم ارتفاع العمل بالعقد المتيقن فعلى ما ذكرنا لا يشكل
في القياس لانه ثبت حجيته في الجملة معلقا على مقدمات منها الدليل على عدم التعيين ومنها عدم الخروج عن الدين كما ذكر فاذا انتفى احدهما فلا يحكم العقل فيكون

من باب التخصيص بخلاف ما ذكرنا عن المحقق القمي ره فانه يقتضي حجية مطلق الظن ولذا يشكل في القياس بان حكم العقل لا يخصص واجاب ولا بان بعد ملاحظة بنا لا التخصيص
الشارع على جمع المختلفات وتفريق المتفقات لا يفيد الظن وفيه انه انكار للبديهي لان بناء الشارع على ما ذكر لا يكون كليا بل الغالب على جمع المتفقات كا
لاحداث والنجاسات وامثالها كيف مع انه حديث ابان في دية الاصابع افاد القطع ولذا نسبه الى الشيطان وثانيا بان باب العلم بالنسبة الى القياس مفتوح
للاجماع على عدم حجيته وفيه ان باب العلم في الحكم الاصولي اعني الحجية والعدم مفتوح وكلامنا انما هو في الفرعي اعني مقتضى القياس والانفتاح في الاول لا يستلزم
الانفتاح في الاحكام الفرعية وبالعكس وكذا في الانسداد لا يقال ان العقل قد حكم بحجية الظن المشكوك الحجية فيما لم يكن دليل على التعيين من وجوب العمل به او
حرمته من حيث هو كالقياس لان باب العلم فيه مفتوح لانا نقول فلا يقتضي العقل حجية الظن من حيث هو منجز او مقطع بالحكم الاولي حتى يشكل في القياس بل
حكم معلق مقيد على مقدمات منها عدم الدليل على التعيين فلو وجد وعين وجوده او عدمه كالقياس فلا يجري حكم العقل لانتفاء شرطه اعني عدم التعيين ويكون
من باب التخصص لا التخصيص ومنها كون الرجوع الى الاصل موجبا للخروج عن الدين وامثاله كما سيجيء توضيحه وثالثا بان الانسداد والدليل العقلي القطعي انما وقعا
بعد الضرورة على حرمة العمل بالقياس وفيه ان العقل لو حكم منجزا على وجوب العمل بالظن من حيث الذات كحرمة الظلم فلا يجتمع مع الاجماع دل على حرمة العمل
بالقياس من حيث هو ولا ينافي وجوب العمل به من حيث كونه مقدمة للعلم بالتكاليف الاجمالية الكثيرة لئلا يلزم الخروج عن الدين وكونه اقل القبائح
لو فرض العلم الاجمالي باغلب الدين في القياسات بحيث لو لم يعمل بها يلزم الخروج عن الدين الا ان يمنع العلم الاجمالي بل الحق في الجواب ان حكم العقل بوجوب
العمل بالظن تعليقي معلق على مقدمات كانت بالنسبة الى القياس مفقودة من باب التخصص الثاني ان بعد وجوب العمل بالظن اما ان يكون متعلق الوجوب
جميع الظنون او البعض الغير المعين او المعين عند الله وعند العبد او عند العبد دون الله العياذ بالله او بالعكس والثاني باطل لانه مستلزم للتخيير بين الظنون لا التخصيص
وهو خلاف الاجماع من حيث هو لا في مقام التعارض لان الاجماع قائم اما على انه اما واجب العمل او محرم العمل وكذا الثالث لعدم الدليل على التعيين لا من العقل
عند
ولا من الشرع اما الاول فلعدم استقلاله في مطلوبية الظنون بعضا واما الثاني فلعدم تمامية الادلة كما عرفت وكذا الرابع لعدم الدليل على تعيينه
العبد بل بداهة بطلانه من حيث استلزامه جهله تعالى به العياذ بالله واستلزامه التخيير بين افراد الظن عند الله تعالى وقد مر بطلانه وكذا الخامس لان الغير
عند الله والمجهول عند العبد اما مطلوب بشرط عدم اتيان غيره فاغراء بالجهل فتكليف بما لا يطاق وبشرط الاول اعني جميع الظنون او لا بشرط ويمكنه
اتيانه باتيان الكل فيثبت وجوب العمل بالكل ايضا من باب المقدمة والاحتياط وهو المطلوب اعني وجوب العمل بجميع الظنون سواء كان فرعيا او اصوليا
الخ وهو المطلوب لا يقال وجوب العمل بالبعض على التقدير ثابت واما الزائد فكما يحتمل الوجوب كذا يحتمل الحرمة وترجيح الاول بالاحتياط تحكم وايضا معارض
بالاحتياط في المسائل الفرعية لانا نقول لا يكون اخذه الوجوب تحكما لان في الزائد في كل ظن احتمال الوجوب مع العلم الاجمالي بالوجوب بينها واما احتمال
الحرمة فانما هو محض الاحتمال مع عدم العلم الاجمالي بالحرمة في البين واما التعارض فلان هذا الاحتياط يجري في العبادات والمعاملات باخذ الظن وظ بخلاف الاحتياط
في الفرعيات لانه لا يجري في المعاملات كما مر ومع ما ذكرنا موارده اكثر فالامر يدور في الدليل اللفظي بين تخصيص الاكثر والاقل والثاني مقدم وكذا في العقلي لانه
في كل ظن دليل للعمل به احتياطا وخارج منه الادلة امر بين خروج الادلة الكثيرة والقليلة والثاني اولى البتة وفيه انه اختيار المعين عند الله وعند العبد والدليل
على تعيين البعض كاخبار الصحاح كونه قدرا متيقنا كما سيجيء وعلى نفي غيرها فاصالة الحرمة العملية حتى يثبت المعمم الثالث ما ذكره بعض ان بعد ما ثبت حجية الظن
مع عدم وجود الدليل على الترجيح يكون اخذ البعض دون البعض تحكما وفيه اولا انه موقوف على عدم القدر المتيقن وسيجيء انه موجود وثانيا بان الترجيح
هو العلم الاجمالي بالتكاليف بين الاخبار دون الشهرة المجردة وامثالها او توقف رفع المحذور بالعمل بالاخبار دون الشهرة المجردة وامثالها الرابع انه اما ان
يكون مطلق الظن حجة او في الجملة والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم عدم العمل بمطلق الظن العام بمطلق الظن وهو باطل لان القول بوجوب بعض اما ان يكون
لمرجح او لا والثاني باطل للزوم التحكم وبه يثبت العمل بالكل واما الاول فاما ان يكون المرجح دليلا قطعيا او ظنيا مشكوك الحجية والاول باطل لعدم دليل
قطعي لنا ومع فرضه يكفي لحجية ذلك البعض ولا يحتاج الى الانسداد الاغلبي واما الثاني فليس الا الظن بالاعتبار في الخبر الصحيح الناشي عن الشهرة التي كانت
من اسباب موهوم الاعتبار واخذها دون الشهرة في المسئلة الفرعية تحكم فيلزم منه العمل بها ايضا في المسئلة الفرعية وهو عمل بمطلق الظن وفيه
اولا ان القول بالبعض يؤخذ به بالقدر المتيقن وهو الخبر الصحيح هو مقطوع لا مظنون وثانيا بانه ان كفى في رفع المحذور فيطرح غيره ان لم يحتج الى المقدمات
المعممة وان لم يكف وكان رفع المحذور موقوفا على العمل بغيرها من الموثق والشهرة معا فيجب العمل بهما من باب القطع بالاعتبار ولزوم العمل بالمشكوك والموهوم
لرفع المحذور وتوقفه بالعمل بهما لا من استلزام العمل بالظن بالاعتبار من الشهرة العمل بالشهرة والموثق في المسئلة الفرعية وان توقف رفع المحذور باحدهما دون
الاخر مع كون احدهما مظنون الاعتبار بالنسبة الى الاخر فيقطع العقل بوجوب اخذ المظنون لرفع المحذور وحرمة العمل بالموهوم لاصالة الحرمة وبطلان
العكس لبطلان ترجيح الموهوم على المظنون وح يكون اخذ المظنون بالدليل القطعي لا الظني الخامس ان بعد لزوم الامتثال ولو بنحو وحكم العقل بتقديم دفع الضرر
المظنون على دفع الضرر الموهوم والمشكوك كما هو مشترك لنا لوروده في كل ظن لم يقم الدليل على حرمة العمل به والدليل العقلي غير قابل للتخصيص وفيه ان حكم العقل
بتقديم دفع الضرر المظنون على دفع الضرر الموهوم والمشكوك انما هو فيما يمكن طرحهما والرجوع الى اصالة البراءة او الى الاصل في كل واقعة تقتضيه الجمع او
الاحتياط وفيما ذكرنا من الشهرة المجردة الخ كل واحد منهما ممكنة وكذا في الاخبار الضعيفة والقياسات لندرتها او عدم العلم الاجمالي بالتكليف بينها ان قلت
ان العلم بالتكاليف الفرعية الاجمالية الواقعية من العلل الظاهرات الخ الدرايات اوجب العمل بالظن وح اختيار بعض مظنونا تها وترك بعضها تحكم لكون
جمالي
كلها ظنا تفصيلا بالحكم الفرعي مع اشتراكهما في كونهما من اطراف العلم الاجمالي وح كون ترك الهيئة الاجتماعية موجبا للخروج عن الدين وفيه ان العلم الا
فيما كان باغلب الدين فيها يوجب العمل بالظن فيها وفيما ذكرنا من الشهرة المجردة باقسامها والاخبار الضعيفة والقياسات ممنوعة ولو بواحد من التكاليف

منها كيف باغلب الدين الشايع قاعدة الاشتغال لان العلم بالتكاليف الاجمالية اوجب العمل بالظن وهو يوجب العمل بالظن وهو يوجب اتيان المشتبهات
مطلقا حتى موهوما خرج الاحتياط الكلي لبطلانه فيترك في المشكوكات والموهومات بقي سلسلة المظنونات سليمة عن المعارض لكون كلها من اطراف
العلم الاجمالي وفيه ان قاعدة الاشتغال يقتضي الاحتياط في سلسلة المظنونات فيما علم بكون اغلب الدين فيها وقد عرفت منعه فيما ذكرنا من موارد الشهرة
المجردة والاخبار الضعيفة والقياسات الثامن لزوم الامتثال وبطلان الطرق المقررة للجاهل اوجب كون المناط ثبوت ادراك الدين الواقع في البين ولما
تعذر العلم والاحتياط الكلي تعين ما كان اقرب الى العلم وهو الظن من حيث هو من دون خصوصية مع انه يكفي في تعيين الظن عدم ثبوت طريق من الشارع في
ابراء ذمة المكلف بل يكفي احتمال عدم نصب الطريق الخاص لادراك الاحكام الواقعية بعد الانسداد واحتمال احالة الشارع للعباد في طريق امتثال الاحكام
الى ما هو المتعارف بينهم في امتثال احكامهم العرفية من الرجوع الى العلم ثم الى الظن الاطميناني ومع فقده الرجوع الى حكم العقلاء الى الظن الغير الاطميناني
كما لو فقد والعياذ بالله الامارات المفيدة للظن كان بناؤهم على الامتثال باخذ احد طرفي الامتثال فرارا عن المخالفة القطعية وح لا ريب ان المناط مع افادة تقيد
الظن بالواقع بتعين اخذها لا من باب انه طريق مجعول من الشارع بل لانه يحكم العقل وكلما حكم به العقل حكم به الشرع وفيه انه موقوف على بطلان الطرق المقررة
للجاهل وقد عرفت عدم بطلان الرجوع الى الاصل الذي تقتضيه الواقعة او اصالة البراءة او الاحتياط الكلي فيما ذكرنا من موارد الشهرة المجردة باقسامها والاخبار
الضعيفة والقياسات مع كون العمل بالظن فيها سيما الاخبار الضعيفة والقياسات والمصالح المرسلة والاستحسانات وكل الاسباب الغير المتعارفة اشد
قبحا عن العمل بما ذكرنا مع ان الاجماع والعقل والضرورة دلت على حرمة العمل بها مع خلو اخبار الضعيفة عن افادة الظن بالواقع والظاهر وكذا القياسات لتواتر
الاخبار بكون العمل بها موجبا لمحق الدين فهو دليل على عدم العمل به وحجية عن الظن المطلق واما الشهرة المجردة وان افاد الظن بالواقع لكن العقل حاكم بوجوب
اخذ القدر المتيقن منه وهو الجامع بين الظنين اعني الخبر الصحيح ومع العمل به ان جرت احدى المقدمات المعتبرة فيتعدى الى الموثق ثم الحسن ويخرج موضوع الانسداد
الاغلبي بالنسبة الى الشهرة المجردة كما عرفت لسدّ تهاو عدم العلم بالتكليف فكيف بالدين لو لم يجر سائر المقدمات المعتبرة كما سيجيء توضيحه هذا تمام الكلام والتحقيق بينهما ص
فافهم واغتنم اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو القول الثاني من انه لا يثبت الا حجية الظن في الجملة وذلك لوجوه الاول الاصل لان الظن في الجملة حجة على القولين
والتعميم يحتاج الى الدليل وحيث شك فالاصل يقتضي العدم والاقتصار على البعض الثاني ان الحكم في الموضوعات قد يكون للصفة الذاتية في نفس الشيء منجزا من حيث
هو كالسكر وهو ثابت له حتى يثبت عروض جهة مقبحة اقوى كاستلزامه لقتل نبي او ضرر مؤمن فحيث شك فالحكم الاولي ثابت لها بقاعدة التحسين وظاهر
اللفظ وقد يكون الحكم لا للصفة الذاتية بل الحسن عرضي معلقا على مقدمات ما ذلك الحسن كحلية اكل الميتة في سنة المخمصة لحفظ النفس فلا ريب في كونها مباحة بقدر يحفظ
النفس عن التلف لا بقدر تشبع لانتفاء الدليل لحكم الاباحة لارتفاع ضرر النفس والظن المطلق المشكوك الحجية كذلك لانه من حيث هو كان حرمة العمل به عقلا
وشرعا كما مر لاحتمال المخالفة مع عدم دليل يعين وجوب العمل به او تركه ثم بعد عروض الانسداد الاغلبي كان تكرر ترك العمل بالمرة او العمل بغيره من الاحتمالات مرتبة
باطلا بالعقل والاجماع والضرورة كما مر تعين العمل بالظن فوجوب العمل به قد علق على مقدمات من عدم الدليل على تعيينه وجودا او عدما اعني الحجية او عدمها مع فرض
عروض الانسداد الاغلبي وكون العمل باصالة البراءة مستلزما للخروج عن الدين والاحتياط موجبا للعسر والحرج الشديد وهكذا فاذا دل الدليل على وجوب اخذ من حيث
هو كالظن الخاص او عدمه كالقياس فلا يجري الدليل العقلي على حجيته فلا يرد اشكال بان الدليل العقلي لا يخصص ويشكل معه في القياس لانه من باب التخصص وهكذا لا التخصيص
لو كان العمل ببعض الظنون كالخبر الصحيح والرجوع في غيره الى اصالة البراءة غير موجب للخروج عن الدين والى اصل الاحتياط غير موجب للعسر فلا يجري الدليل العقلي
على حجية الظن فيها لا يقال يلزم التحكم او ترجيح المرجوح على الراجح لانا نقول اولا لا يلزم ذلك كما سيجيء من وجود القدر المتيقن وثانيا على فرض تسليمه في بعض فهو
من باب الدليل الثاني لا من باب الدليل الاول المقتضي لحجية الظن بل الدليل يثبت حجية الظن في الجملة ولكن لما لم يكن قدر متيقن فالتحكم او الاجماع المركب او غيره
اثبت العمل بكل ما اجرى التحكم او غيره وهذا واضح لا سترة فيه الثالث ان وجوب العمل بالظن حكم تكليفي تعلق بطبيعة الظن والحكم التكليفي اذا تعلق بالطبيعة من حيث
هي فيكفي في الامتثال ايجادها في فرد ان كان فرد متيقن كما هنا وسيجيء ولو لم يكن قدر متيقن ولا مرجح يكون مخيرا في ايجادها في اي فرد كان ان لم يوجب محذورا
اخر كما هنا لبطلان التخيير في العمل بالدليل من حيث هو من جواز العمل به وجواز تركه لا في مقام التعارض بالاجماع ومعه يوجب بيانا لكل لبطلان التحكم وهو دليل اخر
غير دليل الاول الرابع ان ما مضى من الادلة على حجية الظن المطلق وجوب العمل بالظن المطلق بانه لو ترك وعمل بغيره من اصالة البراءة كان موجبا للخروج عن الدين
وهو يجري فيما علم كون اغلب الدين فيه وهو مختص بالاخبار لانا لا نعلم كون دين النبي صلعم ازيد مما علمناه الا بعد ملاحظة الاخبار الواردة عن النبي ص والائمة
من اول الطهارة الى اخر الديات مع القطع بكون اغلبها حقا وصدقا علمنا بكون اغلب الدين فيها واما الشهرة المجردة مثلا والاخبار الضعيفة او القياسات
فمن اين حصل العلم بكون الدين فيها فكيف باغلبه لندرة الشهرة المجردة وظهور الاجماع وعدم الخلاف لان كلما تحقق احد هذه الامور فمعه خبر خاص او
عام او مطلق ولو ضعيفا ومع ذلك فموارد الشهرة المجردة النادرة منها ربما يكون مفادها الاباحة او الاستحباب او الكراهة وربما كان مفاد بعضها واجبا
او حراما فيكون محتمل الوجوب لا يحصل العلم بحقية بعض ما يحتمل الوجوب والحرمة منها فكيف نعلم بكون اغلب الواجبات من دين النبي صلعم بينها ومثلها الاخبار
الضعيفة باقسامها غير المنجبرة لعدم العلم بصدق بعضها سيما العلم بكون ما كان مفادها واجبا حقا لجواز كذبها ومثلها القياسات وامثالها فيختص حجية
الظن بما علم حقية اغلبها وكون اغلب الدين من الواجبات والمحرمات بينها وقد عرفت انها في الاخبار فيؤخذ ويرجع في غيرها الى اصالة البراءة لعدم علم اجمالي
باغلب الدين من الواجبات والمحرمات فيها واما العلم الاجمالي بواجب او واجبين فيها فاولا ممنوع وثانيا بانها من باب شبهة القليل في الكثير كغير المحصور لا يجب
الاجتناب او الاحتياط فيها بالاجماع الخامس ان بعد الانسداد الاغلبي اما ان يكون الظن المطلق حجة في الجملة او مط والاول هو المطلوب واما الثاني فيلزم من القول
بحجية مطلق الظن بيانه ان من موارده هو الظن بالاعتبار والحجية كالخبر الصحيح ولازمه وجوب اخذه ومن اخذه يلزم طرح مشكوك الاعتبار وموهومه لعلوه

عن الظن بالاعتبار وهو ترك العمل بمطلق الظن وان لم يعتبر ولو اخذه يلزم ايضا تركه اذ العمل بمطلق الظن لا انه ايضا ظن لكن منه او لانا نختار اخذه ولا يلزم
من اخذه طرح مشكوك الاعتبار وموهومه بل يلزم اخذه لان الظن بالاعتبار انما يحصل من موهوم الاعتبار اعني الشهرة واخذها في الاعتبار يوجب
اخذها في المسئلة الفرعية لبطلان التحكم كما مر مع ان ما دل على اخذه لا يقتضي نفي غيره لفرض عدم التعارض واما في مقام التعارض فيؤخذ بالاقوى
كالخبر الصحيح المعارض بالشهرة ثانيا بانا نختار تركه ولا يلزم ذلك لجواز قوله بحجية مطلق الظن المطلق في الفروع لا في الاصول لعدم انسداد باب العلم فيه
اذ اعرفت ان الادلة التي مرت لحجية الظن المطلق لا تقتضي الا حجيته في الجملة فيقتصر على القدر المتيقن في كل جهة فيما يجري الانسداد الاغلبي كالفرعيات لا
الكلاميات ولا الاصوليات لانفتاح باب العلم فيها ولا الموضوعات المستنبطة لكون اغلبها ثابتا بالدليل المقطوع الحجية من العرف واقوال اللغويين و
الاصول التعبدية وكذا فيما كان انسداده وترك الظن موجبا للخروج عن الدين فلا يجري في الموضوعات الصرفة لعدم كون طرح الظن المطلق فيها والرجوع الى الادلة
الشرعية من صدق العرف والوجدان والشهادة وسوق المسلم ونحو يده والاصول التعبدية في كل واقعة تقتضيها اصل بخصوصه موجبا للخروج عن الدين لعدم
كونها موضوعا للحكم الشرعي بذاتها الا بالعرض كما سيجيء توضيحه في عنوان كل منها بعده ومنه الاسباب فيقتصر فيها على المتيقن كالخبر الصحيح حتى وجد دليل
معمم يوجب التعدي من التحكم والاجماع المركب او ترجيح المرجوح على الراجح او عدم الكفاية وقاعدة الاشتغال كما سيجيء توضيحه ومما ذكرنا ظهر فساد ما تمسكوا
على كون الدليل مقتضيا لمطلق الظن لمطلق المقدمة الخامسة في ان بعد ما ثبت كون الدليل مقتضيا بعد تعذر العلم بالحكم الفرعي وكذا العلم بالحكم
الظاهري الاصولي لحجية الظن في الجملة هل هو الظن بالحكم الفرعي من انه قام مقام العلم بالحكم الفرعي او هو الظن بالطريق الحكم الظاهري الاصولي اعني الحجية
كالظن من الشهرة او ظهور الاجماع على حجية الخبر الصحيح وانه قام مقام العلم بالحكم الظاهري او هما ثم في مقام التعارض كتعارض الخبر الصحيح مع الشهرة المجردة
مع كون الظن الشخصي مع الشهرة هل يقدم الاول او الثاني او يطرحان ذهب الى الاول الاغلب منهم المحقق المدقق استادنا شريف العلماء خلده الله في فراديس
الجنان ونسب الثاني الى بعض متاخري المتاخرين والحق هو الاول لوجوه الاول الاصل بمقتضى مذهب العدلية من كون الاحكام تابعة للصفات في الاشياء ووضع
الالفاظ للطبايع من حيث هي سيما بملاحظة اخبار الناهية عن القياس بان السنة اذا قيست محق الدين بحصول القطع بان المناط ادراك الدين وهو امور
واقعية ولانها لزوم ادراك الواقعيات فيها بالعلم التفصيلي او الاجمالي بالاحتياط الكلي او الظن وحيث قد عرفت عدم امكان الاوليين في المقام ثبت الثالث الثاني
ما دل من الوجوه على حجية الظن انما اقتضت حجيته بانه لو لم يعمل به يلزم الخروج عن الدين ولا ريب ان الدين امور واقعية نزلت على سيد المرسلين وطرح الظن
الحاصل من الاخبار او جب الخروج عن الدين اعني الواجبات والمحرمات الواقعيات الثابتة في الاخبار من دين النبي ص لكون مفاد الاخبار ايضا الواقعيات وهو
او جب ادراك الواجبات والمحرمات الواقعيات فيها من دين النبي ص اما باتيانه مخصوصا او باتيانها بالاحتياط الكلي والثاني مستلزم للحرج والاول موقوف على
العلم التفصيلي ولما تعذر تعين الظن بها لا الظن بشيء اخر اعني الظن بالحجية والطريقة المحتمل المقربية ولو لم يفد الظن بالواقع مع عدم العلم الاجمالي بعد الانسداد
بجعل الشارع طريقا الثالث بعد الانسداد الاغلبي اما ان يكون المناط هو الاصول الفقاهية المعلقة على عدم الدليل كاصالة البراءة والاحتياط وامثالهما من
الاحتمالات التي مر وقد ظهر بطلانها واما الادلة التعبدية المجردة وان لم تفد الظن بذاتها كما في الموضوعات من سوق المسلم ونحو يده والشهادة وهو باطل
اجماعا لانه لم يقل احد بكون حجية طريق الشارع في الفرعيات من باب التعبد الصرف كما يقول به الحشوية وان الادلة الاجتهادية من باب الكشف فهو مسلم فكلما
احتمل كونه طريقا من الشارع مع علم ثبوته ان كان لا بد ان يكون كاشفا عن الواقع فكلما ظن بطريقيته شيء فهو من حيث كشفه عن الواقع وادراك الواقع وهو مسلم واما
الظن بالطريقية مع عدم افادته الكشف عن الواقع وادراك الواقع فمخالف للاجماع والضرورة الرابع ان المناط في الزام الامتثال لعدم الخروج عن الدين من
الاحكام الواقعية بين الاخبار انما هو بادراكها ولا يمكن الا بالعمل بالاخبار من حيث كشفها عن الواقع لا تعبدا اجماعا فالعمل بالاخبار المتيقنة من الصحاح الاعلائي
او مع المشهور او الضعاف المنجبرة لازم ومتعين سواء سميته بالعمل بالظن بالحكم الفرعي او بالظن بالطريقة اعني الحكم الاصولي اعني الحجية لذهاب المشهور على حجية الصحاح
بل الضعاف المنجبرة واما غيرها كاخبار الحسان والموثقات والشهرة المجردة باقسامها والاخبار الضعيفة والاسباب الغير المتعارفة من القياسات والمصالح
المرسلة والاستخارة فخال عن الظن بالحجية بل بعضها مشكوكة كالحسان والموثقات وبعضها مظنون العدم كالشهرة لذهاب المشهور على عدم حجيتها واغلبها
مقطوع العدم كالاخبار الضعيفة والقياسات وامثالها للاجماع على عدم حجيتها فان احتيج الى العمل ببعضها كالحسان والموثقات والشهرة لجريان احدى
المقدمات المعممة فيها فيكون من حيث الظن بالحكم الفرعي لا يكون من باب الظن بالحكم الاصولي لعدم الظن فيها فيكون دليلا ان اغمضنا العين من حيث انفهاما
الظن بالحكم الاصولي اخص من المدعى ويلزم منه ان يكون المناط الظن بالحكم الفرعي الخامس قد عرفت ان حجية الظن انما هو لانسداد باب العلم اغلبية وسيجيء عدم
الانسداد الاغلبي في مسائل الاصولية وعدم جريان الدليل لحجية الظن المطلق فيها السادس ان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية حاصل ولا بد من ادراكها بالاحتياط
الكلي خرج المشكوكات والموهومات بقي الظنون المتعلق بها في القدر المتيقن او مطلقا بخلاف الطريق بعد انسداد باب العلم لعدم العلم او اجمالا بجعل الشارع لنا
طرقا او طريقا وكلفنا بالعمل به وكلما احتمل كالخبر الصحيح فهو محتمل احتمالا فيجري الاحتياط في الاول دون الثاني واستدل من قال بحجية الظن المتعلق بكون
هذا طريقا ومبرئا للذمة وان لم يفد الظن بالواقع بل كان وهما بانا نقطع ان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها
في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل غالبا
الى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع عن السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع
في تعيين ذلك الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع عما عداه وفيه اولا انك قد عرفت من السابق كون المناط هو الظن
بالواقع وثانيا مع فرض عدم الانسداد الاغلبي بكثرة الادلة العلمية والظن الخاص كان التكليف بالعمل بمؤدى الطرق العلمية مسلما من حيث كشفها عن الواقع

لامرنحن

لا من حيث كونه تعبدا محضا وان لم يكشف عن الواقع فكذا حرمة العمل بمؤدى بعض الطرق بديهية كالقياس وامثاله والاشكال في ان غيرها من المظنونات والمشكوكات
محل الشك في انها هل تكون طرقا واجب العمل من جانب الشارع او طرقا محرم العمل مع عدم العلم مطلقا ولو اجمالا بكونها او بعضها طرقا من الشارع او طرقا محرم العمل
مع عدم العلم مطلقا ولو اجمالا بكونها او بعضها طرقا من الشارع والعقل والشرع دالا على حرمة جعلها طرقا من حيث هو ولما انسد باب العلم بالواقعيات الا في الاغلب
كان طرحها مستلزما للخروج عن الدين فوجب العمل بها احتياطا موجبا لادراك الواقع وهو الاخبار من حيث الكشف ادراكا عن مقتضيات الاخبار المظنونة انها الواقع
في الدين لا من حيث انها طرق مقررة من الشارع سيما وان لم يكشف عن الواقع لانه لا يوجب الظن بادراك الدين بل لكون العقل حاكما باختصاص ادراك الدين بها
بعد البطلان سائر الاحتمالات من تحصيل العلم والاحتياط الكلي ولو تنزلنا فلا نعلم انها من باب الطرق المجعولة ومن باب حكم العقل وعلى اي منهما يجب العمل لاجل
على القدر المتيقن من الصحاح من حيث الكشف عن الواقع سواء سميته بالعمل بمؤدى هذه الطرق او من باب حكم العقل بلزوم ادراك الدين الواقع بينهما واختصاص
الادراك بالعمل بها والاشكال انما هو في غير المتيقن من الحسان الخ فعلى ما ذكرنا لو جرت احكام المقدمات المعممة في بعضها كالحسان والموثقات والشهرة فيجب العمل بها مع افادتها
الظن بالحكم الفرعي واما على من ذهب فحال عن الظن بالحجية بل الظن بالعدم كالشهرة لما مر فيكون دليلك اخص من المدعى ويلزمك القبول بانه من باب الظن بالحكم
الفرعي لا بالظن بالطريقية واجاب المحقق المعاصر بان فيه او لا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية كيف والا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس
في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين لضبطها لاحتياج كل مكلف الى معرفتها اكثر من حاجته الى مسئلة صلاة الخمس واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي
الاختفاء اذ ليس الحاجة الى معرفة الطرق اكثر من الحاجة الى معرفة الطرق اكثر من الحاجة الى معرفة المرجع بعد النبي ثم قال ويكفي في
رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما يحكم به العقلاء به وجرى عليه بينهم في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم بعدم
نصب الطريق الخاص من الرجوع الى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجماع جماعة من اصحابه على عمل خاص او الرجوع الى الظن الاطمئناني الذي يسكن
اليه النفس ويطلق عليه العلم عرفا ولو تسامحا وهو الذي يحتمل كلام السيد الذي يدعي انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد واما المقلد فلا كلام في نصب الطريق
الخاص له وهو فتوى المجتهد مع احتمال عدم النصب في حقه ايضا فيكون رجوعه الى المجتهد من باب الرجوع الى اهل الخبرة المركوز في اذهان جميع العقلاء وبعد
التامل فيما ذكرنا يظهر لك ما فيه لان الطرق المخصوصة من الاوصياء ونوابهم والمنصوبة من قبلهم في نقل الاحكام والاخبار الصادرة منهم عمل بها من ادركها
بالسماع وغيره فعلا وتقريرا ومن لم يمكنه ادراكه يمكن امكنه العلم بها بالتواتر المحفوف والاجماع فلا ريب فيه لكن لما لم يصل الينا وما وصل لم يف مع عدم
تمامية الادلة على كون الخبر الواحد طريقا ولذا انسد باب العلم وصار واجب العمل لنا من حيث الكشف لادراك الدين الواقع بينها الخ فما قلنا مع الشك
في كونه طريقا بعد الانسداد الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين انه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية
في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل
العلم باداء الواقع اولا فان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل
الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون
ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن قال بعض ان المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل
ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع اولا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة بالعمل بمقتضى الظن بالواقع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع
الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار امر اخر يظن معه رضى المكلف
بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه وفيه ان مجرد اتيان مقتضى
الظن بالواقع لا يوجب العلم بالفراغ مسلم لكن بعد حكم العقل لما ذكرنا بلزوم اتباع الظن بالفرعي للانحصار وبطلان غيره حتى الظن بالطريق فقاطع عقلا
بكونه مأمورا به لا غيره وبعد اتيانه يقطع بالبراءة عما كان مأمورا به وان لم يصادف الواقع وبدون هذا الدليل لا يعلم كون الظن بالحكم الفرعي مأمورا
به فلا يحصل باتيانه العلم بالفراغ وكذا في الظن بالطريقية والحجية لان العمل به لا يوجب العلم بالفراغ حتى قام الدليل القطعي على وجوب اتباع الظن بالفرعية
للانحصار به وبطلان سائر الاحتمالات حتى الظن بالفرعي فههنا ظنان احدهما الظن بالفرعي والاخر الظن بالطريقية والحجية ولا بد لكل احد يدعي احدهما
من دليل قطعي عليه فان افاد القطع بتعيين احدهما بحسب اعتقاده فيقطع منه باتيان المأمور به والبراءة منه وان افاد الظن فيظن من قال باتباع
الظن بالفرعي بكونه مأمورا عقلا باتيان التكاليف الواقعية بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي مطلقا او الناشي من الاخبار الصحيحة وبعد العمل به يظن بالبراءة
منه ويظن من قال باتباع الظن المتعلق بالطريقية والحجية بكونه مأمورا بالعمل بمقتضى الطريق وبعد العمل به يظن بالبراءة عما امر به فان كان هذا الظن على
كونه مأمورا بالفرعي او الطريقية حجة بالدليل القطعي كل منهما بالبراءة كما مر وان كان بالدليل الظني المشكوك الحجية فينتقل الكلام فيه ولا بد من انتهائه الى القطع
والا لزم الدور والتسلسل ولذا لا يكفي الظن حتى ينتهي الى القطع والمقصود ان مجرد الظن بالطريقية والظن بالبراءة والفراغ عن العمل بمؤدى الطريق المظنون
المشكوك الحجية لا يكفي حتى قام الدليل القطعي على حجيته وكونه مأمورا به كما ان الظن بكونه مأمورا باتيان الواقع بالعمل بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي والظن
بالبراءة والفراغ عما ظن كونه مأمورا به لا يكفي بل لا بد من اقامة الدليل القطعي على وجوب العمل بمقتضى الظن المتعلق بالفرعي وبدون الدليل القطعي سيان
في الظن بالبراءة وعدم كفاية هذا الظن لا يبقى الظن بالحكم الفرعي لا يستلزم الظن بالبراءة لعدم استلزام الظن بالحجية لجواز كون سببه موهوم الحجية كالشهرة
للذهاب المشهور على عدم حجيتها كما ان الظن بالحجية والطريقية لا يستلزم الظن باتيان الواقع فالنسبة عموم من وجه لا ما نقول لكون سبب الظن موهوم الحجية
لا يستلزم كون الدليل على وجوب اتباع الظن بالفرعي موهوم الحجية لان الدليل عليه تام من الوجوه المتقدمة مرة وانتفت كون المناط هو الواقعيات

الدليل الرابع على حجية الظن المطلق

منقطع صح

بين الاخبار على سبيل القطع ولما لم يمكن العلم بها تعين العمل بالظن بها وكونه ماموراً به كما ان من قال بكون المناط الظن بالطريقية لا يستلزم كون الدليل
عليه مظنون الحجية بل لعله كان موهوم الحجية كالشهرة على حجية الظن الصحيح بل المناط ما دل على لزوم اتباع الظن بالطريقية وهو الوجهان اللذان
ذكرناهما عن بعض المشايخ وهو باعتقاده قطعي لافادته اتباع الظن بالطريق كما ان الوجوه الخمسة التي ذكرناها للزوم اتباع الظن بالفرعي قطعي باعتقادنا
والفرق بين الوجه الاول والثاني ان الظن بالطريق والحجية لا يجتمع مع الشك بالحجية او الظن بعدمها كالشهرة او القطع بعدمها كالقياس ولا يستلزم الظن
بالواقع بل يجتمع مع القطع بعدم الواقع فيما كان الطريق مشتملا على مصلحة اقوى من مصلحة الواقع كالتقية وامثالها لكن يستلزم الظن بالبراءة والفراغ والثاني
يستلزم الظن بالبراءة والفراغ لكن يجتمع مع العلم بظن الطريق ومع العلم بالظن الفرعي لانه بحسب اعتقاده مامور به فبناؤه يظن بالبراءة ويمكن النسبة بينهما في المقام
اعني استنباط الاحكام الفرعية عموم مطلق لان على فرض كون المناط الظن بالطريق انما هو في الطريق الكاشف عن الواقع للاجماع على بطلان التعبد كما مر وح
فكل طريق لا بد من افادته الظن بالواقع ولا عكس لان الظن بالفرعي لا يستلزم الظن بكونه طريقا بل يجتمع مع القطع بعدم كونه طريقا كالقياس وبعد ما بين لك
من وجوب العمل بالظن المتعلق بالفرعي هو القدر المتيقن في الموارد لان المسائل الفرعية هو المقصود بالذات في المقام مع انسداد باب العلم في غالبها واقتضى حجية
الظن المطلق ولان كل من عمل بالظن المطلق في غيرها كالكلاميات والاصوليات والموضوعات عمل به في الفرعيات دافعيا كنجاسة العصير وظاهرها كاصالة
الطهارة في الاشياء المشكوكة واصالة الحرمة اللحوم والتعميم فيهما ثابت بالاجماع وبطلان التحكم لان بعد ثبوت حجية الظن في الفرعيات اما ان يكون كل الفرعيات
او بعضها غير معين او معينا عند الله الخ والكل باطل الا الاول واما الاسباب فقد عرفت ان المناط هو الظن المتعلق بالحكم الفرعي موقوفا على مقدمات ولو
اغمضنا العين وقلنا بكونه شاكين في الظن المتعلق بالطريق فما خذ ولا بما كان نجامعا بين الظنين وكونه قدر متيقنا حتى يثبت لزوم التعدي باحد المقدار
المعين والقدر المتيقن من الاسباب هو الاخبار الصحاح الاعلائي او مع المشهور او مع الضعاف المنجبر ذلك لوجوه الاول ان بعد عروض الانسداد يحتمل ان يكون
المناط في العمل هو غير الاخبار من الشهرة وامثالها ويحتمل ان يكون هو الاخبار ويحتمل ان يكون هو المجموع والاول فاسد لان العمل بغير الاخبار وطرح الاخبار
والرجوع في موارد الاخبار الى اصالة البراءة او الاحتياط غير رافع للمحذور اعني الخروج عن الدين والعسر والحرج لقلة غير الاخبار وكثرتها ومنها يعلم كون اغلب
الدين بين الاخبار فاذا العمل بالظن الناشي من الاخبار الصحاح والمنجبر متعين وواجب العمل وخارج عن الاصل على اي من الاحتمالات سواء كان من باب كونه
من جملة الجميع او من باب كونه متعينا والعقل حاكم بلزوم اخذه وح فالاخبار هي القدر المتيقن من وجوب العمل بالظن في الجملة الثابت بالدليل العقلي ويكون غيرها
باقيا تحت اصالة الحرمة العمل بما وراء العلم من العقل والايات والاخبار وغيرها حتى يثبت الدليل لان الضرورة تتقدر بقدرها ولاصالة البراءة من وجوب
العمل بالظن في الزايد عن الاخبار الثاني ان العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة كان ثابتا بالضرورة وهو اما ان يكون لاجل كونها حجة من حيث كونها خبر واحد
فيكون حجة لنا واما ان يكون لاجل الضرورة فيكون حجة لنا لتحقق الضرورة والانسداد لنا فوجوب العمل بالخبر ثابت لنا وغيره لم يثبت فيكون منفيا بالاصلين
المتقدمين الثالث ان احتمال الخطاء في الخبر موجود من جهة واحدة وهي احتمال الكذب في الشهرة المجردة موجود من جهتين الاول احتمال الخطاء في الاجتهاد والثاني
احتمال الكذب في المستند ولا ريب في الاول متعين لكونه اقل القبيحين الرابع ان كل من عمل بغير الاخبار عمل بها وليس الامر بالعكس وح بعد الانسداد وثبوت حجية الظن
يكون العمل بالاخبار هو المجمع عليه بين الطرفين والعقل حاكم بلزوم اخذه الخامس ان الادلة التي ذكرناها من جانب الظن الخاص على اعتبار الخبر وان لم تكن تاما
لكن يحصل من مجموعها وذهاب المعظم الى اعتبارها ولو في الصحاح والمنجبر الظن بالاعتبار وح نقول بعد الانسداد يحتمل ان يكون المناط هو الظن بالطريقية
والحكم الاصولي اعني الحجية والاعتبار ويحتمل ان يكون هو الظن بالواقع اعني الفرعي ويحتمل ان يكون هما معا وهما موجودان معا في الصحيح والمنجبر في صورة عدم المعارضة
دون غيرها من الحسان والموثقات والشهرة وامثالها وح فالعقل حاكم بلزوم اخذه لان المناط لو كان هو الظن بالظاهر فوجود فيه ولو كان هو الظن بالواقع
فكذلك ويبقى غيرها من الظن بالظاهر فقط او الواقع فقط تحت الاصلين المتقدمين واذا ثبت اعتبارهما في صورة عدم المعارضة يثبت فيهما مع كون الظن الشخصي
مع الصحاح الاعلائي او المنجبر بالاجماع المركب ح العمل باخبار الصحاح والمنجبر قد تعين بالادلة التي اقمناها وغيرها يبقى تحت الاصل ومعه لا تجري الادلة التي ذكرناها
من جانب الخصم على التعميم اما الاول لانه لما لم نختار المعين عند الله وعند العبد والدليل على التعيين بالنسبة الى اخذ الاخبار هو العقل بالوجوه التي مرت
من كونها قدرا متيقنا بالنسبة الى عدم اخذ غيرها هو الاصل وكذا الثالث اعني التحكم لان بعد وجود القدر المتيقن وهو الجامع للظنين يكون هو ثابتا والحاكم
العين من الظن بالظاهر او الواقع فقط يحتاج الى الدليل وكذا الرابع اعني بناء العقلاء فقد مر انه على اخذ القدر المتيقن على انه مستلزم للتفصيل بين مراتب الظن
من سبب حدكما مر وهو خلاف الاجماع وكذا الخامس اعني منع اقتضاء الادلة حرمة العمل بما وراء العلم بعد عروض الانسداد باعتبار كون الادلة اللفظية مخصصة
بالمجمل وكون العقل حاكما باخذ الظن الاقوى فلان بعد ثبوت القدر المتيقن لم تكن الادلة اللفظية مخصصة بالمجمل لخروج هذه يقينا والاصل عدم تخصيص
الزايد وعدم خروج غيرها وكذا العقل لان بعد ثبوت القدر المتيقن يحصل له الشك في حجية غيره وقاطع بعدم جواز اخذه ونسبته الى الشارع وطرح اصالة
البراءة واصالة الاحتياط في مقابله فتدبر وكذا السادس لانا ناخذ المرجح الظني لا من حيث انه مرجح بل لاحتمال كونه مرجحا في الواقع وهذا يكفي لانه في الواقع ان كان
دليلا فيكون معينا لاخذ الاخبار دون غيرها وان لم يكن دليلا فبمقتضى قاعدة التحكم يجب اخذ مطلق الظن ومن جملتها الاخبار فيكون اخذه من باب انه قدر
متيقن لا من حيث كونه دليلا واما السابع فبان العلم الاجمالي بالتكاليف بين الاسباب يحصل من ملاحظة الاسباب وكثرتها وهي انما تكون في الاخبار واما
الشهرة المجردة ففيما تعلق بالتكاليف الشرعي فنعمل باصالة الاحتياط وفيما تعلقت بالتكليف النفسي فنادرة غاية الندرة كيف يحصل العلم بالتكليف او التكاليف
بين موارده فلحقني بوجوب العمل بها ولو فرض كثرتها بحيث يعلم التكاليف الاجمالية في مواردها كالاخبار نسلم حجيتها ولا كلام فيه فتدبر والقدر المتيقن
من الاخبار ايضا هو الاخبار الصحاح الاعلائي ولكن الاقتصار عليها بل مع الصحاح المشهوري بل مع الضعاف المنجبر فاسد ويجب التعدي لانا لا الانحصار والعمل بها اما

[illegible]

انه يكون

ان يكون فى صورة عدم المعارض او مع المعارض ايضا ان كان الظن الشخصى معها او مطلقا سواء كانت بلا معارض او مع المعارض وعلى الثانى سواء كان الظن الشخصى معها او مع جانب المعارض كما لو عارض الكتاب القياس مع كون الظن الشخصى فى جانب القياس فانه لا ريب فى لزوم العمل بالكتاب وطرح القياس فكذا المقام وكلاهما فاسدان اما الاول فلندرة الصحاح بلا معارض او مع المعارض فيما كان الظن الشخصى مع الصحاح ويلزم من الاقتصار عليه والرجوع الى الاصل فى غيرها المحذور السابق من الخروج عن الدين او العسر والحرج للقطع بكون الدين اكثر مما فى هذه الصحاح الاعلائية لاكثرية الحسان والموثقات بمراتب وللعلم بعدم كون كل هذه الموثقات والحسان والقويات والضعاف المنجبرة الموجودة فى الفقه من اول الطهارة الى الديات كذبا بل للعلم بكون جلها وعمدة منها صادقا وصحيحا فى الواقع وح لابد من التعدى واما الثانى فلان العمل بالصحاح الاعلائية فيما كان الظن الشخصى فى جانب المقابل من الموثقات والحسان فاسد لوجوه الاول انها مجملات غالبا بعلم اما الاول فللقطع بعدم كذب جميع المعارضات من الموثقات والحسان وغيرهما بل يقطع بكون جلها وعمدتها صادقة فى الواقع مخصصة ومقيدة وصارفة لاغلب الصحاح ولو فى كل من جهة حالا او فردا او وصفا فى الواقع سيما مع انضمام ما من مطلق الا وقد قيد وما من عام الا وقد خص وورود الصرف من الصحاح غير معين وهذا الاجمال سار فى جميع الصحاح التى لها معارض واما الثانى فلان العمل بالمجمل فاسد بالاجماع كما يظهر فى مبحث العام المخصص بالمجمل والعقل حاكم بعدم حجية ايضا من حيث لزوم المخالفات القطعية على فرض العمل بالكل والتحكم على فرض العمل بالبعض ولا يكون هذا من باب شبهة القليل فى الكثير حتى يقال بانه لا باس بالعلم بكون جل المعارض الذى كان الظن الشخصى معها صادقا وتكون الشبهة من باب الكثير فى الكثير الثانى بناء العقلاء على طرح الصحاح من حيث الاجمال ومن حيث كونه موهوما بالنسبة الى المعارض بالنسبة الى الحكم الواقعى والظاهرى معا اما الاول فواضح واما الثانى فللاجماع والعقل على عدم جواز العمل بالموهوم فى مقام التعارض واتفاق ظاهر الذهاب المعظم على حجية الموثق ويحصل منه الظن بوجوب اخذه هنا وطرح الصحيح وذهاب جمع الى عدم حجية المقابل للموثق مع كون الظن الشخصى مع الموثق الثالث عدم كون الصحاح التى لها معارض مع كون الظن الشخصى فى جانب المعارض مع العلم الاجمالى بثبوت الصرف فيها مجملا قدر امتيقنا وذلك لان الدليل الدال على كون هذا قدرا متيقنا اما ان يكون هو العقل او بناء العقلاء او الاجماع او الكتاب والسنة وكلها فاسدة اما الاول فلانه لا يحكم به بوجهين الاول من حيث كونها مجملة والعقل لم يكن قاطعا بوجوب اخذه بل كان قاطعا بوجوب طرحه لئلا يلزم المخالفات القطعية سيما فى المخالفات المستلزمة للخروج عن الدين الثانى انها بالنسبة الى معارضاتها كانت موهومة والعقل قاطع بوجوب اخذ الراجح حيث دار الامر بينه وبين اخذ الراجح وكذا الثانى لما ذكرناه اما الثالث فكذلك لان الاجماع لو لم يكن على طرحها باعتبار الاجمال وكونها موهومة لم يكن على اخذها ايضا وكذا مع قطع النظر عن الاجمال لان المعظم من المتقدمين والمتاخرين قالوا بحجية الموثق والمخالف نادر كصاحب المعالم والمدارك ولانهم هنا اخذ الموثق وكذا مشهورهم على تقديم الظن الشخصى فى صورة التعارض وكذا الكتاب والسنة لانه ليس فيهما ما يدل على حجية الصحاح كما عرفت سيما الصحاح المعارضة بالموثقات التى كان الظن الشخصى معها سيما مع فرض الاجمال كما عرفت وعلى فرض وجود ما يدل عليه فيهما لا يكون معتبرا من حيث الاجمال وح تكون هذه الصحاح مرجوحة فى الواقع والظاهر اعنى الاعتبار وتكون اخذها ح ترجيحا للمرجوح على الراجح وانه ظاهر اما الاول فواضح واما الثانى فللاجماع على عدم جواز العمل بالمجمل واخذ الموهوم فيما دار الامر بين اخذه واخذ الراجح ولذهاب المعظم على حجية الموثق مع قطع النظر عن الاجمال والعقل قاطع بقبحه على فرض التنزل والمماشاة مع قطع النظر عن الاجمال ومع قطع النظر عن ذهاب المعظم الى حجية الموثق يكونان فى مرحلة الاعتبار متساويين ويكون الموثق راجحا بحسب الواقع فيجب اخذه حيث دار الامر بين اخذه واخذ الموهوم وعلى فرض التنزل عن هذا ايضا وتساويهما من حيث الواقع يكون اخذه تحكما لان رفع المحذور كما يحصل بالعمل بهذه الصحاح يحصل بالعمل بمعارضاتها الا ان اعتبار الصحاح قد ثبت فى الجملة والامر واما الموثق فلم يثبت وح تكون المعارضة بينهما كمعارضة الكتاب مع القياس لانا نقول هذا فاسد من وجهين الاول كانه قياس مع الفارق من وجهين الاول ان الكتاب فى جهة الصدور مقطوع وفى جهة الدلالة لو ظنية قد ثبت حجيته وكونه من الظنون الخاصة كان يقول المولى لعبده صريحا اقبل قول فلان واعتبار الصحيح كذلك لانه قد ثبت اعتباره من باب كونه قدرا متيقنا وفى المقام مفقود كما عرفت الثانى ان القياس قد ثبت عدم اعتباره بالدليل الشرعى كان يقول المولى لعبده لا تقبل قول فلان بخلاف الحسن فانه لم يثبت عدم اعتباره لذهاب المعظم على اعتباره وح ففى مورد التعارض مع كون الظن الشخصى فى جانب الحسن يرجع الشك الى ان شان الصحيح هل يكون كالكتاب وشان الحسن كالقياس فى نظر الشارع حتى يكون العمل بالصحيح ح واجبا او لا بل يكونان فى نظر الشارع متساويين مطلقا او بعد عروض الانسداد ومعه يكون العقل حاكما بوجوب اخذ الحسن من باب وجوب اخذ الراجح بحسب الواقع الثانى ان العمل بالكتاب فى صورة معارضته بالقياس انما يكون مسلما اذا لم يحصل العلم بصرف ظواهر الكتاب بالقياس قد اعتد به واما معه فممنوع لعدم الدليل عليه والمقام انما هو من الثانى لا الاول فتدبر وبعد ثبوت عدم جواز العمل بالصحاح فيما كان الظن مع الموثقات والحسان فاما ان يطرحان او يعمل بالموثقات والحسان والاول فاسد للزوم الخروج عن الدين لكثرتها كما مر فتعين الاخير واذا ثبت حجية الموثقات والحسان مع المعارضة بالصحاح الاعلائية فيما كان الظن الشخصى معها فيثبت اعتبارها فى صورة عدم المعارضة او المعارضة بالحسن او بالموثق او بالصحيح او بالضعيف المنجبر مع كون الظن فى جانب الحسن او الموثق بالاولوية والاجماع المركب وبطلان التحكم بلزوم ترجيح المرجوح على الراجح واذا ثبت اعتبارها على ما مر يثبت اعتبار الصحيح المشهورى والضعاف المنجبر فى صورة المعارضة مع كون الظن الشخصى معهما وصورة عدم المعارضة بالاولوية والاجماع المركب والتحكم فى بعضها لاشتراكهما فى افادة الظن وتساويهما فى الاعتبار وكون العمل لرفع المحذور والناشى عن طرح الجميع فى بعضها ترجيح المرجوح على الراجح كاخذ الحسن مع المعارض وطرح الحسن او الصحيح بلا معارض لا بوفى ما ذكرته من الاولوية والاجماع المركب بين صورة معارضة الحسن او الموثق وغيره وبين صورة عدم المعارضة فاسد من وجهين الاول ان الحسان والموثقات فى صورة المعارضة كثيرتان فى غاية الكثرة ونعلم بصدق اغلبها فى الواقع بخلاف الحسان والموثقات بلا معارض لندرتهما ولا يكون العلم حاصلا بصدقهما فى الجملة للندرة وح فالعمل بهما فى صورة المعارضة متعين بوجهين الاول العلم الاجمالى بصدقهما ومعه لا يجرى القواعد المذكورة لمنع الاجماع المركب اعنى كل من عمل بهما فى

صورة المعارضة مع العلم الاجمالى عملها فى صورة عدم المعارضة مع عدم العلم ولا تحريج ايض فاعدا التحكم ولا ترجيح المرجوح على الراجح لكون العلم الاجمالى
مرجحا الثانى كثرتها وندرة صورة عدم المعارضة ففى العمل بالثانى موجب للعمل بالاول لعدم الكفاية بخلاف العكس وح فالحاق صورة عدم المعارضة
بصور المعارضة يحتاج الى الدليل لانا نقول هذا فاسد من وجوه الاول لمنع ندرة صور عدم المعارضة بل كثر لان كل مطلق وعام اذا كان له معارض يكون
فرد او صنف او حال او وصف هكذا او اغلب افراده واصنافه واحواله واوصافه يبقى بلا معارض والعلم الاجمالى يكون اغلبها حقا وصدقا اكثر وكون تركهما موجبا
للخروج عن الدين اشد كما لا يخفى الثانى ان العمل بها فى صورة المعارضة اما ان يكون لاجل رفع المحذور او يكون لاجل العلم الاجمالى بعرض لا الاكتفاء بالصحاح ولكن
لما كان العلم حاصلا بصحة بعض هذه المعارضات وجب العمل بهما لئلا يلزم طرح العلم الاجمالى ويكون لاجل الامرين معا وعلى الاول لابد من العمل بهما فى صورة
عدم المعارضة ايض لعدم الكفاية ولا تجرى القواعد بلا اشكال وقوله بانهما فى صورة المعارضة كثيرتان دون صورة غير المعارضة فاسد لما مر من كثرتهما فى
صورة عدم المعارضة وعدم كفاية صورة المعارضة سلمنا كثرتهما فى صورة المعارضة وندرتهما فى صورة غير المعارضة لكن يجوز التلفيق بالعمل بهما فى
صورة عدم المعارضة وبعض صور المعارضة كتعارضهما معا او ادون منهما لا مع الصحاح او الكتاب بل بطرحان واما الثانى ففاسد من وجوه الاول منع كفاية
الصحاح لما عرفت من ندرتها الثانى منع حصول العلم الاجمالى فى الموثقات والحسان فى صورة المعارضة على فرض رفع المحذور بالصحاح لانه يصح مع فرض
ندرة الموثقات والحسان الثالث انه لو كان معتبرا وموجبا للعمل بهذه الظنون فاما ان يكون المناط هو العلم بالصدق فى البين سواء كان بين هذا الصنف او
غيره او يكون المناط هو العلم بالصدق بين كل صنف او يكون المناط هو العلم بين هذا الصنف الخاص دون غيره والاول لمشترك الورود لان بعد عروض الاسناد
قد حصل العلم الاجمالى بثبوت التكاليف من الواجبات والمحرمات بين لكل من الصحاح وغيرها ولم يتعين كون كلها فى موارد الحسان والموثقات مع المعارض
وح فاللازم العمل بالظن الاقوى بعد تعذر العلم التفصيلى والاحتياط الكلى لاجل مراعات العلم الاجمالى والثانى ايض مشترك الورود والعمل بهذا بعض الحسان
والموثقات بلا معارض لكثرتها كما مر وعدم كفاية المذكورات بل العلم الاجمالى حاصل فى غيرها ايض من الشهرة باقسامها والاجماع المنقول والخبر القوى
مجتبية بعضها والثالث تحكم واما الثالث اعنى كون العمل لرفع المحذور والعلم الاجمالى معا ففاسد ايض لوجهين الاول ما مر لما ظهر من بطلان كل واحد
منهما الثانى ان العمل بها فى صورة المعارضة اما ان لا يكفى كما هو الحق وقد مر او يكفى وعلى الاول يثبت التعدى وعلى الثانى ففاسد من وجهين الاول ان العلم
الاجمالى كما هو حاصل فى هذا الصنف فكذلك حاصل فى الصنف الاخر وكما ان الاول يرفع المحذور فكذا الثانى ومع بعض الاول والثانى يحكم الثانى اما ان
يكون العمل بعضها رافعا للعلم الاجمالى والمحذور معا او الاول دون الثانى او العكس او لا يكون رافعا لهما وكلها فاسد الا الثانى والرابع اما على الاول فلانه
لا يرفع المحذور لما عرفت من كثرة صور غير المعارضة وعدم كفاية صورة المعارضة وكذا الثالث لكثرة صور عدم المعارضة واما على الثانى اعنى العمل بها فى صورة
المعارضة رافعا للعلم الاجمالى دون المحذور فيمنع انه فاسد لكثرة صور غير المعارضة ولذا لا يرفع المحذور ومع الكثرة كيف يرفع العلم الاجمالى دون المحذور ومثبت
المطلوب لان بقاء المحذور يوجب التعدى ولزوم العمل بها فى صورة عدم المعارضة واما على الرابع فيثبت لزوم التعدى وهو المطلوب مع ان الاقتصار بكل من
الاخبار الصحيحة او الموثق او الحسن او الضعيف المنجبر بصورة المعارضة او بصورة عدم المعارضة خلاف الاجماع لان كل من عمل بها فى صورة المعارضة عمل بها فى صورة
عدمها وبالعكس موجب للتحكم فى بعضها وترجيح المرجوح على الراجح فى بعضها ومع ذلك لا يكفى لرفع المحذور كما ظهر بقى الكلام فى الاسباب لو هو الاعتبار كالقوى
والشهرة وظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف والاستقراء التام المفيد للظن مما حقق فى الاستصحاب والحق وجوب العمل بها وذلك اما على مذهب من قال بحجية مطلق
الظن فواضح واما على قول بحجيته فى الجملة فلوجوه الاول انها قد تكون بلا معارض وقد تكون مع معارضها مع مثلها او بالموثقات او بالحسان او بالضعاف المنجبرة
او بالصحاح او بالكتاب او بالتواتر اللفظى ولا ريب فى كثرة هذه الامور فى الفقه مع العلم بحجية اغلبها وحقية احد المتعارضين وكونهما من دين النبى ص سيما
فى المتفرعات من المسائل الخالية عن الاخبار سيما فى المعاملات لندرة الاخبار فيها ووجود احد من هذه الامور سيما على مذهب القطعى فى الموضوعات الشرعية
من الشك فى الشرطية والجزئية والركنية والمانعية لرجوع الشك الى الموضوع وعدم تحقق الصغرى بدونها المشكوك اعنى هذه صلاة مثلا الموجب للاجمال فى
المطلقات وعدم صحة التمسك بها لنفى المشكوكات سيما بانضمام ما سيجئ فى دليل الثالث كما سيجئ من استلزام طرح الشهرة المعارضة للحسن طرح الحسن
المعارض له وطرح الحسن المعارض للصحيح وكذا الصحيح المعارض للكتاب وكذا مع انضمام المتعارضين المتساويين كالصحيح مع الصحيح والكتاب مع الكتاب والحسن مع
الحسن او الموثق وهكذا مع عدم الظن الشخصى فى البين ولا ريب فى كثرة هذه المجملات غاية الكثرة مع القطع بكون اغلب دين النبى ص فيها مع انسداد باب العلم
التفصيلى فيه ويجئ فيه ما مر فى الانسداد الاغلبى فى الاخبار من بطلان الاحتمالات ولزوم الرجوع الى الظن وفيما لم يكن مع التساوى كالمشكوكات
فى المتعارضات كما مر الرجوع فى كل مورد الى الاصل بمقتضيه المورد بالخصوص من البرائة والاحتياط وهكذا الثانى ان فى صورة معارضة هذه الامور مع مثلها
او مع غيرها مع كون الظن الشخصى مع هذه الامور يقطع اجمالا بحجية غالب هذه الامور من الشهرة وامثالها فى مقابل معارضها او بكونها مخصصة او
مقيدة او صارفة فيقطع باجمال العمومات والمطلقات والظواهر فى الحسان والموثقات والضعاف المنجبرة والصحاح والكتاب المعارض مع احد هذه الامور
ومعه يكون الجمع بين المتعارضات والعمل بالكل باطل للتناقض وكذا طرح الكل فى المتعارضات المجملات والرجوع الى الاصول باطل لما مر من لزوم الخروج عن الدين
على فرض البرائة والعسر والحرج على فرض الاحتياط الكلى وحصول العلم الاجمالى فى كل على خلاف الاصل الذى يقتضيه كل مورد على فرض الرجوع الى الاصل
فى كل مورد بمقتضيه لكثرتها والعلم بكون اغلبها من احد المتعارضين حقا وصدقا ومن دين النبى ص وكذا العمل بمعارض الشهرة باطل لان الدليل على العمل
بالحسن المعارض للشهرة بل الكتاب المعارض لها مع كون الظن معها ان كان هو الاجماع فباطل للاجماع على عدم حجية المجمل ومع قطع النظر عن الاجمال فجماعة يقولون
بحجية الشهرة من حيث هى ولا ذنبهم هنا اخذ الشهرة وجماعة يقولون بعدم حجيتها وكذا عدم حجية معارضها سيما الحسان والموثقات كما قال صاحب المدارك

[illegible]

العمل

العمل بالشهرة مشكل ومخالفة المشهور اشكل ولا زم طرحهما وبعد الانسداد لا ظن من عمل بالمعارض مع كون الظن مع احد هذه الامور سيما الشهرة وظهور
الاجماع وان كان هو العقل من باب كونه قد استيقنا انفتاح سد لما مر من الخلل بل عدم القول باخذ المعارض فيما كان الظن الشخصي مع فرض عروض الاجمال
كما مر وان كان من باب كونه ظنا نوعيا ففاسد لكون العقل حاكما بوجوب اخذ الظن الشخصي لكونه اقوى سيما مع كون المناط هو الظن بالفرعي لادراك
التكاليف الواقعية في البين كما مر مع انه لم يكن ظن باعتباره في صورة معارضته مع هذه الامور مع كون الظن الشخصي معها لانه ليس لدليل الا ذهاب
المشهور ومن عمل بالحسن او الموثق دون الشهرة لم يكن جمعا كثيرا معتنى به مع ان كلامهم فيهما من حيث هو لا بفرض الانسداد الاغلبي وكون العمل من باب
المقدمة للعلم الاجمالي كما مر مع ان قوله ع في مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة خذ ما اشتهر بين اصحابك الخ بناء على كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المحل سيما بملاحظة التعليل فالذيل فان المجمع عليه لا ريب فيه ونوابعه مظنون الاعتبار بل اقوى من ذهاب بعض الى حجية الحسن دون الشهرة وان كان
من باب كونه جامعا بين الظنين ففاسد لانتفائه هنا اما الشخصي فواضح لانه مع هذه الامور واما النوعي فلما مر من عدم الدليل على اعتباره في صورة
معارضته بهذه الامور مع كون الظن الشخصي معها وان كان من باب ان كل من عمل بالشهرة عمل بالحسن وهكذا الفرقا الى الكتاب لا بل الامر بالعكس ففاسد ايضا لانه
ليس كل من عمل بالشهرة عمل بالمعارض معه كالحسن مع كون الظن الشخصي معها بل العقل حاكم بلزوم اخذ الظن الشخصي لادراك التكاليف الواقعيات المجملة في البين
واما ان كان هو الكتاب والسنة فقد مر عدم تماميتهما لحجية الاخبار سيما مع المعارضة مع هذه الامور مع كون الظن الشخصي معها ولو سلم تمامية الادلة
لحجية الخبر فلا نسلم حجية الادلة في صورة معارضة الخبر بالشهرة وبعد ما ثبت بطلان الجمع والطرح والعمل بالمعارض مع عدم امكان العلم التفصيلي في
تشخيص موارد المخصص والمقيد والصادر تعين العمل بالظن وهو المطلوب الثالث ان في صورة معارضة الحسن او الموثق بالشهرة مع كون الظن الشخصي
معها الجمع باطل للتناقض وكذا العمل بالحسن المعارض لها الا ان العمل به مستلزم للعمل بالصحيح المعارض للحسن او الموثق وما دون مع كون الظن الشخصي معهما
وكذا مستلزم للعمل بالكتاب المعارض للصحيح وما دون مع كون الظن مع الصحيح وذلك لان مناط العمل بالحسن المعارض للشهرة ان كان هو الدليل او كونه
قد استيقنا او كونه مع الظن النوعي او كونه جامعا بين الظنين او كون كل من عمل بالشهرة عمل بالحسن لا عكس فكل ما ذكر مع انه فاسد كما مر يكون في الصحيح
بالنسبة الى معارضه من الحسن وما دونه اقوى وكذا يكون في الكتاب بالنسبة الى معارضه من الصحيح وما دونه اقوى قطعا ويكون اخذه اولى حينئذ والتالي باطل
لما مر من القطع بصدق اغلب هذه المعارضات الخ وعروض الاجمال فيهما واذا ثبت بطلان التالي يثبت بطلان المقدم وهو العمل بالحسن المعارض للشهرة بعد
العمل بالشهرة او طرحهما والاول هو المطلوب الثاني اعني طرح الشهرة والحسن المعارض له مستلزم لطرح الحسن المعارض للصحيح مع الصحيح فيما كان الظن مع
الحسن وكذا مستلزم لطرح الصحيح المعارض للكتاب مع الكتاب فيما كان الظن مع الحسن وكذا الصحيح المعارض للكتاب لبطلان الجمع والعمل بالعكس كما مر وح نقول
مناط العمل بالحسن المعارض للصحيح ان كان هو الظن الشخصي ففي الشهرة المعارضة للحسن موجود وان كان هو العلم الاجمالي بصدق بعض موارد الحسن او اغلبها
في مقابل معارضاتها مقيدة ومخصصة وصادرة مع الاجمال مع القطع بكون اغلب ما في البين مع عدم امكان التشخيص بالعلم التفصيلي والرجوع
الى الاصل ففي الشهرة وما ضاهاها في مقابل الحسان والموثقات الى الكتاب حاصل وان كان لقوة اعتبار الحسن المعارض للصحيح بالنسبة الى الشهرة
المعارضة للحسن ففيه فساده سيما في مقابل الصحيح لكون الصحيح المعارض للحسن بالنسبة الى الحسن المعارض للشهرة اقوى ثم في الكتاب المعارض للصحيح وما
دونه اشد مع ان الظن المشكوك المجمع من ذهاب جمع لا يرفع الاحتياط في سلسلة مظنون التكليف من الحسن والشهرة كالشبهة المحصورة لو ظن بنجس مشكوك
الاعتبار على كون النجس او الميتة هذا ثم بعد ما عرفت من استلزام طرح الشهرة والحسن المعارض له طرح الحسن المعارض للصحيح مع الصحيح وطرح الصحيح المعارض للكتاب مع
الكتاب يلزم طرح سلسلة المعارضات جميعا فيما اختلفا نوعا مع كون الظن الشخصي مع الدون كالصحيح وما دون المقابل للكتاب والحسن والموثق وما دون
المقابل للصحيح والشهرة وما ضاهاها المقابل للحسن او الموثق وبانضمامه الى ما مر من دليل الاول يثبت الانسداد الاغلبي قطعا لكثرة الجهالات وقطعا غايته الكثرة مع
العلم الاجمالي بالتكاليف بينها وح يجري في الشهرة وما ضاهاها ما تقدم في معارضة الحسان والموثقات للصحاح من بطلان جميع الاحتمالات ولزوم التعدي
من الصحاح الى الحسان والموثقات ولزوم العمل بالظن الشخصي فيها معينا وهو المطلوب الرابع ان العمل بالحسن المعارض للصحيح والكتاب دون العمل بالشهرة المعتضد
بظهور الاجماع تحكم صرف بل ترجيح للمرجوح على الراجح لان العلم الاجمالي بالتكاليف لا ينحصر في سلك الحسان والموثقات بل حاصل في سلك الشهرة وظهور الاجماع وح
ان كان المناط العلم الاجمالي فسواء وان كان بقوة الاعتبار فقد ظهر فساده وان كان لرفع المحذور فسواء وح فالحكم بالعمل بالحسان لادراك الدين الواقع بينها
طرح الدين الواقع في سلك الشهرة وما ضاهاها تحكم صرف بل اخذ الحسان المعارض للصحاح للظن بالاعتبار الناشي من ذهاب جمع الى اعتباره وطرح الشهرة
المعتضد بظهور الاجماع في المسئلة الفرعية مع العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية في سلكهما مع عدم العلم الاجمالي بنصب طريق بعد الانسداد ترجيح للمرجوح على
الراجح لكون ظنها اقوى منه مع تساوي كونهما من اطراف العلم الاجمالي في المسئلة الفرعية والدين الواقع بينهما بخلاف الذي انسد باب العلم فيها واوجب العمل بالظن
لاجل ادراك التكاليف لا يبقى منع العلم الاجمالي بنصب الشارع طريقا بعد الانسداد ممنوع لان ما دل على منع جعل القياس طريقا يدل على كون غيره طريقا الا ان يقول
غاية الدلالة على ان القياس لا يجوز العمل به مطلقا سواء كان من حيث جعله طريقا متعبدا به او من حيث كونه مقدمة لادراك التكاليف ساكتا عن غيره ولا يدل
على كون غيره طريقا او مقدمة او لا مع انه ظاهر في منع جعله مقدمة حيث قال ع ان السنة اذا قيست محق الدين كما يتوقف في العرف بعد قول المولى لعبده اشتر
اللحم وان ذهبت من فلان الطريق محق اللحم فتدبر الخامس ان بعد الانسداد الاغلبي وعروض الاجمال يكون بناء العقلاء على اخذ الظن الاقوى بادراك
الواقع مع انه يمنع حرمة العمل بالطرح لانه لاحتمال المخالفة فيه اهون من الطرح المستلزم للمخالفات القطعية فيجب العمل به لكونه اقل القبيحين السادس
ان بعد ثبوت التعدي من الصحاح لرفع المحذور فاما ان يكون رفع المحذور موقوفا على العمل بالحسان والموثقات والشهرة وما ضاهاها فهو المطلوب او

مع الشهرة

يكون موقوفا على العمل باحد الامرين معينا فلا دليل على التعيين وان كان معينا في الواقع مجهولا عندنا ولزوم العمل بما يرتفع المحذور في الواقع لكثرته دون الآخر لندرته مع عدم حرمة العمل بالآخر فيجب العمل بهما معا للاحتياط واما مع حرمة الآخر مما كان نادرا مع عدم توقف رفع المحذور بالعمل به فيتوقف اولا على معرفة موارد الحسان والموثقات من اول الطهارة الى آخر الديات وكذا موارد الشهرة وما ضاهاها حتى يعلم كثرتها ويعلم حصول العلم الاجمالي بالتكاليف بينها وندرتها في الشهرة مع عدم العلم او بالعكس وهو موقوف اولا على الاجتهاد من اول الفقه الى آخره حتى يعلم ثم بعد العلم يبنى ثانيا على الاجتهاد ليعمل على الظن مما علم كثرته مع العلم الاجمالي دون ما ندر مع عدم العلم وهو تكليف بالتحديد بين العلم بقدر رفع المحذور وعدم الاحتياج الى الغير حتى يعمل بالاول دون الثاني وهو امر خفي وحرج اكيد منفي بالادلة الاربعة ومع ذلك موجب لتعطيل الاحكام بالبداهة فاللازم على الحكيم نصب امر جلي ظاهر غير موجب للحرج العظيم وليس هنا بعد بطلان سائر الاحتمالات وعدم ثبوت طريق خاص الا الظن بادراك الواقع حتى تثبت حرمة اخذه كالقياس ولو تنزلنا وقلنا بعدم حجية اسباب موهوم الاعتبار نقول بعدم حجية معارضها ايضا فيما كان الظن معها المانع من عدم الدليل على حجية فيما عارض الشهرة مع كون الظن مع الشهرة والمراد بالشهرة هو ذهاب العلماء الى حكم يوجب الظن الاطمينانى وسكون النفس اليه مع كون من خالفه شاذا نادرا لا يعتنى به لا مجرد ذهاب جمع كثير من العلماء مع كون من خالفه كثيرا الا ان الاول اكثر من الثاني في الجملة ولقد اطال المحقق المعاصر طولا كثيرا في حجية الظن لاجل الانسداد في الظن بالحكم الفرعي الواقعي والظن بالطريق الى ان قال واطال فيه ايضا بانه اما ان يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن تعبدا بان الشارع اما اعرض عن هذه التكاليف المعلومة اجمالا بعد انسداد باب العلم التفصيلي او اراد الامتثال بها على العلم التفصيلي او اراد الامتثال المعلوم اجمالا بالاحتياط الكلي او اراد الامتثال من طريق خاص تعبدا او اراد الامتثال من وجه الظن وما عدا الاخير باطل فتعين هو فيكشف من ان الظن جائز العمل عند الشارع الى ان قال فحجية الظن ح تعبد شرعي كشف عنه العقل واما ان يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة على ازيد منه وليس من مجعولات الشارع كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد الامر والنهي ليس من الاحكام المجعولة للشارع بل شيء يستقل به العقل لا على وجه الكشف ولم يرد من فعل الاولى وترك الثانية غير ارادة فعل المامور به وترك المنهي عنه ولا يترتب على مخالفة هذا الامر والنهي الا ما يترتب على ذات المامور به والمنهي عنه ومراده ان كان في وجه الاول انه يكشف عن حكم الشارع بكون الظن طريقا شرعيا من حيث هو يجب العمل بمؤداه عن جهة المقدمية والثاني كون العقل حاكما بوجوب العمل بالظن من حيث كونه مقدمة لادراك التكاليف الواقعية فقد عرفت ان العقل لا يستقل بكونه طريقا من حيث هو بل غاية ما حكم به العقل انما هو لاجل ادراك التكاليف الواقعية بعد حكمه ببطلان سائر الاحتمالات وكلما حكم به العقل حكم به الشارع وان كان مراده ان وجه الاول بحكم الشارع بكون الظن واجب العمل من باب المقدمة لادراك التكاليف الواقعية والثاني بحكم العقل فهما سواء لان الشارع لو حكم بوجوب المقدمة انما هو من حيث المقدمية لا من حيث هو مثل حكم العقل كما حققنا في مقدمة الواجب ومما ذكرنا ظهر فساد ما قال ثم ان هذين الطريقين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل اذ على الاول يدعى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه وعلى الثاني تقول ان العقل مستقل بعدم الفرق بين الاطاعة والعصيان بين واجبات الفروع فيبقى التعميم من جهتي الاسباب والمرتبة فقال اما التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم من حيث الاسباب اذ العقل لا يفرق بين الاطاعة الظنية بين اسباب الظن واما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة اذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالاصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية بل يمكن الفرق في مواردها بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس فيؤخذ به وما دونه فيؤخذ بالاصول واما التقرير الاول فالاهمال فيه ثابت من جهة الاسباب والمرتبة وفيما ان الاول والثاني لا يفرق بينهما من جهة الاهمال من الجهات لان القدر المتيقن من ايجاب الشارع وكذا ايجاب العقل العمل بالظن من حيث المقدمية لادراك التكاليف الواقعية لبطلان سائر الاحتمالات والانحصار بالظن انما كان معلقا على العلم بالتكاليف الاجمالية وعدم امكان ادراكها بالعلم التفصيلي بها بطرق مقررة بدلا عنها لعدم ثبوتها او بالاحتياط الكلي كجهات القبلة في ضيق الوقت مع كون احدها مظنونة بالظن المشكوك الاعتبار لا رجحي وجوب اخذه فلو انتفى احدها من العلم الاجمالي بالتكاليف بعد العمل بالقدر المتيقن او انفتح باب العلم التفصيلي بالتكاليف او بالطرق بدلا عنها او كون الرجوع الى البراءة غير موجب للخروج عن الدين والاحتياط غير موجب للخروج عن الدين والاحتياط غير موجب للعسر فيه وهكذا لا يحكم الشرع ولا العقل بجواز اخذ غير المتيقن بل وكذا لو قلنا بكون الظن المطلق ح طريقا بدلا عنها لان الشرع والعقل لا يحكمان بكونه طريقا وبدلا عن الواقع مطلقا كالظن الخاص والتعبد بل طريقيته معلق على ما مر فلو انتفى احدها لا يحكمان بطريقيته ومن ذلك ظهر بطلان الفرق بين جعل الظن طريقا من الشارع بعد الانسداد كما على فرض الكشف على تقرير الاول ومقدمة كما على التقرير الثاني وكذا ظهر بطلان من قال بكون القدر المتيقن ح ظنا خاصا لان العمل بالقدر المتيقن كان معلقا على ما مر في الانسداد الاغلبي لا من حيث هو كما عرفت حتى كان ظنا خاصا ثم قال لو صح كون النتيجة مهملة لم ينفع اصلا ان بقيت على اجمالها وان عينت فاما ان يعين في ضمن كل الاسباب او يعين في ضمن بعضها المعين وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين الا بضميمة الاجماع فيرجع الامر بالاخرة الى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد فتسميته دليلا عقليا الا بملاحظة كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع الادلة السمعية وفيه اولا انه مقدمات العمل بالظن من بطلان الاحتمالات ولزوم اخذه لكونه اقل القبائح وتعيينه في البعض ان كان قدرا متيقنا انما هو بالعقل فلا ينافي تحقق الاجماع عليه ايضا وكذا ان لم يكن قدرا متيقنا وعين في الكل بقاعدة التحكم او بطلان ترجيح المرجوح على الراجح انما هو بالعقل كما في التعدي من الصحاح الى الحسان وكذا انما لا يعمل به كما في الاخبار الضعيفة الغير المنجبرة لان نفي حجيتها انما هو باصالة حرمة العمل الثابت بالدليل العقلي ولا ينافيه ورود الادلة السمعية ايضا على منع العمل بها فبطلان كل الاحتمالات المستلزمة للانحصار بالعمل بالظن عقلية لكونه اقل القبائح كما في تسمية الاصول الفقاهية بالعقلية وورد الشرع ايضا على طبقه ثم قال على تقدير الكشف وحجية الظن في

مبحث الشهرة العملية

بجعل

الجملة والاهمال بحسب الاعتبار والمرتبة بذكر للتعميم وجوه الاول عدم المرجح لبعضها والتعميم لهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح ان يكون مرجحا وابطاله وليعلم اولا
لا بد ان يكون المعين كافيا بحيث لا يلزم من الرجوع الى الاصول فى غيره محذور وما يصلح للترجيح ثلثة الاول كونه قدرا متيقنا كما مر للقطع التفصيلى
بحجيته ثم اجاب عنه بانه لا يكفى بل المحذور باق لندرته كما قلنا وفيه انه مع تسليمه يكون مرجحا فعلى من قال بكفايته لرفع المحذور فواضح كما هو مذهب جمع بالاقتصار
على الصحاح الاعلائى لكثرتها او مع الصحاح المشهورى او مع الضعاف المنجبرة واما على مذهب من قال بندرته ولزوم التعدى فيكون بدليل الثانى لا الاول
الثانى كون بعض الظنون اقوى من بعض لكون مخالفته للاحتياط فيه اهون دون الضعيف بالنسبة الى الاول واجاب عنه بان ضبط مرتبة خاصة له متعسر
او متعذر لان القوة والضعف اضافيان وليس تعارضهما فى متعلق واحد حتى يذهب من الاضعف نعم لو وجد مرتبة خاصة وهو الظن الاطمينانى الملحق
بالعلم لكنه نادر على ان كون القوة معينة للقضية المهملة محل منع اذ لا يلزم عن كون بعض اقوى كونه هو المجعول حجة لانا وجدنا تعبد الشارع بالاضعف
وطرح الاقوى ومراده بان اقوائية بعض الظنون هو بالنسبة الى الواقع لجعله الظن بالاعتبار وجهان الثانى فى جعله مرجحا والجواب عنه نظر اما الاول اعنى جعل الظن
الاقوى مرجحا والجواب عنه نظر اما الاول اعنى جعل الظن الاقوى مرجحا والجواب عنه نظر اما الاول اعنى جعل الظن الاقوى مرجحا فلان مراده من عسر ضبط مرتبة خاصة
لها اما ان يكون ان للظن الاقوى مراتب حتى ينتهى الى العلم وح ضبط مرتبة خاصة فى الشدة والضعف بحيث لا يتجاوز عن الحدين متعسر لاختلاف كل فرد ولو من
سبب واحد كالصحاح فى افادة الظن من القوى الى الضعيف وضبط مرتبة منه كما مر متعسر او يكون المراد ان ظن بعض الصحاح ربما يكون اقوى من الظن الناشى من بعض
الحسان وربما يكون بالعكس فان كان المراد هو الاول كما هو الظاهر ففيه ان المناط هو ما يحصل فى النفس رجحانا على غيره ويصدق عليه الراجحية والمرجوحية سواء
كان فى اول مرتبة او فى اخر مرتبة كالمتاخم الى العلم وكذا انعقد الاجماع على عدم الفرق فى الظن من سبب واحد بعد حجيته بين الضعيف والقوى وهو امر جلى غير متعسر
لان كل واحد من الصحاح او الحسان فى المورد الخاص يفيد رجحان حكم خاص كالوجوب مثلا من الاحكام الخمسة يكون غيره من الاحكام الاربعة مرجوحا بالنسبة الى الوجوب
وهو امر جلى غير متعسر وكذا الحسان الخ فلا يجوز جعل الاقوى مرجحا للاجماع على عدم الفرق سيما مع فرض انسداد باب العلم والعلم الاجمالى بالتكاليف بين افراد القوى
والضعيف ولزوم ادراكها للاجماع والعقل على عدم الظن المشكوك الحجية مرجحا فى مورده فى المحتملات من اطراف العلم الاجمالى فلا يجوز جعله مرجحا لما ذكرنا لا
لما ذكره من انه متعسر هذا فى غير مقام التعارض واما فى مقام التعارض فالرجحان لو حصل من احدهما فظ واما فى جواز جعله مرجحا ووجوب اخذه كالمحدد والمشخص
اعنى الوجوب والحرمة او النوعى كما فى المقام من العلم الاجمالى بالتكاليف بينهما معارضا كان للسببين او لا كما فى غيرهما مما امكن الجمع او الطرح مع كون الترجيح فى الدلالة لزوم
الارادة او السند منصوصا او لا فاختلاف تحقيقه فى التراجيح سيجى اجمالا ايضا وان كان مراده هو الثانى مع انه قد ظهر فساده من الاول ففيه ان فى غير مقام التعارض
بعد فرض حجية الصحاح والحسان وكل سبب ثبت حجيته مع الاجماع على عدم الفرق بين القوى والضعيف فى سبب واحد سواء كان حجيته من حيث هو او لاجل
العلم الاجمالى بالتكاليف بينهما مع عدم كون الظن المشكوك الحجية مرجحا فى مورده فى محتملات اطراف العلم الاجمالى فلا يضر اختلاف كل سبب مع الاخر فى القوة
والضعف بكون بعض الصحاح اقوى من الحسان وهكذا وبعضها بالعكس وكان ضبطه غير متعسر لان مع العلم الاجمالى بالتكاليف بين موارد ظن الضعيف
كالحسان والموثقات بالنسبة الى الصحاح اوجب بطلان سائر الاحتمالات ووجوب العمل بالظن فيهما مع عدم الفرق بين القوى والضعيف من سبب واحد
مع عدم كون الظن المشكوك الحجية مرجحا فى مورده فى محتملات اطراف العلم الاجمالى كما مر وهو الحق فلا يثمر اقوائية الظن الصحاح فى موارد ها وترجيحها على الحسان
والموثقات فى موارد ها فلا يجوز جعله مرجحا لما ذكرنا من لزوم الجمع العمل بالقوى والضعيف معا لما ذكره من كونه عسرا لعدم العسر فيه لان الحسن المقتضى للوجوب
فى شىء ظن بالوجوب فيه يكون موهوما بعسر هو استحبابه فكراهته واباحته وحرمته لا الظن الضعيف فى بعض الصحاح بالنسبة الى بعض الحسان وهو امر ظاهر
جلى غير متعسر ويكون موهوم الصحيح المقتضى لاباحة شىء هو وجوبه وحرمته واستحبابه وكراهته لا الظن الضعيف فى بعض الحسان والموثقات بالنسبة الى بعض
الصحاح وهو امر ظاهر غير متعسر ولا تعارض فى غير مقام التعارض بين الظن من الحسن والظن من الصحيح حتى يؤخذ بالقوى وقيل بانه متعسر واما فى مقام التعارض
كالحسان والموثقات فى مقابل الصحاح سيما مع القطع بكونها مخصصة او مقيدة او صارفة لها مع حصول الاجمال فيها فقد ظهر انه اولى بعدم العسر واما الثانى
اعنى الجواب عنه فلانه لا يظهر مما مر من كون الظن هو الرجحان مط مع عدم الفرق فيه بان الظن بالحكم من اى سبب فى كل مورد المستلزم لكون غيره من الاحكام
الاربعة موهوما ظاهر مضبوط وثانيا بان الخاتمة بالامور التعبدية فى الموضوعات قياس مع الفارق مع ان طريقيته لم يثبت ولو سلم فلا يكون مثل الظنون
الخاصة بل معلق على ما مر من انسداد باب العلم ولزوم ادراك التكاليف لو اعتبر بالظنون المتعلق بها سيما مع فرض العلم الاجمالى بالتكاليف بين موارد ضعيف
ايضا من حيث هو سيما فيما كان الضعيف من حيث هو بعضه اقوى من الاقوى فى مقام المعارضة مع تساويهما فى العلم الاجمالى بصدق اغلبها اجمالا مع الاجماع
المركب بينهما كالحسان والموثقات من حيث هو وفى المقابل للصحاح كما مر مع القطع بكونها مخصصة لها او مقيدة او صارفة وصيرورة الاقوى مجملة كما مر الثالث
الظن باعتبار بعض بان يؤخذ باحد الوجهين الاول انه فى مقام دوران الامر بينه وبين غيره يكون اولى لكونه اقرب الى الحجية واما لكونه اقرب الى احراز مصلحة الواقع
لانه المفروض رجحان مطابقته للواقع لان المفروض من الامارات المفيدة للظن بالواقع كونه بدلا عن الواقع بحيث يتدارك مصلحته على تقدير مخالفته له واحتمال
مخالفة هذه الامارات للواقع وليدله موهوم لان الظن الغير المظنون الحجية كالحسن بالنسبة الى مظنون الحجية موهوم ولو كان الحسن بالنسبة الى الواقع ايضا هو وما هو
فى موهوم ثم قال وفيه مع ان الوجه الثانى لا يفيد لزوم التقديم بل اولويته والترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف فى ان مداره على الاقرب الى الواقع
وح لو فرضنا كون الظن الذى ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثانى فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم ضابطة كلية نعم لو فرض تساوى
ابعاض الظنون دائما من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطا ولكن الفرض مستبعد بل مستحيل مع ان اللازم على هذا ان لا يعمل بكل
مظنون الحجية بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لانه ابعد عن مخالفة الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدم واما الوجه الاول المذكور فى تقريب ترجيح مظنون

ما يكون موهوما

لم يظن حجيته اقوى ظنا بمراتب من الظن الذى

الاعتبار على غيره بنفسه ولا انه لا امارة يفيد الظن بحجية امارة على الاطلاق فان اكثر ما اقيم على حجيته الادلة من الامارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح و معلوم
عند المنصف ان شيئا مما ذكروه لحجيتها لا يوجب الظن بها على الاطلاق وثانيا انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسئلة تعيين هذا الظن المجمل في
جعل الظن بالاعتبار مرجحا لاخذ بعضها وفيه انه قد عرفت مما سبق انه لا بد ان يكون اخذ الظن بالاعتبار بدليل قطع عليه لا بالظن المشكوك الاعتبار
او موهومه الناشي من ذهاب المشهور على حجية الصحاح مثلا والا لزم الدور او التسلسل لان اخذ الظن الموهوم الاعتبار في المسئلة الاصولية مستلزم لطرح
الظن المشكوك الاعتبار او موهومه في المسئلة الفرعية التي هي المناط في العمل بالظن لاجل الانسداد وح يلزم من ترجيحه عليه ترجيح المرجوح على الراجح في الاول
والترجيح بلا مرجح في الثاني بل الترجيح في اخذ الظن في المسئلة الفرعية المستلزم لطرح الظن بالاعتبار في المسئلة الاصولية من وجوه الاول انسداد باب
العلم في الفرعي دون الاصولي الثاني العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه دون العلم الاجمالي بنصب الشارع
الطريق بعد الانسداد فيه الثالث التناقض لان اختيار العمل ببعض الظنون بالظن بالاعتبار عمل بمطلق الظن لانه ظن موهوم الاعتبار لان مدركه ليس الا
الشهرة وهو من اسباب موهوم الاعتبار والعمل بالمشكوك والمظنون اولى الرابع انه حكم برفع الاحتياط في بعض المظنونات اللازم احتياطه بالظن المشكوك
الحجية وهو باطل عقلا وشرعا كالاشتباه في جهات القبلة في سعة الوقت فيما كان احدها مظنونة بالظن المشكوك الاعتبار الخامس عدم تسليم كونه مظنون
الاعتبار بعد انسداد باب العلم وعروض الاجمال في عموماتها ومطلقاتها وظواهرها للاجماع على عدم حجيتها بل مع فرض عدم عروض الاجمال العدالة لبيك
على حجية الصحيح المعارض للحسن مع كون الظن الشخصي مع الحسن وهكذا الى الشهرة وكذا الكتاب المعارض للصحيح ودونه الى الشهرة كما عرفت وح نقول اخذ
الظن بالحكم الفرعي المستلزم لطرح الظن بالاعتبار اما ان يكون بدليل قطعي او بدليل مشكوك الاعتبار والثاني مستلزم للدور او التسلسل والاول هو
المطلوب وهو موجود في المقام اما في غير مقام التعارض مع فرض كفاية مظنون الاعتبار كما هو على مذهب جمع من حجية الصحاح مط حتى المشهور بل الضعاف
المنجبر لكثرتها وندرة دونها على مذهبه مع فرض عدم العلم الاجمالي بالتكاليف بين غيرها فيؤخذ بالظن بالاعتبار لو كان من نوع موهوم الاعتبار من باب القطع
بكونه واجب العمل لكونه قدرا متيقنا وجامعا بين الظنين لا لكونه مرجحا سواء جعل الظن من حيث الطريقية او من حيث المقدمية لادراك التكاليف الواقعية و
يطرح غير مظنون الاعتبار لكون حجيته اي منها الاجل المحذور معلقا على امور قد مضت وبانتفاء احدها مع عدم جريان احد المعممات فيه لا يحكم العقل ولا
الشرع بجواز غيره وان كان اقوى ظنا بالواقع لاصالة حرمة العمل واما على فرض عدم الكفاية كما على مذهب جمع مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة بين
غيرها ومعارضتها لها من حيث الدلالة والارادة كما هو الحق ومر او جريان احد المعممات فالعقل قاطع بلزوم التعدي والعمل بغير مظنون الاعتبار لبطلان
سائر الاحتمالات سواء كان الظن بالواقع طريقا كاشفا لانسداد عن حكم الشارع بوجوب اخذه او من باب المقدمة ولا يعارضه الظن بالاعتبار الموجب
لطرح مشكوك الاعتبار وموهومه لعدم مقاومة الظن للدليل القطعي على لزوم التعدي مع انه قد عرفت عدم تسليم كونه ح ظنا بالاعتبار لان المشهور
القايلين بحجية الصحاح دون الحسان والموثقات ودونها كلامهم من حيث هو وكفاية الصحاح لا مع تسليم عدم الكفاية وعروض العلم الاجمالي في غيرها
كما عرفت بل مع القطع بلزوم التعدي قطع باعتبار المشكوك والموهوم ولا يبقى الظن بالاعتبار المستلزم لطرح مشكوكه وموهومه ومما ذكرنا ظهر
ما في كلامه في الجواب عن الوجهين بان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل اولويته ووجه ان بعد جعل وجه الثاني اقرب الى الحجية والى الواقع كيف
لا يفيد لزوم التقديم مع فرض كفايته وقوله اذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته اقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على
ترجيح الثاني فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها فيه انه مع كفاية القدر المتيقن والجامع بين
الظنين يطرح غيره وان كان الغير اقوى ظنا بمراتب لما مضى وعلى فرض عدم الكفاية يؤخذ بغيرها لما مضى وان كان اضعف لانه في غير مقام التعارض
مع كون كل منهما في مورد الخاص له مظنون الحكم الخاص وموهوم غيره كما مر واللازم من اخذه طرح موهومه لا مظنون الاخر لان الدليل اقتضى العمل بالمظنونات
مط قويا او ضعيفا في الاول ثم لما لم يكف اقتضى العمل بالمظنونات في الثاني مطلقا وهذه قاعدة كلية منضبطة ظاهرة غير متعسرة كما مر واما في
مقام التعارض فيما ثبت حجيته ولزوم العمل به سنخا فيجب العمل به في مقام التعارض بينهما مع وجود الترجيح لوجوه الاول الاجماع المركب لان كل من عمل بالصحيح
مثلا في غير التعارض عمل به في التعارض معه وما دون فيما كان الظن الشخصي معه الثاني بدليل الانسداد الا على الكثرة صور المعارضة لانه ما من
دليل وخبر الا وله معارض وح يجري فيه مما سبق من بطلان الاحتمالات ووجوب العمل بالظن الشخصي فيها الثالث لزوم التحكم بل ترجيح المرجوح على
الراجح في العمل ببعض الحسان بلا معارض وطرح بعض الصحاح مع المعارض ببعض الحسان كما لا يخفى والكلام انما هو في الترجيح واصله لا يخلو من اقسام
لانه قد يكون احدهما اقوى اعتبارا مع التساوي واقعا كالصحيح العام مع الحسن العام وقد يكون بالعكس كالصحيح العام مع الصحيح الخاص وقد يكون احدهما
اقوى اعتبارا وواقعا بالنسبة الى الاخر وكونه جامعا بين الظنين والاقوائية من جهتين كالصحيح الخاص مع الحسن العام وقد يتخالفان بكون احدهما
اقوى اعتبارا والاخر اقوى واقعا كالصحيح العام مع الحسن الخاص وقد يتساويان كالصحيحين العامين المتساويين من جميع الجهات اما على غير الاخير
منها ان كان اقوائيته بحسب الواقع مع كون التعارض والترجيح من حيث الدلالة والارادة مما حقق في التراجيح الدلالية في تعارض الاحوال من
التصريح والاقتضاء الخ والعموم والخصوص وقل المورد والمطلق والمقيد والصريح والظاهر وهكذا فلا ريب في وجوب اخذه وصرف الاخر لكونه جمعا
واجبا متعارفا بين العرف والشرع فكلما تم عموما وخصوصا وهكذا اولى من الطرح ويجب العمل به ولا يعتني بقوة الاعتبار جزما وان كان في مقابل
الكتاب ان لم يعتضد الاخر بما يوجب ترجيحه عليه واقعا كالعام المعتضد بالشهرة وظهور الاجماع وامثالهما وان كان لاجل التعارض في السند كالمتباينين
المتساويين من حيث الدلالة والارادة ففيما كان احدهما اقوى واقعا لاعتضاده بما يوجب جانبه كالشهرة وامثالها فلا ريب في وجوب اخذه لكونه في سلك المظنونات

الراجح

التي يجب العمل بها الماضية سواء لم تكن قوة الاعتبار في البين او كانت متوافقة وكان جامعا للظنين وقد مر اميتنا او عارضة اما الاول فظاهر واما
الاخير كتعارض الصحيح العام مع الحسن الخاص المعتضد بما ذكرنا فلكون الاخير بالنسبة اليه موهوما بالنسبة الى الحكم الفرعي الذي انسد باب العلم فيه واوجب
العمل بالظن فيه للعلم الاجمالي بالتكاليف بينها الا الظن بالطريقية والاعتبار مع عدم العلم الاجمالي بنصب طريق بعد الانسداد ولانه لو لم يعمل به يلزم
عدم العمل بالحسن الموثق المعارض للصحيح مع كون الظن في جانب الحسن وكذا الصحيح المعارض للكتاب وقد فرض لزوم العمل به بقي الكلام فيما كانا متساويين
من حيث الواقع مع كون احدهما مظنون الاعتبار كالتعارض بين الصحيح العام والحسن العام فان افاد الظن الشخصي بالفرعي فلا ريب في لزوم اخذه لكون الآخر
موهوما ويدخل في مظنون الفرعي ويتم لزوما على وجوب اخذه واما ان لم يفد الظن به فاشكال الامر من عدم ثبوت حجية الظن بالاعتبار والمسئلة اصولية
تعبدا مع الشك في مرجحيته سيما تعبدا فيرجع الشك فيه الى الشك في تعلق مقتضا على ذمتنا ويجري فيه الاصل الذي يقتضيه ذلك المورد
وهو الحق بقي الكلام في المتساويين من جميع الجهات ولا ريب في طرحهما والرجوع الى الاصل في ذلك المورد لفقد ان الظن بالحكم الشخصي في الفرعي وبطلان
الجمع والطرح والترجيح فيكون مشكوكا في التكليف فيندرج تحت ما لا يعلم تكليفه والاصل كذا من البرائة او الاحتياط او التخيير وهكذا وقد حقق في التعادل
ولا يجري فيه احد المقدمات المعتمدة اما عدم التحكم باخذ غيره من المظنونات وطرح هذا الوجود الترجيح فيهما عقلا وشرعا اما الاول فلكونهما مظنونا دون
هذا مذهب الاصحاب لعدم الظن فيه وكذا عدم الكفاية لكفاية غيره من المظنونات مع عدم العلم الاجمالي بالتكليف بين صورها كيف بالتكاليف فيرجع
فيها الى الاصل الذي تقتضيه المورد او العمل بالاحتياط فيهما او التخيير والحق الاول وقد مر تحقيق صحة الاول وبطلان الاخيرين وسيجي ايضا في مسئلة البرائة
والتعادل بقي الكلام في المقدمات المعتمدة الاول التحكم اللازم في اخذ احد الامارتين المتساويتين من جميع الجهات من دون مرجح مع احدهما اصلا كبعض الصحاح
مع بعضها وكذا باقي الاسباب وقد عرفت ان المرجح ثلثة العدد المنتهي والظن الشخصي بالمسئلة الفرعية والظن بالاعتبار وقد عرفت تحقيقه وتوضيحه مما سبق
ولا يراد علينا مع الجواب عنها والمراد بالتحكم ان بعد لزوم التعدي لو فرضنا دفع المحذور ببعضها غير معين لنا العدد بثبوت طريقية كل منهما وتساوي الاحتمالين
فيها وفي الواقع يكون اخذهما دون بعض آخر تحكما الثاني ترجيح المرجوح على الراجح كالصحاح بالمعارض بل المعتضد بالشهرة مثلا مع الصحاح مع المعارض مع كون
الظن فيه مع تساويهما في سائر الجهات فلا ريب في قوة ظن الاول بالنسبة الى الثاني ويكون اخذه دون الثاني ترجيحا للمرجوح على الراجح والقول بكون العلم
الاجمالي بالتكاليف في سلسلة المعارضات اكثر منها كالصحاح المقابل للكتاب وهكذا دون صور غير المعارضة يرجح ظنه على صورة عدم المعارض مدفوع بان
صور غير المعارضة اكثر من صور المعارضة لكون اغلب صور المعارضة في التعارض في فرد او صنف او حال او وصف وهكذا واغلب الافراد والاصناف
والاحوال والاوصاف باقية تحت دليله بلا معارض فالعلم الاجمالي بالتكاليف فيها اكثر بلا ريب فيكون اخذ الاول دون الثاني ترجيحا للمرجوح على الراجح
لتساويهما في جميع الجهات الا كون الظن صورة غير المعارض اقوى من صورة المعارض الثالث عدم الكفاية كما في الاقتصار على الصحاح فانه لا ريب في عدم كفايته
لرفع الانسداد الاغلبي ودفع المحذور اللازم من العمل بالاصول ويجب التعدي كما مر ثم قال المحقق المعاصر ان التعميم بهذا الطريق اضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار
لان مقتضى القاعدة انه لولا عدم الكفاية لكان الاقتصار على مظنون الاعتبار متعينا وقد عرفت انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار الا اذا ثبت
جواز العمل بمطلق الظن واما ما ذكر من التعميم لعدم الكفاية ففيه اولا انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا في الخبر الصحيح بتزكية العدلين وليس كذلك
بل الامارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة مضافا الى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس به يوجب الظن القوي بحجية
الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد الحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم محذور من الرجوع في غيرها الى الاصول وثانيا ان العلم
الاجمالي الذي ادعاه من العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنون الاعتبار فيما كانت معارضة له ومن المعلوم ان
العمل بها لاجل ذلك لا يوجب التعدي الى البرئة في هذا العلم في صورة غير المعارضة فضلا عن التعدي الى الاستقراء والاولوية ودعوى الاجماع المركب لان متوهم الاجماع
راى ان احدا من العلماء لم يفرق بين افراد الحسن من المعارض وغيره مثلا ولم يعلم ان الوجه عندهم ثبوت الدليل عليه من باب الظن الخاص بل لو ادعى الاجماع
على ان كل من عمل بجملة بالحسان في صورة المعارضة لاجل العلم الاجمالي لم يعمل بها في صورة غير المعارضة الخالية عن هذا العلم كان في محله تم كلامه زيد توفيقاته
لكن كلامه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار وان كان ناشيا من موهوم الاعتبار اعني الشهرة المستلزم لطرح مشكوك الاعتبار وموهومه في الفرعي الا اذا
ثبت جواز العمل بمطلق الظن مردود بانه منه يلزم العمل بالمشكوك والموهوم في الفرعي وهو تناقض باخذ الظن بالاعتبار لا يكون لاجل ظنه بل لكونه قدرا متيقنا
وجامعا بين الظنين وحجة بالاجماع وفي قوله واما ما ذكر من التعميم لعدم الكفاية الى قوله ومن المعلوم كفاية ذلك اعني الصحيح المشهوري والحسن والموثق والضعيف
المنجبر وفيه ان الفرض عدم ثبوت الدليل على حجية الحسن والموثق الا الشهرة من سيرة القدماء عليه ان سلمنا مع ان بناء القدماء على القول بالظن الاطمينان
من الحسن والموثق في غاية الاشكال وعلى فرض التسليم معارض بكلام المتاخرين على عدم حجية الحسن والموثق من حيث هو وعلى فرض التسليم لا يكون الا ظنا ناشيا من
شهرة القدماء عليه لا يبلغ مرتبة الصحيح ولا يكون حجة الا بفرض الانسداد الاغلبي وعدم كفاية القدر المتيقن ولزوم التعدي اليهما وفي قوله وثانيا ان العلم الاجمالي
الخ بالمشكوك الاعتبار الخ ان عدم العلم الاجمالي في صور غير المعارضة غير مسلم لما مر من كون صور غير المعارضة اكثر من صور المعارضة لان معارضة الحسن مع الصحيح
مثلا غالبا يكون في فرد او صنف او حال او وصف وفي ذاتيه لا يكون تعارض وهو اغلب مراتب البداهة سيما مع انضمامه الى صور عدم المعارضة اصلا ولا ريب انه
ح اكثر بمراتب ويحصل العلم الاجمالي بالتكاليف بينها كثيرا بل اكثر مع ان العلم الاجمالي حصل بملاحظة الاخبار من اول الفقه الى آخره يكون اغلبها حسانا او موثقات مع
العلم بصدق اغلبها لا بخصوص صور المعارضة وطرح صور غير المعارضة ومعارضتها ح تكون كلتا الصورتين من اطراف العلم الاجمالي في الدين الواقع بينها فاخذ
صور المعارضة وطرح صور غير المعارضة باطلة بالاجماع المركب الاولوية والتحكم بل ترجيح المرجوح على الراجح الرابع من طرق التعميم قاعدة الاشتغال الاحتياط

بناء على لزوم العمل بالظن اولا مع عدم قدر المتيقن او لزوم التعدي منه مع عدم قدر المتيقن فيما يجب العمل به ولقد اطال المحقق المعاصر دنيد توفيقاته بانها معارضة بالاحتياط في المسئلة الفرعية كما اذا اقتضى الظن عدم وجوب السورة مع ان الاحتياط في الفرع اتيانها واجاب عنه بانه لا تعارض لان وجوب العمل بالظن يقتضي التشريع التدين بعدم الوجوب اعني اعتقاده بعدم وجوبه لكن لا ينافي اتيانه لاحتمال الوجوب في الواقع وفي المعارضة بان بعد اقتضاء الانسداد بطلان وجوب الاحتياط الكلي والتحكم في التبعيض ووجوب العمل بالظن يكون الظن دليلا في الفرعي فكل مورد حصل الظن فهو دليل ولا يجري الاصول المعلقة على عدم الدليل ومنه الاحتياط لوجود الدليل فيه ولا يكون شكا حتى يجري الاحتياط ولا يجوز الطلب بكون ادلة لزوم الاحتياط موجبا للشك في حجية هذا الظن ودليلية لا يجري حتى يوجب الشك في حجية هذا الظن فيحصل التعارض كما لا يخفى وفي الجواب انه مع احتمال الوجوب في الواقع فاما ان يجب الاحتياط واتيانه في الظاهر اولا وعلى الاول يتعارض لانه يقتضي وجوب اتيان السورة والتدين به والظن يقتضي التدين بعدمه وهو تعارض وعلى الثاني مسلم وهو المطلوب من التدين بعدم الوجوب بمقتضى الظن ولا ينافي استحباب اتيانه لاحتمال الوجوب في الواقع ثم الكلام في اسباب هو هوم الاعتبار من الشهرة وظهور الاجماع وعدم الخلاف والاستقراء وبعض الاخبار القوية الموجبة للظن الذي يسكن النفس كل واحد منها سيما منضما بعضها مع بعض لا الاولوية الظنية العقلية والاعتبارية لانه من اقسام القياس كما يجيء انشاء الله ثم بقي الكلام في الاسباب الغير المتعارفة مما قام الدليل القطعي على عدم حجيته من حيث هو كالقياس والاستحسانات والمصالح المرسلة والرمل والجفر والاستخارة وما ضاهاها اما القياس ففيه مقامات الاول في ان القياس الممنوع في الشريعة من حيث هو ما ذا الثاني في انه بعد ثبوت حرمة العمل به من حيث هو فبعد الانسداد الاغلبي على مذهب من قال بحجية الظن المطلق مطلقا كيف يخرج القياس ويختص الدليل العقلي وعلى مذهب من قال بالحجية في الجملة هل يجري احدى المقدمات المعممة فيه او لا الثالث في ان بعد ثبوت عدم حجيته ولو مع فرض الانسداد الاغلبي فلو حصل في مقابل الدليل فهل يجب العمل بالدليل مطلقا ولو كان الظن مع القياس او على التفصيل او لا مطلقا الرابع هل يكون مرجحا لاحد الدليلين في مقام التعارض او على التفصيل او لا مطلقا اما الاول فتوضيحه موقوف على معرفة اقسام القياس وهو ان مناط الحكم اما ان يكون مستنبطا او لا وعلى الثاني لا اشكال في عدم تعدية الحكم من المورد وعلى الاول اما ان يكون مستفادا من كلام الشارع اما بالنص كقوله عم الخمر حرام لانه مسكر او لاسكاره او بفحوى الخطاب بالمفهوم الموافقة وهو المستفاد منه ان نظر الشارع ليس هو خصوصية المحل بل كان نظره سوق الكلام الى الاعلى او الادنى كقوله تعم ولا تقل لهما اف وكقوله تعم ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الخ وكقوله تعم ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الخ واما ان لا يكون مستفادا من كلام الشارع بذاته لكن مستفاد من العقل بواسطة كلام الشارع من باب التنبيه والايماء كقوله عم كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت او وقعت اهلي في نهار رمضان لان قوله عم كفر بعد سؤال الاعرابي لو لم يكن لاجل الايقاع في نهار رمضان لان قوله عم كفر بعد سؤال الاعرابي لو لم يكن الايقاع في نهار رمضان علة لقوله عم كفر لبعد الاقتران واما ان يكون مستفادا من العقل بذاته على سبيل الترديد والدوران كما لو قال الشارع الخمر حرام من دون ذكر التعليل فيلاحظ العقل الاوصاف الثابتة في الخمر مما يدركه العقل من ميعانه وكونه ماخوذا من العنب وسكره فيدرك انه الميعان لم يكن علة والا لحرم الخل وهكذا فيحكم بان العلة هي السكر لا اشكال في حجية القسم الاول اعني منصوص العلة سواء كانت العلة غائية كقوله تعم اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لانه يدل على ان الصلوة علة غائية للغسل او كانت مادية كقوله ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة او الخمر حرام لانه مسكر ويمكن اندراج هذه تحت العلة الغائية اعني لئلا يحصل به الاسكار او كانت فاعلية اي كانت فاعلية علة للتشريع عبادة او معاملة كتشريع العدة لاجل عدم اختلاط المياه وذلك لا ينافي عدم الرخصة في ترك العدة فيما انتفت العلة اعني عدم الاختلاط وكيف كان لا اشكال في حجية منصوص العلة مطلقا كما عليه المشهور وذلك لوجهين الاول كون العرف على فهم العموم من اللفظ والتعدي وعلى فهم كون الاسكار علة من حيث هو من دون مدخلية خصوصية الخمر في المثال الثالث والمادة في المثال الثاني من دون خصوص البئر والصلوة في المثال الاول من دون خصوصية المشافهين بل كلما تحقق وجوب الصلوة كانت علة لوجوب غسل الوجه وان لم يكن المكلف مشافها والتلازم بين العلة وجميع افرادها العبادة او المعاملة في الاخير ولذا لو اكل المريض الرمان الحامض بعد سماع قول الطبيب لا تاكل الرمان لانه حامض يكون مذموما عند العرف ولو قال انك ممتنع من اكل الرمان لا من اكل الليمان بعد سعيها وكذا قوله لا تبل في هذا المكان لانه مسجد يفهم منه في كل مسجد وكذا قوله سلم على هذا الشيخ لانه مجتهد وهكذا وحجية العرف في الالفاظ مما لا ايراد فيه ريب كيف ولو لم يكن كذلك لانسد باب استنباط الاحكام وبعبارة اخرى ان هذا التعليل يستعمل عرفا فيما كان كلية الكبرى مسلمة معلومة من غير الاحتياج الى ذكرها وكان التعليل لتفهيم كونه من موارد الكلية المسلمة المفهومة عرفا فيكون معناه انه مسكر وكل مسكر حرام من باب الحمل المتعارف الثاني ان التعليل لا يثبت الا الموضوع من انه خمر او مجتهد او مسجد ووظيفة الشارع انما هو اثبات الحكم في الموضوع خصوصا او عموما من باب اثبات كلية الكبرى باطلاق وعموم كما في الايات والاخبار كقوله البول نجس يكون في مقام اثبات كلية الكبرى حتى يعلم الحكم بعد تحقق موضوعه اعني كونه بولا سواء كان عرفيا او لغويا ولا يكون وظيفة اثبات الموضوع اعني اثبات البولية لكونه لغوا من غير الاحتياج الى البيان وح لو كان التعليل لمحض اثبات الموضوع من دون ارادة كلية الكبرى المسلمة يلزم اللغوية لانه ذكر للموضوع من دون بيان حكمه والمخالف هنا هو السيد وحجة المنع كما يظهر من كلامه ان علل الشرعية لا تكون عللا تامة بل انما تنبئ عن الدواعي المقتضيات الى الفعل وقد يشترك شيئان فصاعدا في الاقتضاء وقد يكون في احدهما داعية ومقتضية دون اخر وقد يكون المصلحة مفسدة وقد يدعي الشيء في حال دون حال كما يجوز ان يعطي فقيرا دون فقير او في حال دون حال وهو ايضا واضح البطلان لان حاصل كلامه ان اثبات الحكم لا بد له من وجود المقتضي ودفع المانع وقد يكون الوصفان مقتضيين معا لا كل واحد ولا يكون الواجب كرتم المقتضي في التعليل بان يوجبه لفقره وتقدسه او كثرة سنه وهكذا وقد يكون الوصف الواحد مقتضيا في الموضع المذكور ولا يكون للمانع فيه ولو تحقق في مورد اخر يكون للمانع ولذا يجوز ان يعطي فقيرا دون فقير اما لعدم كون نفس الفقر مقتضيا باستقلاله بل كان مع شيء اخر كالايمان وهو لا يكون موجودا في فقير اخر

او لوجود

القطع على عدم حجيته ... [illegible]

او لوجود المانع الاقوى في فقير اخوين الكفر وعن وجه لو قال الشارع الخمر حرام لانه مسكر تكون العلة دالة على كون الاسكار له مدخلية في الحرمة ويجوز ان يكون ناقصا وكان معتبر في الخمر وصفا اخر صار مقتضيا للحكم ولا يكون احدهما موجودا في مسكر اخر او كان هو في الخمر مقتضيا بلا مانع وكان المانع موجودا في مسكر اخر ومع هذا الاحتمال كيف يجوز التعدي ولا يجوز التمسك بالاصل لدفع المانع للقطع بوجوده ايضا اما علوا او الرتفاع في الموضوع مع الشك في المانعية ويكون شكه شكا في الحادث واما توضيح البطلان ان كون الوصف تاما في المقتضية لا وكونه في مورد بلا مانع دون مورد انما يعلم من كلام الشارع لعدم استقلال العقل فيه والعلم بمراد الشارع من كلامه انما يحصل بفهم العرف وقد عرفت ان العرف يفهمون من العلة كونه مراد المتكلم العموم وتحقق الحكم في كلما تحققت العلة ويكون فهمهم على كونها في مرحلة الصغرى وارادة كلية الكبرى بانه فرد من افراد المسكر وكل مسكر حرام من باب الحمل المتعارف كامر وهو المناط في تشخيص مراد المتكلم في غيرها كالاطلاقات والعمومات فقول المتكلم كل ماء طاهر يفهم العموم في كل ماء مع ان كل فرد منه يحتمل ان يكون فيه مانع وانما يحكم بتمام المقتضي مع رفع المانع فيه بظهور كلامه من ارادة عموم الحكم فكذا المقام بل فالحاصل مورد الحكم اعني الخمر لان العلة لو كانت مقتضية لجاز المانع فيه ورفعه بفهم من كلام الشارع لان بعد حكمه بالحرمة فيه يعلم عدم المانع فيه والا لما حكم الشارع فيه لان التعليل افاد اولا وبالذات ارادة عموم الحكم وهو يكشف عن وجود المقتضي ورفع المانع في موارده وكان قابلا للتخصيص كالعمومات لانه لا يفهم منه الا العموم اللفظي ولا يتوقف فهم رفع المانع على شرع الخروج الا يلزم منه التسلسل لانه لو قال الشارع ليس في موارده مانع فيحتمل كون مورد منه مع المانع لانه ليس الا ظهور اللفظ في دفعه ولو لم يكف ظهور الاول في دفعه فكذا هذا الظهور فيتسلسل او ينتهي الى النص وعدم حجية ظهور الالفاظ وكلاهما بديهي البطلان والحاصل انه متى استفيدت العلية فلا اشكال في الحجية والا يلزم الاغراء والاضلال من الحكيم وفيحرم ما لا يحتاج الى البيان وكذا لا اشكال في حجية القسم الثاني وقد مر في المفاهيم وكذا الثالث ولكن استفادة العلية في هذا القسم اخفى من المنصوص العلة وعمومه لا يكون مثل عموم العلة المنصوصة لانه لا يفهم منه كون الايقاع من حيث هو علة في نهار رمضان من اي شخص وحال كان وهكذا انه قد يتم بترك الاستفصال وغيره وحجية هذا القسم قد اوضحناها في الدلالات الالتزامية من لزوم اللغوية لولاها وعدم المناسبة وبعد الاقتران بقي الكلام في القسم الرابع وهو اما ان يكون العقل في ادراك المناط قاطعا او يكون ظانا والاول لو كان تحققه في الفرع اقوى يسمى بالاولوية القطعية ولا يختص اطلاق الاولوية القطعية بذلك لان كلما ثبت المناط بالدليل المقطوع الحجية ومحقق في الفرع اقوى يسمى بالاولوية القطعية وبعض يسامح كالمفهوم الموافق يسمى بالقياس الجلي ايضا ولو كان مساويا يسمى بالتنقيح المناط القطعي ولا اشكال في حجية هذين القسمين لما مر في اول المبحث من حجية القطع من اي سبب حصل ولا يكون هذه الاقسام التي ذكرناها داخلا في القياس الممنوع في الشريعة لان المستفاد من الادلة الناهية للقياس هو ان قياس الشيء بالشيء والتساوي بينهما من عند النفس بمجرد المناسبة من دون الدليل عليه منهي عنه وقد عرفت ان ما ذكرنا لا يكون كذلك وعلى فرض تسليم كونه قياسا نمنع عدم حجيته لوجود الادلة القطعية على اعتباره وقد يحصل تنقيح المناط بنص الشارع على نفي تاثير الفارق او بالاجماع البسيط او المركب في ذلك كالتعدية من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد وعن الماكول والمشروب وغيرها فانه انما يكون لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة وبدليل الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كلما يشترط فيه الطهارة ويطلق عليه ايضا تنقيح المناط القطعي ولكن اكثر الاطلاق يكون على ما يكون نفي تاثير الفارق ثابتا بالعقل والاجماع والثاني وهو ما كان ادراك المناط ونفي تاثير الفارق ظنيا باعتقاد لا بالشرع اما ان يكون تحققه في الفرع مساويا او اكد والاول يسمى بالقياس المستنبط العلة المنهي عنه اجماعا والثاني بالاولوية الاعتبارية وبالظنية وبالعقلية وادراك المناط فيه اما ان يكون جليا او خفيا والجلي هو ما لا يكون العقل محتاجا في ادراك المناط الظني وفي ادراك المناط الظني وفي ادراك تحققه الاكيد في الفرع الى الالتفات بالمقدمات التفصيلية من السبر والتقسيم التام وذلك كما في حرمة المؤبدة بالوزوجها في زمان عدتها الرجعية وقياس تزويج ذات البعل بها ثم قياس الزنا بذات البعل بها فان الحكم في الاول ثابت بالنص وفي الثاني كذلك وهو موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله ع التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا ولا ريب ان المظنون في الاول هو كون المناط بقاء علاقة الزوجية وهو في الثاني اقوى وكذا المظنون ان المناط في الثاني هو بقاء الزوجية وهتك عرض الزوج وهو في الزنا اشد واما الخفي فهو ما يحتاج في ادراك المناط الى ملاحظة المقدمات التفصيلية كالاجماع المنقول بقياسه على الخبر العادل المستفاد حجيته من مفهوم الاية على فرض تماميتها باستفادة كون المناط هو اعتقاد المخبر بالصدق وهو في الخبر ظن وفي الاجماع المنقول قطع لكنه اخفى مما ذكرنا او على الخبر المطلق بناء على كون المراد بالتبين الظني ولو كان فاسقا وفي الاجماع المنقول اقوى لكون المدعي لا للقطع والاول يظهر من بعض الاصحاب العمل به في الفرع مع اطباق الكل على عدم اعتباره في الاصول والظاهر منه الاشتباه بالفحوى بان فحوى الخطاب لما كان حجيته اجماعية فزعموا ان هذا هو كما قال بعض فضلاء العصر بحجية الاجماع المنقول بفحوى الاية ولم يتفطن انه غيرها ونسب ايضا الى عبارة العلامة ره في نهاية لانها على اعتبارها عنده وعبارته المحكية انه قال اذا نص على العلة ثم علم وجودها في الفرع فان الحكم يتعدى والا لزم تحقق العلة بدون المعلول وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا القبيل لان الحكم في الفرع اقوى وجه الاستفادة قوله ان الحكم في الفرع اقوى يدل على ان كلما كانت العلة في الفرع اقوى يعمل به وان لم يثبت العلة بالقاطع من نص وغيره وهو كما ترى فانها لا تدل على التعميم كما لا يخفى بل ظاهر كلامه هو في القياس الجلي وفي المفهوم الموافقة ولا كلام فيه وكيف كان فالحق عدم جواز العمل بها جليا كان او خفيا وذلك لوجهين الاول ان الظاهر من الادلة الناهية للقياس منع العمل بها اما الكتاب فقوله تعم لا بليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين لانه قياس بادراك المناط الظني مع فهمه بكون المناط الاحقرية وهو في الطين اشد واما الاخبار فنذكر بعضها حتى يظهر صحة عدم الشمول منها ما رواه الصدوق ره في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قال قلت اثنين قال عشرون من الابل قال قلت قطع ثلثا قال ثلثون قال قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون

قوله فان القسم الرابع [illegible] وينقسم [illegible] القطعي [illegible] القطع منها [illegible]

كان هذا ابلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قال ونقول ان الذى قاله شيطان فقال له مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرئة تعاقل الرجل الى ثلث الدية
فاذا بلغت الثلث رجعت المرئة الى النصف يا ابان انك اخذتنى بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وجه الاستدلال ان المذمة اما ان تكون باعتبار
الاخذ من عدم كونه من اهل الاخذ كالعامى او باعتبار الماخوذ منه اعنى اخذ المعصوم لعلو مرتبته عن السؤال والتخاشى لعدم قابليته معارضة غيره له او باعتبار
الاخذ اعنى القياس لا ريب ان الاخذ لا دليل على رد الاخر اعنى القياس مع ان حمله على الاولين لا يصح مع قوله ع السنة الخ لان الظاهر منه كونه
كبرى لقوله اخذتنى بالقياس كما لا يخفى ومعه اما ان يكون المنع من الادراكات القياسات القطعية او الظنية او منهما معا والاول فاسد لما مر من حجية
القطع من اى سبب حصل والثانى لا يناسب المورد لكونه قطعيا لانه لا ريب ان عدم نقص دية قطع اربعة اصابع من دية قطع ثلثة اصابع كان مقطوعا
عند العقل ولذا نسبه الى الشيطان والثالث مستلزم لتخصيص المورد لكونه قطعيا او القياس القطعى خارج بالدليل القطعى وح لا بد من التصرف واقرب التصرفات
هو الحمل على تحاشيه بعد سماعه من المعصوم والحمل على المنع بعد سماع خلافه من الخبر لان بعد السماع من الخبر المتحرز لا يبقى القطع العقلى لحصول التزلزل فيه حتى ما
دعدم بقائه على القطع الحاصل من صرافته وان بقى له ظن وح يتوجه المنع لانه ح قياس ظنى مع كون المناط فى الفرع اعنى قطع الاصابع الاربعة اقوى ومنه
يستفاد منع العمل به ولا يكون دليل على نفيه ومنها ما روى من قول الصادق ع لابى حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحايض ان تقضى الصلوة
دون الصوم لانها افضل من الصوم مع ان حكم الشارع بالعكس ولا ريب فى كون الاولوية فيه ظنية ومع ذلك يستفاد من الحديث نفيها ومنها رواية ابى حمزة لم يكل امره
الى خلقه لا الى ملك مقرب ولا نبى مرسل ولكنه ارسل رسولا من ملائكته فقال له قل كذا وكذا فامرهم بما يحب ونهاهم عما ينكر ولا ريب انه يعم ما يعرف بورود من لسان
الرسول خرج القياس القطعى بالدليل بقى المقام تحت الدليل ومنها رواية ابى نصر قال قلت ترد علينا اشياء ليس نعرفها فى كتاب ولا سنة فننظر فيها فقال اما انك
ان اصبت لم تؤجر وان اخطات كذبت على الله ولا ريب بنفى النظر مط خرج القطعى بالدليل بقى المقام تحت الدليل ومنها حديث يونس عن ابى الحسن ع قال من نظر
برايه هلك ومن ترك اهل بيت نبيه ضل وعن امير المؤمنين ع ان المؤمن لم ياخذ عن رايه ولكن اتاه عن ربه وفى اخر لما قال السائل له ع ما رايك فى كذا قال ع
واى محل للراى هنا ومنها عن الصادق ع لابى حنيفة اتق الله ولا تقس الدين برايك فان اول من قاس ابليس الى ان قال ويحك ايهما اعظم قتل النفس او الزنا قال قتل
النفس قال فان الله عز وجل قد قبل فى قتل النفس شاهدين ولم يقبل فى الزنا الا اربعة الى ان قال فى الصوم والصلوة فى الحايض على نحو ما مر ثم قال ع اتق الله ولا تقس
وايض قال له فى هذه الاخبار البول اقذر ام المنى فقال البول فقال ع يجب على قياسك ان يجب الغسل من البول دون المنى وقد اوجب الله على المنى دون البول ومنها خبر حيث قال
السائل انا ننظر فى شئ لم يكن من جانبكم فنقيسه باحسن منه قال ع هيهات هيهات الخ ومنها عن تفسير العسكرى عن امير المؤمنين ع قال يا معشر شيعتنا والمنتحلين
مودتنا اياكم واصحاب الراى الى ان قال اما لو كان الدين بالقياس لكان باطن الرجلين اولى بالمسح من ظاهرهما وهكذا غيرها من الاخبار وانت كما ترى اغلب موارد
الاولوية الظنية مع ان عمومها فى منع العمل بالراى يكفى فى المقام ومنها ما نقله البيضاوى وغيره عن النبى ص انه قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة
بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما رواه صاحب المحصول عن النبى ص انه قال ستفترق امتى على سبع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وغير ذلك من الاخبار وبعضها وان كان مشتملا على لفظ القياس وهو فى اللغة عبارة عن التقدير والمساواة كما يق فلان لا يقاس
بفلان اى لا يساويه لكن بعد ملاحظة ساير الاخبار التى مرت الفكر المستفاد من مجموعها هو العمل بالراى والعقل فيما لا يستقل مع عدم شاهد شرعى او عرفى او
عقل قطعى سواء كان بتحقق فى الفرع اكد ام لا مع انا نمنع كون القياس فى الشرع بمعنى مساوات الفرع والاصل بل هو مطلق الراى كما يستفاد من اطلاق الاخبار
عليه لظاهر فى الحقيقة فيه هنا بل لا يصح سلبه عن الاولوية الظنية بل نقول هنا ايض مساوات وهو جعل مساوات الفرع للاصل فى اصل ثبوت الحكم
بل هو كذلك قطعا لان النهى يتعلق بالمكلف بانك لا تقس ويكون معناه انك لا تسو بين الشيئين ولا ريب ان المراد هو اصل الحكم لعدم مقدورية التسوية
وعدمها للمكلف فى اصل المناط كما لا يخفى فكيف يتعلق به النهى الثانى ان الاعتبار انما هو بالمناط فان كان الظن بالمناط معتبرا وثبت المناط بهذا الظن
فلا بد من التعدى سواء كان تحققه فى الفرع اكد ام لا لعدم مدخلية الاشدية فى الفرع لاصل الاعتبار وبناء العقلاء ايض على عدم اعتبار الاشدية فى الفرع
بل المناط عندهم ثبوت المناط بل لو فعل باعتبار الاشدية من دون ثبوت اصل المناط يكون مذموما وبعد سفيها وكيف كان لا اشكال فى شمول الاخبار
لمنعه ونواترها بذلك وكذا ظهور الاجماع لانه لم يظهر العمل بهذا الامر بعض بل هو ايض فى محل المنع لجواز كون مستنده شيئا اخر وكان ذكره هذا من باب التاسيس
كما يتفق لكثير من العلماء او يكون من باب الغفلة والاشتباه بكونه فحوى الخطاب المسلم حجيته او من باب كونه مفيدا للقطع عنده مع ان مخالفة البعض لا
تكون مضرة واما الاجماعات المنقولة على حرمة العمل بالقياس فتشمله ايض لان الظاهر منهم ان المراد بالقياس هو العمل بالراى من دون شاهد عليه وان
الاولوية ايض قياس من جهة التسوية فى الحكم بالراى وح من هذا المجموع يحصل القطع بمنع الثانى مما ذكرنا ان لو لم يحصل القطع بعد اعتبارها فلا اقل
من حصول الظن القوى بعدم اعتبارها وح تكون موهونة من حيث الاعتبار بالنسبة الى ما ذكرنا من الاخبار والشهرة لانه قد دلت بعض الاخبار على اعتبارها
وكذا من حيث المفاد ايض لانه لا ريب ان الظن الحاصل منه بالمناط بعد ملاحظة تخلفه فى اغلب الموارد الفرعية كما مر شطر منها لا يبلغ حد الظن الحاصل من ظهور
الاجماع او ذهاب معظم العلماء او الاخبار واما من حيث كد بيته فى الفرع فلا يكون مفيدا للظن الاقوى بالحكم لانه معلق على صحة المناط فى الاصل والا
عدمه كما هو المفروض ودلالة الادلة على حرمة العمل بالقياس هو جعل ما لم يصرح بكونه علة علة والا فبعد ثبوت العلية لا اشكال فى التعدية وجعل الفرع
مساويا للاصل فى الحكم وح الاصل حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ما ذكرنا بعينه الاولوية تحت الاصل ولا تجرى فيها المقدمات المعممة اما عدم الكفاية
فظاهر لحصول كفاية ساير الاسباب لكثرتها وندرة الاولوية الخالية عن ساير الاسباب التى ذكرنا اعتبارها واما عدم اجماع المركب فظاهر ايض لوجود
المخالف بل الاكثر بل ظهور الاجماع لان الغالب عملهم على الاسباب التى ذكرنا ولا يكون بناؤهم على العمل بهذه الاولوية حتى من العاملين بالاخبار من باب

وفى بعض الاخبار [illegible] عليه من عمل بالقياس [illegible] ما خرج

هذه الاخبار هى موارد

المزبورة

الضرورة والانسداد كالمحقق القمى ره واما عدم جريان التحكم فلانّ قوانين سائر الاسباب حتى الشهرة اعتبارًا او مفادًا اما الاول فلدلالة بعض الاخبار على
حجيتها كما مرّ بخلاف الاولوية لان الادلة من الكتاب والسنة والاجماعات المنقولة دلت على حرمة العمل بها واما الثانى فواضح فلا يلزم من اخذها دون الاولوية
ترجيحًا بلا مرجح على ان المرجحات التى ذكرناها فى ترجيح اخبار الصحيح على غيرها تجرى ههنا فى ترجيح سائر الاسباب حتى الشهرة بالنسبة الى الاولوية ومن اراد فليرجع اليها
هذا على فرض غمض العين عما ذكرنا من الادلة على حرمة العمل بالاولوية والا فشمولها لها وثبوت حرمتها منها مما لا اشكال فيه ولا ريب يعتريه فلا يجوز العمل بها
قطعًا الا فى صورة انتفاء الادلة والامارات السمعية واختصاصها بالقياس مع القطع بكون غالب الدين فى موارد القياس وح لو قلنا بالعمل بالاولوية بالنسبة
الى مستنبط العلة لا منصوصها وقال المحقق المعاصر فى اخراج القياس من الدليل العقلى ان الدليل على الحرمة ان كان الاخبار المتواترة معنى فلا ريب ان بعض تلك الاخبار
فى مقابلة معاصريهم الائمة من العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذى عنده ثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وارائهم فقاسوا واستحسنوا
وضلوا واضلوا واليهم اشار النبى ص فى بيان من يأتى بعده من الاقوام فقال برهة يعملون بالقياس الخ وبعض منها ما دل على الحرمة من حيث انه ظن لا يغنى من
الحق شيئًا وبعض منها ما دل على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع فى خلاف الواقع غالبا وبعض منها ما دل على الحرمة ووجوب
التوقف اذا لم يوجد ما عداه ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من ازالة التوقف بالرجوع الى الائمة او بصورة ما اذا كانت المسئلة من غير العمليات ونحو ذلك ولا
يخفى ان شيئًا من الاخبار لا تدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عمومًا او خصوصًا عن النبى ص او احد من ائمته وفيه ان منع دلالة الاخبار
على حرمة العمل بالقياس من حيث الكاشفية عن الحكم فى غاية الفساد اما دلالة ما دل على كون العمل به موجبا لابطال الدين فواضح لانه تدل على كون المطلوب الدين
وهذا مبطل له سواء جعلت العمل به من حيث الكشف عن الدين او من حيث كونه طريقا واما ما دل على انه ظن لا يغنى من الحق شيئا فواضح ايضا واما ما دل على لزوم
التوقف فى صورة الانحصار به والرد الى الائمة فلانه لو جاز جعله كاشفا عن الحكم او جعله طريقا لكان مثل سائر الادلة ولا معنى لمنع العمل به واما ما دل على ان
برهة تركوا الثقل الاصغر الذى عنده الثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وارائهم فلانهم اما ان يكونوا خارجين عن هذا الدين او يكونوا متدينين بهذا الدين
وعملوا بالقياس لاجل ادراك الدين بزعمهم الفاسد انه موجب لادراكه والاول فاسد للزوم كفرهم فلا كلام فيه فتعين الثانى وهو المطلوب وان كان الدليل هو
الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعى فنقول انه كذلك الا ان دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة فى كل زمان ممنوع الا ترى انه لو فرض لعيانا بالله
انسداد باب الظن من الطرق السمعية لعامة المكلفين او لطائفة احد باعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الاسلام فهل تقول انه يحرم عليه العمل بالظن بواسطة
القياس انه الحكم الشرعى او يكون مخيرا بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم الى ان قال وبالجملة دعوى الاجماع والضرورة فى الجملة مسلمة واما كلية فلا
وفيه ان حرمة العمل بالقياس من حيث هو انما هو لمخالفته للواقع كثيرا فاذا انتفى الامارات السمعية مع كونه متدينا بهذا الدين ولم يكن غير القياس مع القطع بكون
غالب الدين فى القياسات فيجب العمل به مقدمة لادراك الدين لكونه اقل القبيحين وان لم يحصل العلم بالدين بينها فلا يجوزه لعدم العلم بالتكاليف الواقعية بين موارد
القياس مع انه يمكن ان يكون ممنوعًا لاجل كون قبح الذاتى فيه اشد من اصابته للواقع والحق فى الجواب مما حققنا سابقا من ان جعل الظن دليلا وطريقا من الشارع
او كاشفا عن حكم لا يستقل به العقل فيجب التوقف فيه باصالة التوقيف كما مر فى الاصل وهو انما يصح فيما لم يصرح الشارع بكونه دليلا كالظن الخاص او صرح بعدم كونه
دليلا فورود الكلام الظن المشكوك وبعد فرض الانسداد وكون الرجوع الى الاصل موجبا للخروج عن الدين او الحرج الشديد وهكذا اوجب العمل بالظن لادراك
الدين وعدم خروجه منه فهو موقوف على العلم بكون اغلب دين النبى ص فى موارده فحكم العقل معلق على مقدمات ينتفى بانتفاء احدها منها عدم
تصريح الشارع بمنعه ومنها كون الرجوع الى الاحتمالات الاخر باطلة وفى القياس تصريح الشارع بمنعه موجود وبعد الانسداد لم يحكم العقل
بحجية مطلق الظن كما مر بل دل على وجوب العمل به فى الجملة والتعدى يحتاج الى احدى المقدمات وكلها منتفية عن القياس كما عرفت سابقا من وجود القدر
المتيقن سيما بالنسبة الى القياس لكثرة تصاحب الشهرة مع ندرة موارد انحصار اسباب الظن بالقياس مع عدم العلم بكون دين النبى ص فى موارده فما
فلا يجرى الدليل العقلى فى حجيتها الا اذا كان كما فرض من انتفاء الامارات السمعية من الاخبار والشهرة وامثالها مع الانحصار بالقياس مع القطع بكون
اغلب دين النبى ص فيها بحيث لو ترك لخرج عن الدين المتدين به وح نقول بجواز اخذه لكونه اقل القبيحين وعدم شمول ادلة حرمة العمل به الى هذه الصورة
قطعًا الا انه فرض صورة انتفاء الامارات السمعية بالمرة والانحصار بالقياس وهو فرض انه لا يشمله العموم فضلا عن الاطلاق والعقل يحكم باخذه لكونه اقل
القبيحين مع انه يمكن منعه ح ايضا كما مر من جواز منع الشارع العمل به لمخالفته للواقع غالبا مع جواز قبح فيه من حيث هو اقوى من اصابته للواقع وح لا يحكم العقل
بالعمل به بل يحكم ح باخذ مظنونات بالاحتياط ان لم يوجب العسر او التبعيض باخذ الاقوى وطرح الاضعف ان اوجب العسر هذا على فرض كون العقل حاكما بحجية
الظن بعد فرض الانسداد من باب المقدمية لادراك التكاليف الواقعية واما لو قلنا بكون الظن بالطريقية والحجية حجة فعدم شمول الدليل للقياس اوضح
لان العقل الحاكم باخذ الظن بالدليلية فيما كان مظنون الطريقية والدليلية فلا يشمل صورة الشك او توهم بالدليلية فضلا عن القطع بنص الشارع
على عدم طريقيته ودليليته كالقياس وامثاله ثم قال اذا قام ظن من افراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها ومنع العمل به بالخصوص لا على عدم الدليل على
اعتباره كالاولوية الظنية العقلية مثلا لانه من باب الدليل على عدم اعتباره لكونه قياسا لا مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لان مرجعها الى
انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الاصل وح فى وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او التساقط وجوه بل اقوال
ذهب بعض مشايخنا الى الاول بناء منه ان دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن فى المسائل الاصولية التى منها مسئلة حجية الممنوع ولازم بعض المعاصرين
الثانى بناء منه من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن وقد عرفت ضعف المبنائين وان نتيجة
الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية فى نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضى الشارع به عن الواقع نعم بعض من وافقنا

وان بنى على حجية [illegible] الظن [illegible] القياس

في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق اختار في المقام طرح الظن الممنوع نظراً الى ان مفاد دليل الانسداد هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم
اعتباره دليل معتبر والظن الممنوع قد قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع فانه معتبر حيث لم يقم على المنع منه دليل لان الظن الممنوع لم يدل على
حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر ان الاخذ بظن المانع مناف للاخذ بالممنوع لا انه يدل على وجوب طرح ظن الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يتوهم ان
دخول احد المتنافيين تحت العموم لا يصلح دليلاً لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية انتهى وفساده ما قال كما ترى لانه قد علم من السابق
ان الظن المانع ظن في المسئلة الاصولية ولم يجر الانسداد فيه حتى تقتضي حجيته بل ما اخذنا ما ظن اعتباره من باب كونه جامعاً بين الظنين وكونه قدراً متيقناً
وح لو جرت احكام الانسداد ما المعتبر في الظن الممنوع فيوجب العقل قطعاً العمل بالظن الممنوع ولم يبق ظن المانع ح ولو لم يجر فيها اخذ بالظن المانع من باب كون
غيره قدراً متيقناً لا طرح الظن الممنوع بالاصل وعلى فرض التنزل والقول بحجية كلا الظنين بدليل الانسداد حجية ظن المانع يقتضي طرح ظن الممنوع وحجية
ظن الممنوع يقتضي اخذه وهو تناف وتعارض كيف يقول بعدم التعارض بل لا بد من اخراج احدهما عن تحت العموم لو وجد المرجح ومنه كون اخراج ظن الممنوع
مستلزماً لتخصيص الاكثر لاكثريته واخراج ظن المانع مستلزماً لتخصيص القليل لكونه واحداً وهو اولى من تخصيص الاكثر او طرح ادلة كثيرة وقال المحقق
المعاصر بانه لا يتم فيما كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة كان تقوم الشهرة مثلاً على عدم حجية الشهرة فان العمل ببعض افراد الامارة وهي
الشهرة في المسئلة الفرعية كما ترى وهو ايضاً كما ترى لان العمل ببعض افراد الامارة دون بعضها اذا كانا في موردين احدهما الاصولية والاخر فرعية لا ضير فيه
بل يتعين لانه مع رفع المحذور بالعمل بما ظن اعتباره مع عدم جريان احكام المعممات يتعين اخذ المانع لكون غيره قدراً متيقناً ويطرح ظن الممنوع بالاصل
ومع عدم كفايته وجريان احكام المعممات يتعين اخذ الممنوع للقطع بوجوب اخذه ولا يبقى ح ظن المانع وكيف كان عدم اعتبار الاولوية مما لا اشكال
فيه واما القياس المستنبط العلة جلياً كان او خفياً فيثبت منعه بالاولوية والاجماع المركب والاخبار المتواترة والاجماعات المنقولة عن غير واحد من العلماء
والاجماع البسيط المحقق بل الضرورة ومخالفة ابن جنيد والعامة لا يكون مضرة واستدل البعض على بطلان العمل بالقياس بقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما وقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين الخ وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الخ وجه الاستدلال ان الايتين الاوليين انما دلتا على كون سبب التحريم هو العصيان الصادر
منهم لا كون الوصف الثابت فيها علة لعدم[?] او لعدم كونه علة تامة والا كيف يتخلف الحكم والقياس موقوف على جعل الوصف فيها علة تامة لانه لو كان مقتضياً
فيجوز كونه في الفرع مع المانع وكيف يتعدى ويقيس والاخريان انما دلتا على ان السبب الباعث للامر هو العبادة على وجه الاخلاص لا الوصف الثابت
فيها الخ ما ذكرنا في الاوليين واورد على الاستدلال بالايتين الاوليين انه لو صح التمسك بهما على بطلان القياس لكان القياس منافياً للنسخ وجه
الملازمة يظهر من بعض ما قد دلتا على وقوع النسخ فلو كانتا نافيتين للقياس لزم ما ذكرنا والتالي باطل بالاجماع لانه لم يقل احد بالمنافاة المذكورة
والمقدم مثله وفي الاستدلال والايراد على ما قرره في وجه الملازمة نظر اما الاستدلال فلما سيجيء واما الايراد فلان ظاهر المستدل ادعاء الملازمة
العقلية وما ذكره لا منافاة عقلا ولا لفظاً لانهما على ما ذكره مدلولان لدليل واحد ولا ضير فيه والحق في وجه الملازمة ان القياس على ما استدل موقوف على
الصفات الذاتية وكونها علة تامة من غير تبدل لحكمه بالاوصاف العارضة والنسخ موقوف على الوجوه والاعتبارات لا الاوصاف الخارجية العارضة كالظلم
الصادر من المكلف وغيره او عدم كون الوصف في المذكورات علة تامة وجواز تبدل الحكم بالاوصاف العارضة او بناء على مذهب الاشاعرة من عدم كون
الاحكام تابعة للصفات لانه مع عدم ما ذكرنا وهو كون الحكم تابعة للصفات مع كونها في نفس المذكورات مع كونها علة تامة يمتنع تخلف الحكم وتبدله
حتى صار نسخاً ومع المنافيات العقلية ح واضحة بقي الكلام في الاستدلال وفيه اولا انه لو صح التمسك بهما على بطلان القياس لكان القياس منافياً
للنسخ على ما ذكرنا في وجه الملازمة والتالي باطل اجماعاً لانه لم يقل احد بالمنافات وثانياً ان القياس لا يكون موقوفاً على الصفات الثابتة في المذكورات
لانه يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة ففي الايتين يمكن ان يقاس غير اليهود باليهود في تحريم الطيبات لو تحقق هذا الظلم منهم وثالثاً ان الصفات لا تكون
من ذاتيات الذات بل قد تكون بالوجوه والاعتبار كالعلم والجهل وعلى فرض تسليمه قد يتعارض الذاتيات ولا بد من اخذ اقل القبيحين وح في المقام
يجوز ان يكون تبدل الحكم باعتبار عروض الظلم منهم لكونه متصفاً بالصفة الاشد من الصفة الموجودة في الذات المقتضية للحلية وتوضيحه انه يجوز ان
يكون للشيء علة فاعلية وغائية ومادية وغيرها وقد تكون في الاقتضاء متحداً وقد تكون مختلفة مع كون بعضها اقوى ويتبعه الحكم ويعلل به دون
غيرها وح يجوز ان تكون المذكورات من هذا القبيل وح التعليل بعلة غير ذاتية لا يدل على نفي علية المادية اعني الصفات الموجودة في الشيء وما
قلت من ان القياس موقوف على كون الوصف علة تامة حتى يحكم به في غير المورد ومع عدمه يمكن تحقق المانع في الفرع ومعه كيف يمكن القياس مدفوع
بانه موقوف على فهم العلة التامة وهو قد يتحقق بالعقل قطعاً في غير الصفات او ظناً فتدبر وفي الاخيرتين اولاً بما مر بان القياس لا يتوقف على الصفات
في الاشياء من الحسن بل يتوقف على ادراك العلة الباعثة كما ذكرنا وثانياً بان العبادة انما هو الاتيان بما امر والترك عما نهى وهو لا ينافي كون اصل العبادة
على وجه الاخلاص فعلاً او تركاً متصفة بالصفة المقتضية للامر على الاول والنهي على الثاني وثالثاً بما مر من انه يجوز التعليل باحد العلل ولا ينافي
وجود علة اخرى ايضاً مشاركة لها او مستقلية بدلية او ترتيبية ورابعاً ان الظاهر منها حصر الدواعي التي تكون مختاراً للمكلف والصفات لا تكون
كذلك وخامساً بانها منافية للادلة القطعية الدالة على كون الاحكام تابعة للصفات وح لا بد من صرفه فتدبر ويمكن الاستدلال على حجية القياس بوجوه الاول
بعض الاخبار المنقولة الظاهرة في اعتبارها منها ما روي عن علي ع في الوطي الخالي عن الانزال انه قال لعمر اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون
عليه صاعاً من الماء اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل من باب انه لو كان علة لهذه الامور الصعبة لكان علة للامر الاسهل اعني الصاع من

العمل بالقياس
بعضهم علق حجيته [?]
الاصولية دون البعض الاخر وهو الفرعية في المسئلة

الثاء اولى والجواب عنه اولا انه يجوز ان يكون استدلالا للحكم على هذا فالعمل لكونه عاملا بالقياس وان كان عالما بالحكم من غير القياس وعلى المستدل
اثبات كونه من باب الاعتبار عنده وثانيا بانها اخبار آحاد لا يجوز التمسك بها في المقام وثالثا بانها معارضة بالاخبار المتواترة على المنع الثاني الآيات منها
قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فان الاعتبار لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي
بصيرة بل الظاهر من الاعتبار هو الاعتبار والتذكر اما على وجه الحقيقة او على سبيل كونه فردا اظهر فينصرف اليه الاطلاق وفي الاتعاظ ايضا مجاوزة وعبور
عن حال الى حال سلمنا لكن سياق الآية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار ومنها قوله تعالى ان انتم
الا بشر مثلنا ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وفيه اولا ان كون ذلك استدلالا بالقياس ممنوع بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي ص لا يمكن ان يكون
لبشر العقد قابلية البشر لهذه المرتبة لا من باب انه نحن بشر ولم نصر نبيا فكذا انت وثانيا ان الآية انما هي حكاية عن قول والقول الصادر من غير الله تعالى والمعصوم
لا يكون حجة وثالثا انها لا تكون قابلة للمعارضة مع ما ذكرنا وح لابد من صرفها الى ما ذكرنا الثالث عمل الصحابة من غير نكير والجواب عنه اولا منع كون
عملهم على ذلك بل نقل عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم خلافه وثانيا ان القدر المتيقن هو عمل العامة عليه وهو لا يكون حجة وعدم انكار الائمة لهم
ممنوع كيف وقد كان ضروريا لنا ثابتا بالاخبار المتواترة وثالثا سلمنا لكن عدم تحقق الانكار انما يكشف عن الاجماع عندهم اذا ثبت انه كان عن
الرضاء الواقعي وهو ممنوع لجواز التقية او عدم اطلاعهم او التلفيق هذا هو الكلام في القياس من حيث هو واما الكلام في المقام الثاني اعني من حيث الانسداد
الاغلبي فيمكن القول بحجيته مما ذكرنا في الشهرة بان القياسات قد تكون بدون المعارض وقد تكون مع المعارض والشهرة وهكذا الى الكتاب وح معلوما ان نعمل
بالقياس او الشهرة والحسن او الصحيح والكتاب لابد بطرحهما او بجمع بينهما والكل باطل كما مر في الشهرة اما الجمع فغير ممكن واما الطرح والرجوع الى الاصول فللعلم الاجمالي
بحجية بعض القياسات في صورة المعارضة ومعه لا يصح الرجوع الى الاصل واما العمل بالمعارض في مقابل القياس مع كون الظن في القياس فباطل
لعدم الدليل عليه فتعين العمل بالقياس وضع الاجماع على عدم اعتبار القياس في زمان الانسداد واما الكتاب والاخبار فبناء على كونهما من الظنون المطلقة فلا
يصح التمسك بهما والا يلزم الدور واما بناء على كونهما من الظنون الخاصة فيمنع شمولهما لحال الانسداد لكونهما من المطلقات وتنصرفان الى حالة الانفتاح
وح على فرض تسليم الشمول لا يكون قابلا للمعارضة مع القطع الحاصل من العقل بلزوم ادراك التكاليف الواقعية بين القياسات الحاصل من العلم الاجمالي
بحجية اغلب القياسات كساير الاسباب ويكون في زمان الانسداد من الظنون المطلقة وح يكون اخذ بعض الظنون دون ذلك تحكما وغيرها اعني
جارية اما للقطع بعدم اعتبار القياس كما مر بناء على الاجماع المحقق وكون الكتاب من الظنون الخاصة وكذا السنة المتواترة ولو لفظا والظن الناشي من
الدلالة حجة اجماعا وعرفا ومنع الانصراف فاسد لكونهما من باب العموم مع ان شيوع حالة الانفتاح ممنوع وجودا واستعمالا الانسداد باب العلم في
زمان الائمة ع كثيرا كما لا يخفى مع ان الاصل التواطي سيما بعد ملاحظة ظاهر السياق كقوله ع اياك والقياس وكذا قوله ع ههنا ههنا السنة اذا قيست
محق الدين وهكذا والدليل العقلي غير جارية لعدم العلم بحجية بعض القياسات كيف باغلبها المندفع متها سيما في المورد الذي انحصر الامارات فيه بالقياس
ومعه كيف يدعى العلم الاجمالي بالتكاليف فيها لجواز كونها كاذبة ولجواز كون بعضها صادقا فيما كان مقتضاه مباحا او استحبابا او كراهة لا وجوبا
او حرمة وعلى فرض التنزل وتسليم العلم الاجمالي بحجية بعض القياسات فيما كان مقتضاه واجبا لكنه قليل فيكون من باب شبهة القليل بالكثير لا
يعتنى به عقلا واجماعا سيما مع القطع الحاصل من الادلة بعدم اعتبار الشارع به على ان العلم الاجمالي بحجية بعضها يحتمل ان يكون في موارد الاحتياط
ويدرك بالاحتياط فلا يلزم من طرحه العلم بطرح تكليف فكيف بالتكاليف مع احتمال ان يكون فيه فتحا لكونه من تكرار اللبس اشد من اصابته للواقع بخلاف
ساير الاسباب كالصحاح والحسان والموثقات والشهرة وامثالها لكثرتها والعلم الاجمالي بحجية اغلبها مع عدم منع الشارع العمل بها بل الظن بحجيتها سيما
مع فرض الانسداد الاغلبي بل الانسداد الاغلبي في موارد كل منها حاصل كما مر في الحسان والموثقات والشهرة وح نقول بعد فرض الانسداد الاغلبي العمل بساير
الاسباب بالنسبة الى القياس قدر متيقن اجماعا وضرورة فيجب العمل بها حتى فيما كان معارضا بالقياس وان كان الظن مع القياس لانه لم يقل احد بطرح
الدليل فيما عارضه القياس مع ما يستفاد من الادلة القطعية عدم اعتناء الشارع بشان القياس اصلا حتى في جعله مرجحا كما سيجيء وبعد العمل بساير
الاسباب لكونه قدرا متيقنا التعدي الى القياس يحتاج الى احد المعممات ولم يجر بها اما عدم الكفاية فواضح لكفاية العمل بساير الاسباب المتيقنة وطرح القياس
والرجوع الى الاصل الذي يقتضيه ذلك المورد من البراءة في الشك في التكليف والاحتياط في الشك في الامتثال وهكذا في مورد انحصار الامارة بالقياس
غير موجب للمحذور اعني الخروج عن الدين والعسر والحرج والعلم الاجمالي بمخالفة مقتضى الاصول في موارد القياس لندرة موارد انحصار الامارة بالقياس ممنوع
على ما ذكرنا توضيحه وكذا التحكم لوجود الترجيح مع غيره من كونه قدرا متيقنا وكذا ترجيح المرجوح على الراجح لكون الترجيح مع غير القياس اعتبارا ومفادا لكثرتها
مع العلم الاجمالي بحجية اغلبها دون القياس وكذا الاجماع المركب لانه لم يقل احد بالعمل بالقياس ومما ذكرنا من عدم العلم الاجمالي بحجية بعض القياسات
يعلم عدم جريان قاعدة الاشتغال بالنسبة الى القياسات وفي الحقيقة يرجع الكلام الى منع الانسداد الاغلبي في موارد القياس لندرة مورد انحصار الامارة
بالقياس بل كل مورد فرض تحقق القياس كان الغالب فيه احد الامارات والادلة من الكتاب او الصحاح او الحسان او الموثقات او الشهرة ومعه يكون لنا العمل بها
دون القياس اما في صورة التوافق فواضح واما في صورة التعارض فلترجيحها على القياس حتى فيما كان الظن مع القياس لانه لم يقل احد بطرح الدليل فيما عارضه
القياس من حيث هو وكذا من حيث العلم الاجمالي لكونه في ساير الاسباب موجودة واوجب العمل بها لكثرتها مع القطع بحجية اغلبها وصار قدرا متيقنا في
العمل اجماعا بخلاف القياس لمنع كثرتها ومنع العلم الاجمالي بحجية بعضها سيما في التكاليف سيما في غير موارد الاحتياط سيما مع عدم اعتناء الشارع به اصلا
بحيث كان وجوده كعدمه مع انه لم يجر فيه ما جرى في ساير الاسباب من كثرتها والعلم الاجمالي بحجية اغلبها فلو خالف احيانا نادرا فاخذنا الكل فيه لازم لان

الامر دائر بين طرح الكل الموجب لطرح اغلب الدين والعمل بالكل المستلزم لاحتمال المخالفة نادرا والاول اقل القبيحين والامر في القياس بالعكس لعدم العلم الاجمالي
ولو سلم فلا ريب انه بعد ملاحظة غلبة تخلفه بحصل العلم بعدم حقيته اغلبية ندرة حقيته واقل القبيحين فيه طرحه كلا مع امكان ادراكه بالاحتياط في موارده دون
العمل بكله لاستلزامه مخالفة الشارع كثيرا وعليه بناء العقلاء فالارجح طرحه واخذ الدليل في مقابله في صورة التعارض والا يلزم الاعتناء بشان القياس والادلة
تنفيه والرجوع الى الاصل الذي يقتضيه المورد في غير صورة التعارض وفيما لم يكن دليل وان كان بالقياس موجودا بلا معارض نعم لو فرض انتفاء سائر الامارات
في غالب الدين لبعده عن بلاد الاسلام مع قطعه بكونه متدينا بدين النبي صلى الله عليه وآله مع علمه بكون اغلبه بين القياسات وندرة تخلفه مع عدم امكان الاحتياط فلا يمنع ح
العمل بالقياس ح شمول ادلة المنع لهذه الصورة قطعا لانه فرد نادر ولا تشمله الادلة اللفظية ولا يكون فيه اجماع قطعا للقطع بلزوم ادراك الدين عقلا بل
اجماعا واختصار العمل بالقياس كما هو المفروض ومما ذكرنا ظهر انه مع عدم العلم الاجمالي بكون اغلب الدين في القياسات لا يكون العقل حاكما بحجيته حتى يشكل
في تخصيص الدليل العقلي ومع العلم الاجمالي بكون اغلب الدين في القياسات لا يمنع العمل بالقياس كما عرفت ومما ذكرنا ظهر المقامات كلها بقي المقام الاخير اعني
في انه مرجح لاحد الدليلين او لا والحق العدم والا لزم الاعتناء بشان القياس والادلة تنفيه الا في المحذورين الذاتيين كما ناكد وردا الامر بين الوجوب والحرمة او
عرضيين كجهات القبلة في ضيق الوقت لانه يحتمل المرجحية والامر دائر بين التخيير وتعيين العمل به والاصل هو الثاني لكونه موجبا للقطع بالامتثال هذا تمام الكلام
في القياس فافهم واغتنم ومنها الاستحسانات ذهب الحنفية والحنابلة الى اعتبارها وانكره اصحابنا واكثر العامة واختلفوا في تعريفه ولا حاجة لنا الى ذكره للاجماع
على عدم اعتبارها مط واظهره انه رجحان واستحسان ينقدح في نفس المجتهد بحسب عادة الناس المناسب لهم من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي ذلك بعضها
مما اعتبرها الشارع كالقصر في السفر وصحة بيع المعاطات على فرض اعتبارها والعدالة مما تقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة ومقدار الماء
المسكوب وشرب الماء من السقي من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع وبعضها لم يعتبرها الشارع كالتيمم في هواء البرد مع عدم الضرر وكذا تجويزه
للعروس في الليل الاول للزفاف تخفيفا للمشقة والخجلة وامثالها مما من المناسبات وبعضها يكون محل الشك والكلام انما هو في هذا القسم وهو لم يكن معتبرا بالاجماع
والاجماع المركب لان كل من قال بعدم اعتبار الاولوية قال بعدم اعتبار هذا القسم وبالاصل لعدم الدليل على حجيته لعدم جريان مقدمات المعممة كما عرفت
في الاولوية والقياس بل لا يحصل منه الظن بالحكم الشرعي واستدلوا بقوله ع كلما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والجواب عنه اولا ان الجمع المحلى باللام
مفيد للعموم ومنه المعصوم فلو حصل العلم بدخوله فانما هو لاجل قول المعصوم ع ولم لا يرد والا فلا يحصل الموضوع وثانيا انه ظاهر في السيرة القطعية
فتدبر وبقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم والجواب عنه ان المتبادر هو ان ما نزل من جانب الله او الرسول او الائمة الهداة
مع حصول التعارض بحسب الالفاظ مثلا فاتخذوا ارجحها وثانيا انها مجملة لجواز كون المقصود ما ذكرنا ومنها المصالح المرسلة وهي عبارة عن دفع الضرر
او جلب النفع للدين او الدنيا والمصالح بعضها مما اعتبرها الشارع كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل ودفع الكفار بالرمي في غيره وان ادى الى تلف
اسارى بعض المسلمين اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفروا على المسلمين وبعضها لم يعتبرها الشارع كضرب المتهم بالسرقة او قتله محافظة على المال وقتل من يعلم حاله انه
لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة وبعضها محل الشك والكلام انما هو فيه وهو لم يكن معتبرا ايضا على قياس ما مر في الاستحسان ومنها النوم ان افاد القطع فلا كلام
في اعتباره والا فلا على قياس ما مر في الاستحسان ويمكن الاستدلال على اعتباره ببعض الاخبار منها ما نقل من الاخبار على ان الشيطان لا يتمثل بصورة النبي ص
والائمة الاطهار وكذلك العقل لانه لو جاز التمثيل به يقع الوثوق لان من راى النبي ص وحكمه بشيء يحتمل ان يكون شيطانا والجواب عنه اولا بانه موقوف
على العلم بكون هذا رؤية النبي او الائمة الاطهار ع وهو موقوف على رؤيته اياهم ع في الظاهر والتالي باطل ومعه لا تحقق الصغرى اعني هذا هو صورة
النبي ص غاية الظن الحاصل من النوم بانه هي وحجيته ستاتي في الموضوع الصرف مقطوع العدم وثانيا انه يجوز ان يكون هو مجرد الخيال ومنها عن الرضا
من راه فقد راه والجواب عنه مثل ما سبق مع ان الرؤيا انما يحصل غالبا على وفق الاعتقاد كما يحصل للثلثة العامة على وصف الحسن ومنها المنقول عن
النبي ص بانه سئل عن الصحابة هل مبشر عندكم ونحوه لان استعمال المبشر غالبا يكون فيما يحصل به الفرج وهذا لا يدل على الاعتبار لان حصول فهم
لا يكون موقوفا على الاعتبار بل يحصل من غير المعتبر رجاء لتحققه لاحتمال الصدق وثانيا انه ضعيف ومنها ان النوم جزء من سبعين جزء من اجزاء
النبوة وجه التقريب ان اجزاء النبوة حق فكذا ذلك وفيه اولا انا نعلم كذب بعض المنام ومعه لا يجوز الحمل على ظاهره ويكون مجملا وثانيا انه موقوف
على شرائط منها انه لا بد له من مؤول يحصل الاعتماد على قوله وهو مفقود ومنها ان كون تاويل الرؤية معجزة ليوسف ع دال على اعتبار النوم وفيه انه لو كان
معتبرا او غير مجمل لما كان معجزة ليوسف ع ويمكن الاستشهاد بالتاليف لصادر من بعض في التاويل في الرؤيا والجواب عنه اولا انه لم يكن فعل المعصوم ع ولا
يكون حجة وثانيا انه يجوز ان يكون المقصود حصول التفاول ومنها الاستخارة والرمل والجفر والاسطرلاب وغيرها وليست معتبرة ايضا بالضرورة ولما
ذكرنا في الاستحسان ولزوم الهرج والمرج ومنها فقه الرضا فقدماء الاصحاب لم يعولوا عليه وانما اشتهر في الاعصار المتاخرة والسبب الاقوى في اشتهاره هو شيخنا
المجلسي ره واختلفوا فيه فذهب بعض من الاخباريين كالشيخ يوسف وبعض المجتهدين كالسيد السند والمولى المعتمد السيد الطباطبائي الى انه من الرضا
وذهب المشهور سيما المتقدمين كما عرفت الى انه ليس منه وبعضهم زعموا انه من فتاوى علي بن بابويه القمي ره والد الصدوق وبعضهم زعموا انه من الكتب المجهولة
المؤلف كالشيخ الحر العاملي وبعضهم زعموا انه كان من تاليفات سيد الرضي فاعتقد بعض انه من الرضا ع له شواهد نذكرها حتى يتبين الحال الاول ما ذكره
شيخنا المجلسي ره في البحار قائلا كتاب الفقه الرضوي اخبرني به السيد الفاضل امير حسين طاب ثراه بعدما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض ايام مجاورتي بيت الله
الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد ره قال سمعت السيد ره كان يقول عليه خطه ع
وكان عليه اجازات جماعة كثيرة من العلماء فاخذت الكتاب وصححته فاخذ الوالد ره هذا الكتاب من السيد ره واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافقة لما

ذكره

ذكره الصدوق فيمن لا يحضره الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه وعن
المولى المقدس المجلسي ره والد شيخنا المذكور انه قال من فضل الله علينا انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير حسين ره مجاورا في
بيت الله سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذا البلد يعني اصفهان ولما تشرفت بخدمته يعني باصفهان او زيارته قال اني قد جئتكم بهدية نفيسة وهي
الفقه الرضا قال لما كنت في مكة المعظمة جائني جماعة من اهل قم مع كتاب قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه بخطه ع
وكان على ذلك اجازات كثيرة من الفضلاء بحيث حصل العلم انه من تاليفه ع فاستنسخت منه وقابلته مع النسخة ثم اعطاني الكتاب واستنسخته منه نسخة
اخذها بعض الفضلاء ليكتب عليها ونسيت الاخذ ثم جائني بها بعد تمامي للشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسي
ثم لما تفكرت ظهر لي ان هذا كان عند الصدوق وابيه وكل ما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكل ما يذكره الصدوق في هذا الكتاب
بدون السند فهو ايضا عبارته فرايت انه ذكر في مواضع منه ليدفع اعتراضات الاصحاب وشبهاتهم والظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ايضا
وكان معلوما عنده انه من تاليفه ع ولذا قال الصدوق ما افتي به واحكم بصحته وقال في اللوامع وهو شرحه الفارسي للفقيه عند نقل الصدوق عبارة
ابيه في رسالته اليه في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وساير عباراته في
رسالته الى ولده من الكتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الصدوق التي يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الروايات كانها من هذا الكتاب وهو ظاهر في قم
هو عندنا والقاضي امير حسين هو السيد امير حسين جد العلامة الكركي ابن بنت الشيخ علي بن عبد العالي طاب ثراه وكان ولي اصفهان في الدولة السلطان
العادل الشاه طهماسب الصفوي وهو احد فقهاء المحققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وله رسايل منها كتاب في نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة
وله كتاب الاجازات فيه اجازة جم غفير من العلماء المشاهير لهم منها اجازة الشيخ علي عبد العالي والسيد العماد الامير محمد باقر الداماد والشيخ البهائي هكذا
الثاني انه بعد ما عرفت من كون اكثر عبارات رسالة علي بن بابويه وعبارات الصدوق موافقا لها فاما ان يكون الموافقة بمحض الاتفاق او يكون من باب احد
منه وكونه حجة عندهما لعلمهما بانه من الرضا او يكون من باب الاخذ منه من علمهما بكونه من الراوي الثقة الجليل او مع عدم علمهما بكونه من الاول والثاني الاول
بعيد غاية البعد والاخير فاسد جزما لان كونها حجة بينهما وبين ربهما كما يشهد به الصدوق ره في اول الفقيه يمنع عن ذلك فيتعين الثاني او الثالث فيكون المطلوب
ثابتا مع ان الصدوق اخذ رسالة ابيه درجة كتابه مع موافقة اكثر عباراته او كلها للفقه الرضوي اما ان يكون تقليدا لابيه او لعلمه بكون ما في الرسالة من
الرضا والاول فاسد جزما لحرمة التقليد للمجتهد المحض لانه الثاني وهو المطلوب على ان الشيخين الجليلين الصدوقين قد عداه في كثير من المسائل على الروايات
والاخبار المستفيضة ولا ريب انه لا يكون الا لاجل علمهم بكونه منه ويؤيده ايضا ما نقل عن الشهيد في الذكرى انه قال ان الاصحاب كانوا يعملون بشرايع
علي بن بابويه من كتاب الشرايع وماخذه هو هذا الكتاب ظاهر واعتماد الاصحاب ليس تقليدا ظاهرا بل اجتهادا لوجود السبب المؤدي اليه وهو علمهم بكون
ما تضمنه هو عين كلام الحجة فتدبر الثالث عمل بعض الفقهاء ونسبتهم الروايات الموجودة فيه الى الرضا منهم الفاضل الهندي وكذا غيره من بعض العلماء
الرابع ان فيه شواهد على ذلك منها ان مصنف هذا الكتاب قده انتسب في اوله فقيل يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وقال في باب الاغسال ليلة تسعة عشر
من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت وتكفينه قال العالم روي لي عن ابي عبد الله ان المؤمن اذا دخل قبره
ينادي ان حماتك الجنة وفي كتاب الزكوة قال روي عن ابي العالم في تعجيل الزكوة وتاخيرها الى اربعة اشهر وفي باب الربا والغيبة روي حديث اللؤلؤ
ثم قال وقد امرني ابي ففعلت هذا وقال في موضع آخر منه وبما نداوم به نحن معاشر اهل البيت ولا ريب ان هذه الكلمات ظاهرة في كونه منه بل بعضها
نص فيه كالاول والثاني واحتمال الجعل في هذه الكلمات بعيد وكذا في اصل الكتاب لكون مفاده غالبا موافقا للمذهب الامامية وهو ينافي الجعل فان غرض
الواضعين هو تزيين الحق وترويج الباطل الخامس ما ذكره السيد السند والمولى المعتمد السيد الطباطبائي قايلا وقد اتفق لي في سني مجاورتي في المشهد
المقدس الرضوي على مشرفه سلام الله العلي اني وجدت نسخة من هذا الكتاب الموقوفة للخزانة الرضوية الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب بمكة المكرمة
وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث ميرزا محمد وكان صاحب هذه الرجال الى الخط المعروف و
محمد بن مسكين في اصل الحديث هو محمد بن مسكين بن جمال النخعي الجمال له كتاب الى ان قال السيد السند فيكون محمد بن مسكين من كبار اصحاب الرضا
ثم قال ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الجليل المنتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع
لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا فاضل ثقة كذا في عدة نسخ معتبرة من
رجال المنتجب وفي كتاب امل الامل نقلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب اذ الرسالة المذهبة المعروفة بالذهبية وطب الرضا فهي
عدة اوراق في الطب صنعها الرضا ع للمامون عليه اللعنة والمامون واوراد بها من هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكون صاحب كتاب الرضا وجود
نسخة الاصل عنده وانتهاء اجازة الكتاب اليه لا انه يروي هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة او انه صنعه لان من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا اعصار
الائمة وقال السيد ره ويلوح من الشيخ المفيد ره الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة هذا حاصل ما افاده السيد السند والمولى المعتمد في اثبات
كون كتاب المذكور من الرضا ع وانت تعلم ان بذلك لا يثبت المدعى لان المسئلة من الموضوعات الصرفة لا يثبت الا بالعلم العقلي او الشرعي الحاصل من الاسباب
كشهادة العدلين من باب السماع والنقل لا من باب الاجتهاد وكلاهما منتفيا في المقام اما الاول فواضح واما الثاني فلان المشهور من المتقدمين والمتاخرين
ذهبوا الى عدم اعتباره وكونه من علي بن بابويه او غيره وبعض المتاخرين الذين ذهبوا الى اعتباره كالمجلسيين والشيخ يوسف البحراني والفاضل الهندي انما هو
مبني كلامهم هو اخبار القاضي امير حسين من باب علمه الحاصل من اجتهاده من القراين لا من السماع وهذه القراين الذي ذكره لا يفيد ذلك اما قوله

تم الجزء الرابع ... 
الى الفصل الخامس

بانه کان فیه خط الرضا ع واجازات جماعة من الفضلاء فیه نظر لان معرفة خط الامام ع موقوفة على رؤیة خطه ع قبل ذلک وهو بالنسبة
الینا مفقود بل الظاهر انه اعتقاده بانه کما ان الظن ربما حصل من بعض الامارات کما لو راینا خط الکوفی مثلا ربما نعتقد ظنا بکونه من الامام ولذا لو
یدع القطع العقلی بل ادعی العلم العادی الحاصل منه ومن غیره مع ان وجود خطه ع فیه واجازاته للفضلاء لا یدل على کونه اصل الکتاب منه کیف ولو کان
کذلک لما خفی على الفقیهین مع اهتمامهم فی الروایات ولو لم یخف علیهم لما خفی على اهل اصفهان القریب منهم سیما علمائهم سیما المجلسیین الذین کان بنائهم
على التفحص عن الاصول وکلاهما فی السابق یدل على عدم اطلاعهما به قبل ورود القاضی فی اصفهان وما قلناه من ان هذا موافقة عبارات الصدوق وفتوی لم یدل
على کون اخذهما منه مع اعتقادهما بکونه منه ع او الراوی الثقة مدفوع بانه لو کان من باب اعتقادهما بکونه من الرضا ع لشهدا به او نبها علیه منهما سیما
الصدوق لانه قال فی اول کتابه من جهة حصول الاعتماد للغیر وجمیع ما فیه مستخرج من الکتب المعول علیها ککتاب حریز بن عبد الله السجستانی وغیره ولم ینبه
علیه اصلا ولو کان اخذه منه معتقدا بکونه منه لذکره قطعا مع انهما ان کان معتقدین بکونه من الرضا ع لذکروه للعلماء ولم یخف على المتاخرین
قطعا ولو وصل الینا ولو بخبر واحد مع انه یجوز ان یکون من علی بن بابویه مع انه یجوز ان یکون هو غیر الرسالة المعهودة کما احتمله بعض من کونه هو کتاب
الشرایع المنسوب الیه واتحاد هذا مع الرسالة محل تامل بعین کون الموافقة من باب الاتفاق او من باب الاخذ منه لاعتقادهم بکونه من الراوی الثقة وعلى
فرض تسلیم الثانی یرد علیه ان علمهم بکونه منه لا یستلزم علمنا به لجواز الخطاء ولو کان مجرد علمهم وحکمهم بالصحة کافیا لنا لکان کتاب الفقیه کله
حجة لنا من غیر الاحتیاج الى ملاحظة السند لانه شهد فی اوله بانه حجة بینی وبین ربی لا یبقى لولا ذلک فیلزم کونه مقلدا لابیه فیما کان عبارته موافقا
لعبارة ابیه الموافقة للفقه الرضوی لانا نقول لا یستلزم ذلک لجواز کونه مستندا شرعیا له اما شهادة ابیه بصحتها او علمه بکون ماخذه الاصول المعتمدة
عنده وعلمه به لا یفید علمنا به لجواز الخطاء واما قوله بان اغلب ما فیه مطابق لمذهب الامامیة ولو کان من باب الوضع لما کان کذلک الخ
فی الحدیث هو ترتیب الحق مدفوع اولا بان مقصود الواضع وان کان ذلک لکن ذکر اغلب الاحادیث الموضوعة المخالفة لمذهب الامامیة فی کتاب
واحد لما ینادی باعلى صوته بالکذب والجعل وینفی معه المقصود فالمناسب الخلط وثانیا انه یجوز ان لا یکون موضوعا لکنه کان صادرا من راو فی
کان بنائه على جمع الاحادیث لا على تصحیح الروایات مع ان التصحیح عنده لا یستلزم التصحیح عندنا وثالثا انه یجوز ان یکون من فتاوى علی بن بابویه
کما علیه جمع ومجرد التصحیح عنده لا یستلزم الصحة عندنا ولا یکون قول المجتهد للمجتهد حجة بالاجماع واما قوله بان الامور المذکورة فی هذا الکتاب کقوله ضرب
فی لیلة تسعة عشر جدنا امیر المؤمنین ع ففیه انه یحتمل ان یکون هذا جعلا ویحتمل ان یکون تصنیفه من بعض السادات ولا ضیر فی قوله جدنا کما هو ظاهر بل الظاهر
ان بناء البعض على وجه الظاهر انه کان من مصنفات بعض السادات ولا ضیر ان یکون هو المسمى بالسید الرضا وکذا قوله نحن معاشر اهل البیت وکذا غیرهما قوله
وقد ادی ابی مع انه لو کان هو الرضا لما کان المناسب الروایة من ابیه کما لا یخفى ولم یکن المناسب روایته فیه من الرواة بقوله فیه نروی مثلا عن محمد بن مسلم
عن فلان عن فلان وهکذا لانه ع حجة بعلمه بالاحکام ولا یصح ان یقول نروی الخ ما ذکرنا واما استشهاد السید السند بکلام الشیخ ابو الحسن الى ان قال السید الجلیل
محمد بن احمد بن محمد الحسینی صاحب کتاب الرضا والظاهر ان المراد بکتاب الرضا هو هذا الکتاب فمدفوع بانه یجوز کونه هو طب الرضا او کتابا ثالثا وغایة ما ذکره
هو الظن بکونه هذا فتدبر واما قوله بانه قد اتفق فی سنی مجاورتی المشهد المشرف وجدت نسخة من هذا الکتاب من الکتب الموقوفة على الخزانة الرضویة وعنوان
الاملاء ع صنف هذا الکتاب لمحمد بن مسکین الخ ففیه انه لو کان منه لما کان المناسب استعمال التصنیف فیه والروایة عن الرواة کما مر مع احتمال کون ما
وجد ایضا جعلا على ان النقل من الکوفی الى الخط المعروف کما یشهد به موقوف على العلم بعدم حصول الخطاء من الناقل وعدم حصول الخلط بعد من
ناقل وجاعل اخر مع انه لو کان من الرضا لتواتر ذلک ولما خفی على القدماء لکثرة الدواعی والاحتیاج الیه لان شانه لیس اضعف من بعض الاصول المعتمدة
من کتب الفقهاء فتدبر فالحاصل لم یثبت کونه حجة شرعیة الحجیة من حیث هو والکلام انما هو فی ان بعد انسداد باب العلم ووجوب العمل بالظن هل یجب العمل
بهذا ام لا والحق الثانی وذلک لحصول الکفایة بالاسباب التی ذکرنا فقد تم عدم الکفایة غیر جاریة وکذا الاجماع المرکب یعنی کل من عمل بسایر الاسباب عمل بهذا
بل الفارق موجود حتى ما کیف والمشهور على اعتبار سایر الاخبار والاجماع المنقول دون هذا واما بالنسبة الى الشهرة فان بعضا منهم ذهبوا الى حجیتها ولم یثبت
منهم القول بحجیة الفقه الرضوی وکذا قاعدة التحکم غیر جاریة لوجود الرجحان العقلی والشرعی فی سایر الاسباب اما الثانی فواضح مما ذکرنا من کون الاغلب على
اعتبار سایر الاخبار دون هذا واما الاول فلان سلسلة الرواة فی الاخبار التی نعمل بها موجودة حتى نلاحظها مع اهتمام المشایخ فی ضبط اخبار الصحاح ولا ریب
ان الظن الحاصل بصحة هذه الاخبار اقوى بمراتب من الظن الحاصل بصحة هذا الکتاب وصدوره عن الرضا ع مع ذهاب المشهور الى عدمه واما بالنسبة الى
الشهرة فلان بعد ذهاب المشهور الى عدمه واما بالنسبة الى الشهرة فلان بعد ذهاب المشهور الى حکم من الاحکام الفرعیة فلا ریب ان حکمهم بذلک لا یکونا الا
من مستند وحصول الخطاء من هذا الجمع الکثیر الماهرین بعید فی الغایة ولا ریب ان الظن الحاصل بصحة هذا الحکم من قول هؤلاء الجماعة اقوى بمراتب من الظن
الحاصل من قول القاضی امیر حسین وغیره بصحة الفقه الرضوی مع مخالفته للشهرة فتدبر نعم فی مقام التایید لا باس به هذا فی فقه الرضا واما سایر الکتب
فلا تخ اما ان یحصل العلم بکون هذا الکتاب من فلان الثقة مع کون سلسلة الرواة منه الى المعصوم ع موجودا فی الروایة او یحصل العلم العقلی او
الشرعی بانه لا یروی الا عن المتحرز عن الکذب کمراسیل ابن ابی عمیر وغیره او عن المعصوم او یحصل العلم بکونه من کتاب معروض على المعصوم او یحصل العلم
بکونه من کتاب معروض على المعصوم ع ککتاب یونس وهکذا من سایر القراین المفیدة للعلم او لا یحصل العلم بذلک عقلا وشرعا اما غیر الاخیر فحجیته واضح
واما الاخیر فان حصل الظن من عادل بکونه من فلان الثقة المتحرز عن الکذب مع کون سلسلة الرواة الى المعصوم ع موجودا مع اندراجه تحت الاحادیث
المعتبرة من الصحاح والحسان والموثقات والضعاف المنجبر بالشهرة فتمام حجیته للانسداد فحجیته لبطلان التحکم وللاجماع المرکب ویؤیده ما عن سید الاستاذ قدس سره

[illegible]

امر قال

انه قال خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفى حجيتها كيف مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة فى الاشتهار ولا ينقص عنها بكثرة فى الظهور كالعيون والخصال
والامالى من مصنفات الصدوق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة المنتسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطايفة ولم يزالوا فى جميع الاعصار
والامصار يستندون الى هذه الكتب ويتفرعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والآثار المروية عن الائمة الاطهار ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على كتب
الاربعة والانكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة ليس لعدم اعتبار غيرها بل لما فى الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة
التى اختصت بها من بين الكتب انتهى وان لم يكن كذلك فلا يكون معتبرا اصلا لكونه من الضعفاء والمراسيل او عدم ثبوته من فلان وكلها لا يكون معتبرا الامن حيث
الذات وللاصل وللاجماع على عدم اعتباره ولا يعد عروض الانسداد للاصل وعدم جريان المعمم اعنى عدم الكفاية وغيرها مما مر خاتمة اعلم ان العلماء ذكروا
للعمل بخبر الواحد شرايط ترجع الى الراوى وذكرها على مذهب من قال بكون حجية الاخبار من باب الظن الخاص فواضح لعدم شمول الدليل على حجيتها لغيرها وللاصل
على العدم واما ذكرها على مذهب من قال بكون حجيتها من باب الظن المطلق فاما ان يكون لاجل ان بدونه لا يحصل الظن كغير الضابط وبعض اقسام
المجنون واما لاجل انه وان افاد الظن الا ان الدليل العقلى الحاكم بحجية الظن لا يشمله كبعض اخبار غير البالغ المميز المتحرز عن الكذب وبعض اقسام المجهول
الحال والضعيف والكافر اما لاجل الاجماع على عدم حجيته اولان من الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع وندرة المخالف يحصل الظن القوى بعدم حجيته
ومعه يكون الترجيح مع غيره ولا يجرى معه قاعدة التحكم كما لا يخفى وكيف كان هى امور منها البلوغ لا خلاف ولا اشكال فى عدم قبول الرواية عنه
فى حال عدم التميز ولا اشكال ايضا فى اعتباره عند من يعتبر الخبر الواحد لو كان تحملها قبل البلوغ حال التميز والضبط مع كون ادائها بعد البلوغ لكون
المخرج بالغا وتشمله الادلة سيما على مذهبنا فيه لعدم قصور روايته عن القوى والموثق ويلزم التحكم من اخذ القوى بدون ما نحن فيه بل يلزم ترجيح
المرجوح على الراجح ولا اشكال فيه ولذا قبلت الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ ورووا بعد البلوغ بل تشمله مفهوم اية النبأ على فرض
تماميته بناء على كون المراد من المفهوم غير الفاسق واذا كان داخلا بل بلوغه واداه بعد بمدة حصلت له الملكة فشمولها له واضح على فرض تماميتها ولا اشكال انما
هو فى ادائها بعد التميز وقبل البلوغ يظهر من كلمات بعض الاصحاب كالمحقق القمى رحمه ظهور دعوى الاجماع فيه على عدم القبول ونسب ايضا دعوى الاتفاق
الى الوغاية والمنية وعدم الخلاف الى المعالم ونسب المخالفة الى بعض العامة قال رحمه واما الصبى الغير المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله
الاصل وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان الفاسق خشيته من الله ربما منعه من الكذب بخلاف الصبى وفيه اولا انه لم يثبت كون المناط هو نفس
الاعتماد من حيث هى حتى يجرى الاولوية فيما كان المناط اقوى وثانيا انه لم يكن كلية لانه ربما يكون الاعتماد بقول غير البالغ اقوى وربما يستدل بان
اقراره فى حق غيره مسموع فكذا فى حق غيره وفيه انه مردود بانتقاضه اولا بالعبد والمحجور عليه لان اقراره ايضا غير مسموع ولا يمنع اعتباره وادعى عليه
الاجماع وذهب آخرون والظاهر هم العامة الى القبول قياسا الى جواز الاقتداء به وقبول شهادته فى الجراح وترد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا
وبالنقض بالفاسق ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره ومنها العقل لا خلاف ولا اشكال فى عدم قبول قول المجنون المطبق وقد
ادعى عليه الاجماع كثير من الاصحاب كما فى المعالم وغيره ولا يفيد خبره الظن بذاته ايضا واما المجنون الادوارى ففى حالة الافاقة لا اشكال فى اعتباره لو كان
ادائها وتحملها فى حال الافاقة اذا اجتمع معه ساير الشرايط ويلحق بالمجنون السكران والنائم والساهى والمغمى عليه وهل يشترط العلم بالافاقة او يكفى
الظن والحق الاول لان كان الشك فيه فى حال كونه مسبوقا بالجنون للاستصحاب وعدم حجية الظن فى الموضوع الصرف والثانى ان كان الشك فيه فى حال
كونه مسبوقا بالعقل بل يكفى عدم العلم بالخلاف ومنها الاسلام وعدم اعتبار قول الكافر اجماعى ظاهرا ولو افاد الظن مطلقا سواء كان كتابيا ام لا
وادعى عليه الاجماع كثير فى النهاية والمنية والوغاية والمختصر وشرحه وغيرها وصرحوا بانه وان علم انه فى دينه متحرز عن الكذب ولو نسب الى احد المخالفة
الا الى احد المخالفة الا الى ابى حنيفة فى شهادة الذمى وقالوا بانه لا يكون مضرا بالاجماع والحاصل انه اجماعى ايحصل من هذه الاجماعات الظن
القوى ولا يجرى معه المقدمات المعممة ويدل عليه التعليل فى المنطوق ان جائكم فاسق الخ بناء على كون التبين ظاهرا فى العلم وربما يستدل بالاولوية
لان الكفر اعظم من الفسق وفيه ما فيه لجواز كون المناط عدم الاعتماد ومعه لا كلية نعم يصح لو كان المناط هاهنا وربما يستدل بنفس المنطوق على كون الكافر فاسقا
وفيه تامل لكون المتبادر منه هو الفاسق بالجوارح لا الاعتقاد وعلى فرض كونه فاسقا انصرافه الفسق اليه ممنوع نعم يمكن ان يقال انه لو لم يثبت كونه فاسقا لم يثبت
عدمه ومعه يتم الاستدلال بناء على نصب الفاسق الى نفس الامر كما هو الحق بمقتضى اصالة الحقيقة وربما يستدل عليه ايضا بقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين
ظلموا بانه لا ظلم اعظم من الكفر فيكون اولى بعدم القبول او بانه ظالم بجوارحه وجانحه ايضا كما مر ومنها الايمان اعنى كونه اثنى عشريا والمشهور على اشتراطه تحصيلا
ونقلا عن اكثر الكتب واستدلوا بقوله تعالى ان جائكم فاسق وفيه ما مر نعم يتم بضميمة التعليل او بناء على انصرافه الى نفس الامر كما مضى والمراد بالايمان على ما
نقل عن مجمع الفائدة انه يحصل بمعرفة الله وبنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وتصديقه فى جميع ما جاء من الاحكام وغيرها مثل الموت وعذاب القبر والحشر والنشر والنار
والثواب والعقاب والصراط والميزان وغير ذلك من نبوة جميع الانبياء والكتب السالفة وانه لا نبى بعده وبامامة الائمة الاثنى عشر كل واحد واحد وان آخرهم قائمهم
حى حتى يظهر الله تعالى وانه امام الزمان حتى يفنى الدنيا وينتهى التكليف ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين من اقسامهم وكذا العامة سواء كان
عدم ايمانهم من جحدها او تقليد وثبت الايمان على ما نقل عنه بالمعاشرة او قيام البينة او الاقرار والشرط شرط فى حال الاداء لا التحمل ونسب عدم الاشتراط
الى الشيخ بشرط ان لا يكون متهما بالكذب واختاره بعض المتاخرين قال الشيخ فى العدة يجوز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن فى روايات الاصحاب
ما يخالفه لما روى عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطايفة
بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكونى وفيه ما فيه لما عرفت سابقا من عدم تمامية الادلة على حجية الخبر الا ما هى العادل وكيف

بعينه والجواب عن الوجهين اما عن الاول فبانه موثق والاستدلال به مردود واما الثاني فبان عمل الطايفة لم يكن اجماعا مع انه يمكن ان يكون عمل الطائفة
باخبار هؤلاء الجماعة الخاصة من باب القراين الخارجية والا لما اكتفوا بها ولكنها لم تكن شرطا بعد فرض الانسداد لما عرفت سابقا من حجية الخبر الموثق
والقوي نعم شرطه تحرزه ايضا عن الكذب ومنها العدالة وهي في الاصل الاستقامة وفي الاصطلاح هي الملكة الباعثة لترك الكباير والاصرار
عن الصغاير والكاشف عنها هي كون الشخص ساترا للعيوب ظاهرا بحيث يكشف عنها اما على سبيل القطع او الظن واما الاكتفاء بمجرد ظهور الاسلام وعدم
ظهور الفسق كما عليه جماعة من القدماء فلا وتوضيح المطلب في الكتب الفقهية والمشهور اشتراطها في قبول الرواية ونسب الى الشيخ انه اكتفى بكون الراوي ثقة متحرزا
عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه وعبارته في العدة من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته فان ذلك لا يوجب
رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وان الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك
قبلت الطايفة اخبار جماعة هذه صفتهم والحق انها من حيث هي شرط للاصل ولمنطوق اية الشريفة ولذهاب المعظم وللاجماعات المنقولة عن كثير
ومن النهاية الفاسق اذا علم فسقه لم يقبل روايته اجماعا وعن المبادى يشترط ان يكون عادلا عند الامامية والشافعية وعن المنية انه مردود الرواية
اجماعا سواء كان معلوم الفسق او مظنونا وعن الشيخ في العدة شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف وعن التعليقة العدالة شرط عند المتقدمين والمتاخرين
وعمل الطايفة يحتمل ان يكون لاجل القراين وربما يقال ان الفسق مع التحرز عن الكذب متنافيان وهو خلاف البداهة ولكن على مذهبنا من حجية الموثق والخبر
والقوي لاجل الانسداد او الاضطرار يكون اللازم قبول قول الفاسق المتحرز عن الكذب والا لزم التحكم بالنسبة الى بعض ما ذكرنا وترجيح المرجوح على الراجح بالنسبة
الى بعض اخر ومنع الاجماع على فرض الانسداد على منع خبره في صورة كونه متحرزا عن الكذب بل المراد اشتراط العدالة وهو في الخبر من حيث هو كما قال به بعض المتاخرين
قايلا ان منع عمل الطايفة بخبر غير العدل بعيد عن الانصاف جدا فان من تتبع كتب الاصحاب وجد عملهم بها وقد صرح بذلك جدي ره في التعليقة قايلا الظاهر ان اشتراطهم العدالة
لاجل العمل بالخبر الواحد من حيث هو من دون حاجة الى التفتيش والانجبار فان عملهم باخبار غير العدل اكثر من ان تحصى وترجيحهم في الرجال قبولها فالاقوى
القبول على فرض الانسداد لما ذكرنا وفاقا لظاهر كلام المحقق البهبهاني كما ذكرنا وصريح كلام السيد الاجل اقا سيد محمد ره ولا يبقى هذا الاخ من اشكال الاطلاقات
الاجماعات المنقولة ومعه لا يجري التحكم ولانه لو تم لجرى في الكافر وغير البالغ وغيرهما لو ثبت تحرزهم عن الكذب بنحو ما انه لانا نقول بمنع جريانه فيهما لان العمدة
عمل اهل الحديث والرجال بقول غير العدل وهو فيهما غير معلوم بل معلوم العدم ويثبت اعتبار مجهول الحال الذي ثبت تحرزه عن الكذب بالاولوية والمعتبر من
العدالة والتحرز انما هو في حال الاداء وهو واضح واما من ثبت عدم تحرزه عن الكذب لو كان مجهول الحال فلا يكون خبره معتبرا للاصل وعدم جريان المقدمات
المعممة ولمنطوق الاية صريحا في الاول ومعتقبا بالنسبة الى الثاني بناء على ايضا ان الفاسق الى نفس الامر كما هو الحق بمقتضى اصالة الحقيقة وللاجماع
على عدم اعتبار خبر الاول وظهوره في الثاني وربما يظهر ميل بعض متاخري الاصحاب العمل بقول مجهول الحال ولعل بنائه على كفاية ظهور الاسلام وكيف
كان لا يكون خبره معتبرا الا مطلقا ولا من حيث الانسداد بل لا يفيد فيه الظن بذاته ومنها الضبط ولا اشكال في اشتراطه بل لا خلاف فيه كما ادعاه
كثير من الاصحاب والسر فيه انه لا وثوق بقول غير الضابط لانه يسهو فيزيد او ينقص او يغير ويبدل ما يغير الحكم او يسهو عن ذكر الواسطة ولذا قالوا يكون
ثقة دالا على الضبط وقال بعض ان اشتراط العدالة كافية عنه لانه لو غير فلا يكون عادلا وفيه ان العادل لا يتعمد وهو لا ينافي السهو والمعتبر في الضبط
هو حال التحمل والاداء معا والسر واضح والمراد بالضبط هو كونه مثل متعارف الناس لا ان لا يسهو مطلقا لاختصاصه بالمعصوم ع ومع العلم بالضبط
او العدم فواضح واما مع الشك فيمكن الحاقه بالاول للغلبة فتدبر ومنها كون الخبر مفيدا للظن ولا اشكال فيه نعم يشكل على مذهب من قال بالحجية من باب
الشرع لاطلاق الادلة وفيه ان الادلة لو كانت هي منطوق الاية فادتنا فيها التبين الظني وان كان غيره او مفهوم الاية فالاطلاق منصرف الى الغالب
وهو صورة افادة الظن ومنها انه هل يعتبر في الخبر كون المخبر متعددا ام لا كما عن اكثر الاصحاب بل الاتفاق والحق الثاني اما على فرض كون حجيته من باب الدليل
الشرعي فلما عرفت سابقا من ان الادلة المتمسك بها لو تمت فمقتضاها الخبر الواحد من حيث كونه خبرا لا من حيث كونه شهادة لعدم شروط الشهادة
فيه بل اجماع لعدم اعتبار اخذ التعدد في الخبر واما على فرض كون حجيته من باب الظن والانسداد فلما عرفت سابقا من حجية الواحد ولا يشترط في الراوي
معروفية النسب لعموم الادلة وهل يشترط فيه عدم كونه ولد الزنا والظ الاول اما على مذهب من قال بكفره ونجاسته فواضح واما على مذهب من
قال بعدم كفره فلانصراف الادلة الى غيره بل اتفاق ظاهر من حيث هو بل على فرض الانسداد ايض ولا يشترط كونه فقيها ولا يشترط كونه عالما بالعربية حيث
يكون ناقلا باللفظ ومنها انه هل يشترط كون الحديث منقولا باللفظ لا خلاف بين اصحابنا في جواز النقل بالمعنى وادعى نفي الخلاف بعض اصحابنا و
نسب الى بعض العامة المنع من ذلك مط وبعضهم عين الجواز في المرادف وشرط في الجواز كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ وبالقراين الدالة على خلافه
وان لا يقصر الترجمة من افادة المراد وان يكون مساويا في الخفاء والظهور لثمرة في مقام التعارض واستدل على جوازه بالطريقة المعهودة من لدن ادم الى زماننا
هذا والشارع ايض بنائه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ ومن ذلك نقل العربي بالعجمي وهكذا
الناقل من المجتهد الى اهله وعياله وبالاخبار منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه
فلا باس والظ كون المراد ان الزيادة والنقصان اما لاجل خطبة او في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب المعصوم وقوله ان كنت تريد معانيه يعني
ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب وبان من تتبع الاخبار يطلع على ان ذلك كان طريقة اصحاب النبي ص وبان النقل باللفظ في الجميع محال عادة
نعم يتم في مثل القران والادعية التي اعتبر فيها خصوصية اللفظ وطريقتهم في ذلك انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها
بخلاف الاخبار اذا عرفت ذلك فاعلم ان النقل بالمعنى على قسمين قسم يكون المقصود محض تفهيم الحكم كالزوج بالنسبة الى الزوجة والوالد بالنسبة الى ولده

[illegible]

قسم

فتم يكون المقصود وصوله لمن تاخر لاستنباط الحكم والاول لا اشكال في جوازه باى وجه يحصل التفهيم لما ذكر ولا يشترط فيه التساوى في الخفاء والظهور
بل ذلك يختلف باختلاف حال المخاطبين والظاهر ان المنكر لا ينكر ذلك كما سيظهر لك من استدلاله واما الثاني فهو محل النزاع والمثبت ان اراد الاول فلا
وجه لاشتراط التساوى في الخفاء والظهور ولم يكن له فايدة لجواز هذا القسم بين الفريقين وان اراد الثاني فهذه الادلة لا يثبت الا القسم الاول وكيف
كان الحق في الثاني التفصيل لان اللفظ الصادر ان كان نصا او ظاهرا بالظهور التام الذي لا يقع الالتباس عرفا وكذا ما يعبر عنه الناقل سواء كان من باب
الحقيقة او المجاز كقوله رايت اسدا يرمى فيجوز نقله بالمعنى فيقول رايت رجلا شجاعا وذلك لبناء العرف والعادة اليه من غير تامل ولان عدم الجواز اما ان
يكون لاجل مدخلية خصوص اللفظ كالقران والادعية او يكون لاجل اخلاله بالمقصود والاول منفى هنا للاجماع على عدم خصوصيته في لفظ الروايات من
حيث هو ولا يقول بها فيه المانع ايضا والثاني ايضا خلاف الفرض لان المفروض عدم كون هذا القسم مخلا بالمقصود وقد يكون ظاهرا في المراد بالظهور التام في
حد ذاته مبينا للمراد بالنسبة الى السامع وكان تعبيره بلفظ اخر موجبا للاختلاف في الحكم وذلك كما في قوله ع ان بقى من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص
به ونقله الراوى بقوله اذا بقى من اليوم مقدار اربع ركعات لها فهو مختص به والتفاوت ان مفاد الثاني ان مقدار الاربع شرط في مطلق صلوة العصر وان
كان قصرا ولم يكن المراد من الاول ذلك وذلك لا يجوز بالبداهة وقد يكون مجملا بالذات وفهم السامع منه بالقرينة الحالية شيئا بالظهور الذي يقع الالتباس
في كون المراد منه ذلك او غيره كما لو قال القرء كذا وفهم منه السامع بكثرة الاستعمال فيه او كون المراد ذلك لان كون كثرة الاستعمال موجبا لتعيين المراد في
المشتركات اللفظية او المعنوى المشكك او المجاز المشهور محل الخلاف والتامل وكذا فيما كان المورد مخصوصا وكان مذهبه كون خصوصية المورد موجبا
للتخصيص فلا يجوز له التعبير بالمورد الخاص بل له ان ينقل اللفظ ويذكر ما يقترن باللفظ من خصوصية المورد وكثرة الاستعمال وامثالهما وسره واضح لعدم
كون فهم السامع بهذه الاسباب التي يكون الحكم بها من باب الاجتهاد في فهم المراد حجة لغيره فذكره تدليس موجب للاختلال في الحكم وكذلك الامر في عكس
ذلك بان كان كلام المعصوم ظاهرا فيه بالظهور التام وكان المعبر عنه ظاهرا فيه بالظهور الذي يكون محل التامل وقد يكون كلام المعصوم دالا على الاعلية بالالتزام فلا
يجوز له النقل بما كان دالا على الاعلية بالمطابقة وكذلك العكس فلا بد ان يكون الناقل عارفا باللغات وباداء الالفاظ بالخصوص او بلفظ اخر مما لا يوجب التغيير و
الالتباس والتحريف فيما يكون موجبا لتغيير الحكم واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم اللفظ
لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد الشرط الذي ذكرنا من كونه عارفا الخ يندفع ذلك وبقوله ع نضر الله
من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداء كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على
وجوب التادية باللفظ ثانيا وبمعارضته بما تقدم وهو ارجح دلالة وخاد جامع ان الظاهر هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكره وفي اخرى
نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله والتمسك باصالة عدم التغيير معارض باصالة عدم التعدد وينبغي التنبيه على امور الاول ان الحديث قد يعلم كونه منقولا
بالمعنى مع العلم بكون الناقل عارفا فاعتباره الخ ما ذكرناه وهو ايضا لا اشكال فيه وقد يكون مشكوكا في كونه عارفا او يحصل العلم بالعدم والظاهر عدم اعتباره للاصل
وقد يكون مشكوكا في كونه منقولا باللفظ او المعنى وهو ايضا لو علم بكونه عارفا وثقة فلا اشكال فيه واما مع الشك او العلم بالعدم فاشكال لان الاصل في
النقل هل هو النقل باللفظ او بالمعنى والظاهر هو الاول للغلبة ولظاهر اللفظ من قوله سمعت وقال وامثالهما وهذا الظن حجة في المقام فيلحق بالاول لظاهر
وبناء العرف على ذلك ايضا وكذا اجماع العلماء الثاني في انه لو روى الثقة لفظا مجملا او فسره باحد محامله فهل يكون تفسيره حجة او لا نسب الى الاكثر الاول
بخلاف ما لو حمله على خلاف الظاهر مستدلا في الاول بان فهم الراوى الثقة قرينة وليس له معارض بخلاف الثاني فان الظاهر حجة واعترض عليه المحقق القمى ره بانه
كما يكون مقتضى الظاهر العمل به ويقع التعارض فكذلك مقتضى المجمل السكوت عنه ويقع التعارض وح لو كان كلا مرى في المجمل معتبرا فكذا فيما فسره بخلاف الظاهر
لان الظاهر انما يعتبر لاجل كونه ظاهرا عند المخاطب لا عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره وفيه ان الحق
ان كلاهما لا يخ من اقسام الاول العلم بكون تفسيره ناشيا من القراين الحالية او المقالية او اللفظية لما فسره بالظهور التام المختفية علينا الثاني العلم بكونه
ناشيا من القراين الغير الظاهرة بالظهور التام بل كان ناشيا من اجتهاده مما يكون محل الخلاف والتامل الثالث محل الشك والاول لا اشكال في اعتباره
في المقامين والثاني لا يكون معتبرا للاجماع على عدم حجية فهم المجتهد للمجتهد الاخر والثالث يلحق بالثاني للاصل الثالث قد يعلم كون التفسير تفسيرا
للبطون وهو غير مناف لظاهر اللفظ وقد يكون تفسيرا للظاهر فيكون كما سبق من اعتباره ام لا وقد يكون محل الشك والحق فيه التوقف للاصل فتدبر
ومعه هل يكون ظاهر اللفظ معمولا به ام لا يرجع الى حجية اصالة الحقيقة فان كان من باب عدم ظهور القرينة فالاول وان كان من باب ظهور العدم فالثاني
ولا يشترط في الراوى امور الاول الذكورية وذلك لعموم الادلة وظهور الاجماع والاجماعات المنقولة من النهاية وشرح الدراية والاحكام قايلا في الاول لا
خلاف بين اصحابنا في ذلك وفي الثاني لاطباق السلف والخلف على الرواية عن المراة وفي الثالث ليس من شرطه الذكورة لما اشتهر من اخذ الصحابة الاخبار عن
النساء ومنها الحرية مطلقا وذلك لعموم الادلة من الجانبين وظهور الاجماع وعن النهاية نفي الخلاف عنه ومنها البصر وذلك ايضا لعموم الادلة وظهور الاجماع
وعن كثير من الكتب كالنهاية وشرح المختصر والاحكام وغيرها دعوى الاتفاق عليه ومنها عدم القرابة فيجوز رواية الولد عن والده وذلك لعموم
الادلة والاجماع ومنها عدم القدرة على الكتابة فيجوز من غير القادر لما ذكرنا ومنها عدم المروة الا على مذهب من اقتصر على الصحاح مع كونها مانعا للعدالة
ومما ذكرنا من عدم اعتبار مجهول الحال الذي لم يثبت تحرزه عن الكذب ظهر عدم اعتبار الخبر المرسل من حيث هو الا اذا انضم اليه ما يحصل الوثوق به كرواية
اهل الاجماع ومنه ابن ابي عمير سيجيء في مبحث التذكية اقسام المرسل واسباب افادة الوثاقة والمدح مما يصح الاعتماد على المرسل تتميم اعلم ان ما ذكرنا سابقا
من حرمة العمل بالادلة الغير المعتبرة انما هو في الوجوب والحرمة وفي الوضعيات مما يستلزم احدهما كالصحة والفساد والشرطية والجزئية وامثالها لكونه تشريعا

في ان ما لم يعلم كونه منقولا باللفظ او بالمعنى

حراما بلا خلاف ولا اشكال واما غيرهما من الاستحباب والكراهة هل يجوز الحكم باحدهما بالدليل الغير المعتبر كالخبر الضعيف والقول الفقيه وامثالهما فيجوز
التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا يجوز اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول انه لا يجوز وهو منقول عن المنتهى في موضعين وعن ت في موضع
متمسكين بان هنا حكمان شرعيان كسائر الاحكام الشرعية فيتوقف على دليل قطعي المجتهد وحيث لم يكن القول به تشريعا الثاني انه يجوز فيجوز التسامح بكون م
فيهما وهو منقول عن الشهيد في الذكرى وابن فهد في عدة الداعي والمحقق الخوانساري في المشارق والفاضل في حيره والشيخ البهائي في الوجيزة والاربعين
وسيد الاستاد وهو المشهور المؤيد المنصور في الاستحباب الظاهري لا الواقعي توضيح المقام يقتضي رسم مقامات الاول في بيان موارد التي يتسامح فيها بالحكم بالاستحباب
او الكراهة الثاني في بيان السر في جواز التسامح فيهما دون الوجوب والحرمة الثالث في انه هل يجوز الفتوى او العمل بالروايات الضعيفة المجردة او لا
المقام الاول فاولا في موارد الاستحباب فاعلم ان المورد اما ان يكون مما يحتمل ان يكون محبوبا عند الشارع بل المولى مطلقا او لا والثاني لا يجوز التسامح فيه
وسيجيء وجهه والاول اما ان يكون محتمل المفسدة من الكراهة والحرمة او لا والاول لا يجوز التسامح فيه الا في قسم منها وهو ودوران الامر بين الكراهة والوجوب
وسيجيء وجهه والثاني اما ان يكون دائرا بين الاباحة والاستحباب او بينها وبين الوجوب او بين الاستحباب والوجوب او بين الاباحة والاستحباب والوجوب
او بين الكراهة والوجوب على ما منها اما ان يكون احتمال المحبوبية مسببا من الامكان الذاتي دون امارة عليه اصلا او يكون مسببا من الامارات
الغير المعتبرة كالخبر الضعيف وامثاله والاول لا يجوز والثاني فاما ان يكون احتمال المحبوب مع وجود الدليل المعتبر على نفيه او لا وعلى الاول فاما ان
يكون الدليل مفيدا للعلم او لا كالظنون الاجتهادية وعلى الاول فاما ان يكون مع العلم الاجمالي بعدم استحباب الواقعي كدوران الامر بين الاباحة
والوجوب او لا والحق جواز التسامح والحكم بالاستحباب في جميع صور المذكورة الا ما استثني فيما ذكر ظهر انه مورد التسامح هو فيما كان الشيء محتمل المحبوبية
مسببا من الامارات مع عدم احتمال المفسدة وثانيا في بيان موارد الكراهة وهو دوران الامر بين الاباحة والكراهة وبينها وبين الحرمة وبين الكراهة
والحرمة وبين الثلثة وبين الاستحباب والحرمة المقام الثاني في بيان عدم جواز التسامح في الوجوب والحرمة وجوازه في الاستحباب والكراهة اما الاول فلان
بعد تطابق العقل والشرع على نفي التكليف فيما لا يعلم التكليف لا بد من الحكم بالوجوب من حصول العلم العقلي او الشرعي به والمفروض انتفائهما من الدليل
الغير المعتبر وح القول بالوجوب اما ان يكون بالوجوب الواقعي او الظاهري والاول تشريع لفرض عدم العلم به والثاني ايض تشريع لاقتضاء العقل والشرع
نفيه واما الثاني فبالنسبة الى الاستحباب الواقعي والكراهة الواقعي فلا يجوز لكونه تشريعا لفرض عدم العلم به واما الاستحباب الظاهري او الكراهة كذلك فيجوز
وذلك لان الحكم موقوف على الدليل القطعي وهو موقوف على الصغرى القطعي والكبرى كذلك وكلاهما موجودان في المقام وذلك لان بعد وجود الخبر الضعيف
مثلا على الاستحباب يحصل الصغرى اعني هذا مما يحتمل المحبوبية احتمالا مسببا من الامارات مع عدم احتمال المبغوضية وهذا الصغرى قطعي وينضم اليه كلية الكبرى
وهو ان كلما كان كذلك يكون اتيانه حسنا عقلا وفاعله ممدوحا عقلا وان لم يكن في الواقع كذلك وكذا في الشرع لان كلما حكم به العقل يحكم به الشرع وهو
المطلوب لان الاستحباب الشرعي ليس الا ما يمدح فاعله ويؤكده الشرع وهو وجهان الاول ظهور كلام جماعة في دعوى الاجماع فعن عدة الداعي بعد نقل الروايات
التي يأتي اليه الاشارة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وعن ذكرى احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وعن المشارق قد اشتهر بين
العلماء ان الاستحباب انما يكتفي فيه بالادلة الضعيفة ثم قال في جملة كلام له لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير ظاهر وعن كتاب الوغاية
للشهيد الثاني جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن لا يبلغ الضعف حيث م
حد الوضع والاختلاف لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخبر وعن الوجيزة للبهائي ره
قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها وعنه في الاربعين بعد نقل بعض الروايات هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن
دلائل السنن وعن الوسائل هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وفي
كلام بعض الاجلة العلماء المحققون يتساهلون كثيرا في ادلة السنن في بعض موارده اجماع حقيقة كدوران الامر بين الاباحة والوجوب وعدم ثبوت
الثاني فان نفي التكليف اجماعي واستحباب الاحتياط اجماعي الثاني الاخبار منها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء
من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله ومنها الحسن كالصحيح لهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء فصنعه كان
له وان لم يكن على ما بلغه ومنها خبر صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله
ومنها خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلبا لقول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي لم
يقله ومنها خبر اخر لمحمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث
كما بلغه ومنها المروي عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومنها ما اشار
اليه ابن فهد في عدة الداعي فقال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه عن الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر
كما نقل ومنها الاخبار الواردة في الاحتياط وهو مختص ببعض الموارد وهو فيما يحتمل الوجوب والحرمة وجه الاستدلال ظاهر لان بعد وجود الخبر الضعيف
يحصل الصغرى اعني هذا مما بلغه ثواب فله ذلك اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلعموم بعض الروايات ولاطلاق بعض الروايات لا يقال الروايات ضعيفة وكلما بلغه م
لانا نقول بعضها صحيحة وضعف غيرها منجبر بالشهرة لا يقال المسئلة اصولية واخبار الاحاد لا يكون حجة فيها لانا نقول بعد انضمام الاخبار بالشهرة
العظيمة وظهور دعوى الاجماع من كثير من العلماء يحصل القطع بالصحة ولو لم يحصل فلا باس به لكونها موافقا للدليل العقلي كما مر وهذه الادلة تجري
في الكراهة ايض اما الدليل العقلي فلانه يحتمل ان يكون تركه محبوبا واما ظهور دعوى الاجماعات المنقولة فظاهر واما الاخبار فلانه مما بلغه ثواب على تركه هذا

فيما

فيما لم يحتمل العلم الاجمالي بعدم الاستحباب والكراهة فظاهر واما مع العلم الاجمالي كدوران الامر بين الاباحة والوجوب او دوران الامر بين الاباحة
والحرمة فلان الصغرى موجودة اعني هذا مما يحتمل المحبوبية والثواب فعلا او تركا ويجري معه العقل والاجماعات المنقولة والاخبار فتثبت الاستحباب الظاهري وهذا هو
ولا تنافي بينه وبين العلم الاجمالي بعدم الاستحباب الواقعي والادلة الدالة على البراءة لا تنافي ما ذكرنا لانها تنفي العقاب لا الثواب هذا فيما لم يكن دليل
اجتهادي ظني على نفيه فظاهر واما مع وجود الدليل الظني المعتبر على نفيه كما لو دل خبر صحيح على عدم الاستحباب او الكراهة او الوجوب او الحرمة مع وجود خبر
ضعيف دال على احدها فلان الصغرى اعني محتمل المحبوبية موجودة والادلة جارية سيما الاجماع في الوجوب او الحرمة كما يقولون في ابواب الفقه الاظهر ذلك والاحوط
ذلك ولكن الاحوط ذلك المنع فيما حصل العلم التفصيلي بعدم المحبوبية كالعلم بالاباحة مع وجود الخبر الضعيف على الاستحباب لا يجوز التسامح لعدم الصغرى
اعني هذا مما يحتمل المحبوبية ولا يجري معه الاخبار للعلم بكذبه وبعدم بلوغه عن النبي ص وكذا لا يجوز فيما كان احتمال المحبوبية مسببا من محض الامكان الذاتي
وذلك لان الصغرى في الدليل العقلي وان كان موجودا لكن كلية الكبرى ممنوعة لعدم حكم العقل هنا بمدح فاعله بل الفاعل بهذه الاحتمالات بعد سفيها
والاخبار ايضا لا تشمله لعدم صدق البلوغ وعلى فرض تسليم الصدق لا ينصرف اليه البلوغ واما فيما كان احتمال المحبوبية مسببا من الامارات مع احتمال المفسدة
فيه فلو كان من باب دوران الامر بين الوجوب والحرمة او مع الاباحة فالعقل لا يحكم بمدح فعله او تركه للتحكم والاخبار ايضا لا يشمله ولو كان من باب دوران
الامر بين الاستحباب والكراهة فالعقل ايضا لا يحكم بمدح فاعله او تاركه ولو كان من باب دوران الامر بين الاستحباب والحرمة فالعقل يحكم بحسن تركه من باب تقديم
محتمل المفسدة الكثيرة على محتمل المنفعة القليلة ولو كان من باب دوران الامر بين الكراهة والوجوب فالعقل يحكم بحسن فعله من باب تقديم محتمل المنفعة الكثيرة
على محتمل المفسدة القليلة ومما ذكرنا ظهر ان المناط ليس هو الخبر الضعيف بل هو محدث للصغرى القطعي وينضم اليه كبرى القطعي الحاصل من العقل او الشرع
وهذا المركب ليس فيه منع ان كان مراده الاستحباب او الكراهة الواقعية فهو حق لكونه تشريعا وان كان مراده الاستحباب الظاهري فقد ذكر ان كان هو التشريع
فهو فاسد لانه هو ادخال ما ليس من الدين في الدين وبعد وجود الدليل العقلي يكون ادخالا لما في الدين فيه وان كان هو الادلة الدالة على اعتبار الشرائط
في قبول الرواية كقوله تعالى ان جاءكم فاسق فالجواب ان النسبة بينها وبين الاخبار التي ذكرنا عموم من وجه لاعمية الاول من حيث الثواب او العقاب واعمية
الثاني من كون المبلغ عادلا او فاسقا وما ذكرنا اقوى لاعتضاده بالشهرة وظهور اجماعات المنقولة مع ان التخصيص في الاخبار بالعادل مناف لظاهر
سياقها في مقام التسامح ومع كون المراد العادل لا وجه للتخصيص بالثواب سلمنا عدم الترجيح مع الاخبار لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ويكون حكم العقل
سليما عن المعارض مع ان على فرض تسليم ترجيح ما ذكره الخصم هو ظاهر يجب صرفه في مقابل الدليل العقلي فتدبر وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق فيما
ذكرنا بين العبادات والمعاملات لاشتراك الادلة وكذا لا فرق بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة استحباب عمل مستقل كالصلوة والصوم والدعاء والتلاوة
والذكر والتعقيب والزيارة وامثالها او استحباب شيء في اثناء العبادة على وجه الجزئية والشرطية والركنية نعم اذا احتمل منافاته للعبادة فلا يجوز التسامح الثاني
يجوز التسامح في مقام الوعظ والنصائح لتصريح ظهور دعوى الاجماع من بعض كما مر وللسيرة ولقوله تعالى تعاونوا على البر والتقوى وكذا يجوز في تعزية سيد
الشهداء عليه الاف التحية والثناء الثالث لا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الرواية الضعيفة من طريقنا او من طريق العامة وهل يجوز بكل ما لم يكن حجة كفتوى
الفقيه او لا الاقرب الاول لجريان الدليل العقلي واطلاق الاجماعات المنقولة وهل يلحق به الاسباب الغير المتعارفة مما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس و
الاستحسانات والمصالح المرسلة والرمل والجفر والاستخارة او لا اشكال من ان القول به مستلزم للاعتناء بها في الشرع وقد عرفت عدم الاعتناء بها في الشرع
اصلا ومن جريان الدليل لكن منعه في غير القياس كالرمل وامثاله الاتي من وجه لعدم اعتبار احد وعدم اعتنائهم بها في الشرع اصلا ومع ذلك يكون من عمل
بها في الشرع مستحبا عقلا بخلاف القياس سيما الاولوية لذهاب جمع من الخاصة على اعتباره فافهم الرابع لو حصل الظن الغير المعتبر بكون الرواية الضعيفة
موضوعة هل يجوز التسامح ام لا والاقرب الاول لاشتراك الادلة الا القول به وان حصل الظن المعتبر من الظنون المطلقة على كونه موضوعا الاتي عن قوة
نعم لو كان الظن المعتبر من الظنون الخاصة كشهادة العدلين فلا يجوز لعدم حكم العقل في ذلك الخامس هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح ما يترتب على
ما ثبت استحبابه بالدليل المعتبر كالتذهيب بان قال من فعل مستحبا فعلى كذا ام لا نسب الثاني الى المحقق الخراساني في ذخيرة قائلا لا يمكن ان يقال ان ادلة السنن
مما يتسامح فيه بينهم بناء على ما ورد عن الصادق ع باسانيد مختلفة فيها الحسن والصحيح انما كان مفادها مجرد ترتب الثواب لا انه شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية
والحق انه لا بد من ملاحظة ما دل على الوضعية فان كان عاما فالظاهر شموله للمقام ولو كان مطلقا فالانصراف الى هذا الاستحباب مشكل وان كان القول بالاشتراك
في الحكم لا وجه له السادس هل يتوقف جواز التسامح للعامي على تقليد المجتهد او لا بل يجوز له ذلك من غير تقليد نسب الاول الى سيد الاساتيد واختاره ايضا بعض
المحققين لكنه مشكل لعموم الروايات ولاستقلال العقل في حسن الاقدام الا ان يمنع الاستقلال العقلي للعامي في نفي احتمال المبغوضية السابع قيل يجوز
الفتوى او العمل بمجرد الرواية الضعيفة من دون الاجتهاد فيه او لا بل يجب الاجتهاد او لا والحق وجوبه في الفتوى او العمل على وجه الاستحباب الواقعي واما على
الوجه الاستحباب الظاهري فلو كان المورد مما يحتمل ان يحصل العلم بعد الاجتهاد على حكم المنافي للاستحباب الظاهري كالوجوب بناء على فرض اشتراط العلم
بالوجه او نيته او يحدث احتمال المفسدة بعد الفحص كالاطلاع على رواية ضعيفة دالة على حرمته فلا يجوز لان في بعض الموارد لا يجوز الحكم بالاستحباب
والحكم به تشريع وقبل الفحص فيه يحتمل ان يكون يجب الفحص من باب المقدمة وكذلك الامر في جانب الكراهة واما لو لم يحتمله كالقطع بعدم المفسدة مع احتمال
كونه واجبا او مباحا مع العلم بانه لو اجتهد لم يحصل العلم بعدم الوجوب بل غايته حصول الظن الاجتهادي بالعدم ومعه يجوز التسامح فيجوز كالامر في
مثل وجدان لبن فان احتمال المفسدة فيها منتف قطعا فعلى فرض عدم الوجوب لا خبار في المقدمات مختلفة والعلم حاصل بان الاجتهاد لا يوجب العلم بل
معينة منها كعشرة دلاء في الفارة غايته الامر حصول الظن بها وهو لا ينافي الحكم بالاستحباب الظاهري بمرتبة اخرى منها كخمسة دلاء فيها والحاصل ان ما ذكرنا

من الموارد التي لا ابتناء لو احتمل ان يصير الموارد بعد الاجتهاد منها فلا يجوز التسامح بل يجب الاجتهاد الاحتمال كونه منها وكون الحكم بالاستحباب اتبعا وكونه يحتمله فيجوز للعلم بعدم التشريع ويجوز التسامح ولو بعد الاجتهاد وكذلك الامر في جانب الكراهة فتدبر المقام الثالث في الظن من حيث الموارد توضيح المطلب ان الظن بالحكم الفرعي قد عرفت سابقا انه قد يكون لاجل الظن بالصدور وكان الوضع قطعيا وقد يكون لاجل الظن بالوضع والموضوع المستنبط وكان الصدور قطعيا كقوله تعالى انه رجس من عمل الشيطان فان الصدور قطعي ووضع الرجس للنجس ثابت بالاجماع المنقول من الشيخ وقد يكون الصدور والوضع قطعيا لكن الارادة او الحجية تكون ظنية كقوله تعالى اقتلوا المشركين الا اليهود فان حجيته في الباقي مشهور وان فرض تخصيصه الى ذلك بها وقد يكون الكل قطعيا وكذا نستحيل الموضوع الصرف يكون ظنيا كقول العادل بان هذا الماء نجس او طاهر وهذا كلب او شاة فكما ان الظن بالصدور يكون منشاء للظن بتعلق حكم الشارع فكذلك يحصل من ساير الاقسام وح هل يكون الظن المطلق الحاصل به من ساير الاقسام حجة كالظن الحاصل بالصدور اولا توضيح المطلب يقع في مقامات اربعة الاول في الظن المتعلق بالموضوع المستنبط المتعلق بالحكم الفرعي وهو ينقسم الى اقسام ثلثة قسم يكون الدليل الشرعي فقط او مع الدليل العقلي القطعي على حجيته كتصريح اهل اللسان والامارات العرفية كالتبادر وعدم صحة السلب مقابلهما بعد ثبوت تجرد اللفظ عن القرينة والدليل الشرعي فيها هو الاجماع والسيرة واما الدليل العقلي كما في الامارات منها التبادر فان المسبوق به يقيني وكلا بدية من مرجح ايض يقيني لبطلان الترجيح بلا مرجح وانحصاره بالمناسبات الذاتية والقرينة او الوضع ايض يقيني وبطلان الاولين ايض يقيني وانتفاء الثاني ايض يقيني فيما فرض القطع بانتفائها ومعه يحصل القطع بالوضع وقسم يكون الدليل الشرعي على عدم اعتباره وذلك كالظن الناشي من الدليل العقلي والاستحسانات كقولهم في اثبات الحقيقة الشرعية بانه لولا الوضع يلزم التحكم في نصب القرينة لكثرة الاستعمالات والدليل الشرعي فيه هو الاصل والاجماع على عدم مدخلية العقل في الاوضاع وقسم يكون محل الشك وذلك كالاستقراء المفيد للظن والشهرة بين العلماء والاجماع المنقول من العلماء كما تر في ادعاء الشيخ ره في الرجس انه النجس اجماعا والاخبار الاحاد المروية عن ائمة الاطهار ع كما في خبر زرارة من السؤال في بعض مسح الراس وجواب ع لمكان الباء والكلام انما هو في القسم الثالث من انه هل يكون حجة ام لا يمكن الاستدلال على حجيته بوجوه الاول الاصل الذي ذكرنا عن بعض في اول البحث من ان الاصل حجية الظن حتى يثبت الدليل على العدم الثاني قوله تعالى انما انكم ما سوى بنباء فتبينوا انما باقتضاء المنطوق ذلك بناء على كون التبين اعم من العلمي والظني او باقتضاء المفهوم بانه يدل على حجية خبر الواحد المروي عن الائمة واذا ثبت حجية الاستقراء والاجماع المنقول بالاجماع المركب الثالث ان الالفاظ محمول على المعاني على حسب فهم العرف وحصول العرف بالاجماع والكتاب والعقل وعند حصول الظن صدق العرف موجود فيكون معتبرا الرابع بناء العقلاء على ترتب الاثار عند حصول الظن وهو حجة حتى يثبت الردع الخامس انسداد باب العلم في تشخيص الاوضاع بيانه ان استنباط الاحكام غالبا انما يكون بالالفاظ والعلم في غالبها منسد كما لا يخفى لان المدرك غالبا اما ان يكون هو قول اللغوي وهو لا يفيد الا الظن واما ان يكون هو الامارات العرفية وهي ايض لا تفيد الا الظن غالبا وح فيما لا يمكن تحصيل العلم اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم ولا يكون له تكليف بالنسبة الى غير المعلومات او يكون مكلفا بالاحتياط او العمل بالظن او بالوهم او بالتخيير او بالتبعيض وكلها باطل الا الظن كما مر سابقا السادس ان بعد ثبوت انسداد باب العلم في نفس الاحكام وحجية الظن المعلوم هو فعلى مذهب من يقول بانقلاب الاصل كلية فظاهر ح يحتاج عدم الحجية الى قيام الدليل واما على مذهبنا من بقاء الاصل وعدم انقلابه الا في الجملة واحتياج الحاق كل سبب الى وجود معمم من المعممات فنثبت حجيته هنا اما باعتبار ان الانسداد انما حصل من الهيئة الاجتماعية من الصدور والوضع فتخصيص حجية الظن في الاول دون الثاني تحكم او باعتبار انه ولو سلم انفتاح باب العلم في الاوضاع غالبا وعدم مدخليته في الانسداد الغالبي في الاحكام الا ان ما ثبت حجية الخبر الصحيح المقطوع الوضع وظني الصدور فيثبت حجية الخبر المقطوع الصدور ومظنون الوضع من الخبر الصحيح بقاعدة التحكم لان الاول كما انه ظن حاصل من الخبر الصحيح متعلق بالحكم الفرعي فكذا الثاني والفرق بان الظن في الاول انما هو من جهة الصدور وفي الثاني انما هو من جهة الوضع وهذا لا يكون قابلا للفرق وح اذا ثبت حجيته في الثاني بقاعدة التحكم بل يلزم من ترك العمل به في بعض الصور ترجيح المرجوح على الراجح توضيحه انا قد اثبتنا حجية الخبر القوي والشهرة في المسئلة الفرعية ولو كان الخبر الصحيح مثبتا للوضع مع كون صدور اللفظ منه مقطوعا فمن جهة الصدور قطعي ومن جهة الوضع والدلالة ظني بالظن الحاصل من الخبر الصحيح والخبر القوي لو كان مقطوعا من حيث الوضع ومظنونا من حيث الصدور بالظن الحاصل من القوي فلا ريب ان الظن الحاصل من الخبر الصحيح صدورا في اثبات الوضع المستلزم للحكم الفرعي يكون اقوى من الظن الحاصل من الخبر القوي صدورا في اثبات الحكم الفرعي وح اعتبار الثاني دون الاول ترجيح للمرجوح على الراجح السابع الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الظن في الاحكام قال به في الاوضاع ولا عكس كالسيد حيث يعمل بالظن في الموضوعات المستنبطة كاصالة الاشتراك ولا يعمل به في الاحكام الثامن اجماع العلماء على حجية الظن في اللغات والظن في كلامهم مطلق وح يحتاج عدم الحجية الى الدليل والمفروض عدمه التاسع انا مكلفون بالواقع لا نضراف الالفاظ الى نفس الامر فاذا امكن تحصيل العلم فيها والا يجب العمل بالظن والجواب عن الاول انه الاصل بدعوى في اول المبحث من ان الاصل عدم حجية الظن وعن الثاني ايض قد مر من عدم دلالته الا على اعتبار قول العادل ولا على اعتبار خبر المفيد للظن لكون التبين فيه علميا وعن الثالث من وجوه الاول ان الصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الظن المشكوك الحجية ممنوع ولذا لو اطلق عليه اللفظ مجردا عن ذكر الظن يكون مذموما كاذبا بل اللازم في العرف في التقييد بانه مظنون كذا الثاني انه لو سلم فانما يكون في الامور الغير المهمة من موارد التسامح واما في الامور المهمة فلا يكون الصدق موجودا الثالث ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية ومنصرفة اليها لاصالة الحقيقة ولا بد في الصدق من حصول العلم او الظن من دليل دال على اعتباره والمفروض عدمه هنا وعن الرابع منع حجيته الاول منع ترتب الاثار في الامور المهمة بل بنائهم يكون على العدم واما في موارد التسامح فانما هو بالتسامح الثاني منع ترتب الاثار عند حصول الظن الضعيف بل بنائهم على العدم واما في الظنون القوية فلو سلم فلا يكون مجديا للاجماع

المركب بين الظنين بالنسبة الى سبب الحدوث يحصل التعارض ويكون الاصل سليما عن المعارض وعن الخامس بمنع انسداد باب العلم في الموضوعات المستنبطة
لان الالفاظ الموجودة في الكتاب والسنة اما ان يكون معناه العرفي واللغوي متحدا كالامر والنهي والفاظ العموم ومباحث الاوامر والنواهي واشتراط بقاء
المبدأ في المشتق والامر المعلق على الشرط وهكذا او يكون مختلفا او يكون مشكوكا وعلى الاول باب العلم منفتح لامكان الرجوع الى العرف وتشخيص الحقيقة والمجاز
بالامارات القطعية كالتبادر وعدم صحة السلب وامثالها وعلى الثاني فبناء على تقديم العرف فكذلك واما بناء على تقديم اللغة فيمكن تشخيصه بقول اللغوي
وقولهم فيها حجة بالاجماع من المتقدمين والمتأخرين وبتقرير المعصوم لان تدوين كتب اللغة كان في زمان الائمة وكانت مرجعا للعمل للعلماء ولم يحصل
الردع للمعصوم وعلى الثالث الاصل هو الاتحاد وهو حجة بالاجماع ويكون مرجعه العرف ويكون كالاول ولو سلم الانسداد وعدم الاجماع على حجية القول
اللغوي والاستقراء والاصل لكن بعد تسليم الانسداد يكون اخذ هذه الظنون هو القدر المتيقن لان كل من عمل بالشهرة والخبر والاجماع المنقول عمل بها ولا
عكس وح هو حجة والحاق غيره محتاج الى الدليل وعن السادس بمنع جريان قاعدة التحكم وترجيح المرجوح على الراجح توضيحه ان بعد انفتاح باب العلم الشرعي في اغلب
الموضوعات المستنبطة وندرة الموارد المنسدة لا يكون الموضوعات المستنبطة مدخلية في الانسداد الاغلبي وبحصر الانسداد الاغلبي بالظن الصدوري و
لازم العمل سواء علمنا بالظن في الموضوعات المستنبطة لعدم كفاية العمل بهذا الظن لرفع الانسداد الاغلبي وبعد ثبوت العمل بالظن من حيث الصدور على اي تقدير
يكون هو القدر المتيقن والخارج عن تحت الاصل ويبقى الظن في النادرة المنسدة في الموضوعات المستنبطة تحت الاصل ولا بد في الحاقه من اثبات عدم الفرق
لجواز الفرق وح الحاقه بدون اثبات عدم الفرق قياس مع انه مع الفارق لتحقق الانسداد الاغلبي في الصدور دون الوضع نعم بعد ثبوت حجية الظن او لم يكن
القدر المتيقن موجودا فلا بد من التخصيص بالقول بعدم الحجية في البعض من اثبات الفرق والدليل والمقام من الثاني كما عرفت ولا يجري ايضا مقدمة عدم الكفاية
لرفع الانسداد الاغلبي بالعمل بالظن من جهة الصدور وعن السابع بان القدر المتيقن من مورد الاجماع هو الاصل والظن الناشئ من العرف واللغة لا مثل الظن الحاصل
من الشهرة والاجماع المنقول وامثالهما لكون حجيتها خلافية بل الظاهر من الاكثر ابن العدم ولم يظهر من سيد المرتضى العمل بالظن المطلق في الاوضاع وعلم
بالاصل لا لعلم كونه من باب الظن بل الظاهر عدمه ومثله عن الثامن وعن التاسع بانا مكلفون بالواقع على فرض امكان تحصيل العلم وعلى فرض عدمه مكلفون
بالحكم الظاهري الناشئ من الاصول لعموم ما دل على حجية الاصول وسلمنا لكن في صورة تعذر العلم يجب الاتيان بالمشكوك والموهوم والمظنون في محتمل الوجوب
والترك في محتمل الحرمة ولانه نفي حجية الظن فنذبر ولا يبقى يمكن تتميم الوجه الخامس بان الالفاظ الموجودة في الكتاب والسنة بعضها ما يكون من مستحدثات
الشارع كالصلوة والزكوة والطهارة والنجاسة والبيع وهكذا واثبات الوضع في زمان الشارع لها وكذا تشخيص الموضوع له من انه وضع للاركان مثلا
او الزائد عليه لا يكون الا بالاستقراء والشهرة وامثالهما لعدم امكان تشخيصها بالقول اللغوي لعدم فيها ولا بالامارات العرفية لعدم كوننا في زمان
الشارع حتى نلاحظ حال العرف فيها وبعضها مما لا يكون له وضع شرعي ولكن الاتحاد بين اللغة والعرف العام محل تأمل واثبات الاتحاد ليس الا بالاصل الذي
مدركه الاستقراء لعدم حجية الاصول في الموضوعات المستنبطة من باب التعبد الصرف وبعضها انما يحصل القطع بالاتحاد بين تشخيص العرف فيها قد يكون
بالامارات التي هي محل الشك من انها ناشئة عن القرينة ام لا ولا يتم هذا الا باصالة عدم القرينة التي مدركها الاستقراء والغلبة وهذا قد يكون مع المعارض
والترجيح بينها لا يكون الا بالظن الناشئ من الاستقراء وامثاله وقد لا يمكن التشخيص لاختلاف العرف فيها كدخول الغاية في المغيا ام لا وبعضها مما
يحصل القطع بالاختلاف وهذا لا بد حينئذ من تشخيص المعنى اللغوي حقيقة ومجازا وقد يكون قول اللغوي فيه في ادعاء الوضع او العدم نصا وقد يكون
ظاهرا كقولهم قد استعمل في ذلك او بمعنى ذلك وعلى الثاني منهما قد يكون مع المعارض والترجيح ليس الا بامر ظني وقد يكون مشكوكا من ان المراد به الحقيقة او المجاز
كان يذكروا للفظ معانيا متعددة والشك في انها كلها على سبيل الحقيقة او المجاز او التبعيض وح لا بد من الرجوع الى الاصل من ان الاصل في كلام اللغوي بيان المستعمل
فيه او الحقيقة او المختلف فيه هذا الاصل مدركه امر ظني كالغلبة وامثالها ثم ما علم حقيقته قد يحصل الشك في كون استعماله مع القرينة المقيدة او المخصصة ام
الصارفة ام لا ومدركه اثبات ارادة العموم او المطلق او الحقيقة ليس الا باصالة عدم التقييد وعدم التخصيص وعدم القرينة ومدرك هذه الاصول ليس الا
الاستقراء لا يقال مدرك هذه الامور اعني اصالة عدم النقل وعدم الوضع وعدم القرينة وعدم التقييد وامثالها هو الاجماع على حجية الاصول العدمية
وكذا مدركية العرف ولا ريب في حجيته في الالفاظ لانا نقول هذا مسلم فيما كان صدور اللفظ شفاهيا بالنسبة الى سامع مع عدم نصب القرينة من جانب المتكلم
واما لو لم يكن كذلك كما في الفاظ الكتاب والسنة بالنسبة الينا بل مع القطع الاجمالي بورود التخصيصات والمقيدات والصور الكثيرة فيهما مع عدم الدليل الشرعي
على التعيين فيكون بناء العرف على ذلك مع امكان تحصيل العلم ممنوع اذا عرفت ذلك فنقول في تشخيص الاوضاع والامارات في الفاظ الكتاب والسنة
اما ان يكتفي بالعلم بما يحصل معه القطع بالوضع والارادة ويرجع الى الاصل في غيره ولا ريب في لزوم المحذور من الخروج عن الدين او العسر او الحرج بناء
على الاحتمالات لندرة الادلة العلمية كما عرفت لكوننا غالبها مستندا الى الظن والعمل بالبعض من قول اللغوي والامارات والاصول والاستقراء تحكم
صرف لعدم الدليل على اعتبار بعض دون بعض لا من الكتاب لا من السنة ولا العقل ولا الاجماع اما الاخيرة فلان العلماء كما عملوا بقول اللغوي عملوا
بغيره ايضا واما غيره فظاهر مع ان حجية قول اللغوي من حيث هو اما ان يكون لاجل كونه حجة شرعية الهية او يكون لاجل كون قوله مفيدا للظن وعلى
المناص في تشخيص الاوضاع الابدية والاول ممنوع لعدم الدليل عليه كيف يكون قوله حجة مع كونه فاسقا مع احتمال الخطاء في اجتهاده وكان قول
العادل في اخباره صدور الرواية عن المعصوم محل الخلاف كما عرفت في السابق لان المناط لو كان هو الآيات والاخبار فهو بالشمول للثاني اولى
ولو كان هو العقل فلا ريب انه يحكم باخذ الثاني لكونه اقوى الظنين وكيف كان الظن الحاصل من الخبر الصحيح والاجماع المنقول وامثالهما في اللغة
حجة كالظن الناشئ من الغلبة في الالفاظ المهجورة التي لا يمكننا تشخيص الوضع فيه بالاجتهاد في حال العرف لتقدم عرفه على عرفنا نعم في الالفاظ التي

بمعارضة مع كونه

يمكن تشخيص ضعفه بالاجتهاد فى خال العرف كالامر والنهى بمجموع مباحثهما واشتراط بقاء المبدأ فى المشتق وكون الامر بالشئ مقتضيا للنهى عن الضد او
عدم الامر بالضد والنهى فى العبادات موجبا للفساد ام لا ومباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والمفاهيم وهكذا لا يجوز العمل بالظن لانفتاح باب العلم
فيها لامكان تشخيصه بالرجوع الى العرف المقطوع الحجية لانا نقول هذا فاسد لان المستحدثات الشرعية اثباتها انما هو بالامارات والرجوع اليها من
التبادر وغيره فى العرف المتشرعة الكاشفة عن زمان الشارع كما مر فى الصحيح والاعم وحجية الامارات لا يكون من باب الظن المطلق بل من باب بناء العقلاء
والسيرة المستمرة وتقرير المعصوم فى زمانه وعمل العلماء بل العقلاء كافة ومثله القول اللغوى والاصول من اصالة الاتحاد وعدم النقل وعدم الاشتراك وعدم
الترادف وعدم القرينة وامثالها فباب العلم فى اغلب الاوضاع مفتوح والمورد الخالى عن الامارات والاصول والقول اللغوى واختصاصه مدركه بالظن المطلق
كما مر فى الاجماع المنقول من الشيخ فى الخبر نادر غاية الندرة نعم يمكن تتميم وجه السادس هو الاظهر والاقوى بان بعد ثبوت الانسداد يكون اخذ الظن
من الشهرة او الخبر القوى فى جهة الصدور وطرح الظن الحاصل من الخبر الصحيح من جهة اثباتها الوضع ترجيحا بلا مرجح لاشتراكهما فى الندرة وعدم الدليل الشرعى
على اعتبارهما فى افادة الظن ولا يكون القوى والشهرة هو القدر المتيقن بالنسبة الى الصحيح والشهرة فى اثبات الوضع لعدم الدليل عليه توضيح المطلب ان
بعد الانسداد العمل بالاخبار الصحيحة والموثقة والحسان والضعاف المنجبرة فى جهة الصدور هو القدر المتيقن لعدم كفاية غيرها فى دفع المحذور وقطعا لكثرتها
فى الفقه وح بعد العمل بها اما ان يرتفع المحذور ام لا وعلى الاول يلزم طرح الشهرة والقوى وظهور عدم الخلاف فى جهة الصدور وهو خلاف ما سبق من
حجيتها وعلى الثانى فاما ان يكون رفع المحذور موقوفا على العمل بها فى جهة الصدور والوضع معا او الاول دون الثانى او بالعكس او باحد الامرين وعلى الاول
والثالث يثبت المطلوب والثانى فاسد لندرة الشهرة المجردة والقوى فى جهة الصدور كما فى الخبر الصحيح والشهرة فى اثبات الوضع وعلى الاخير لا بد من ترجيح
الاول من مرجح والا يلزم التحكم والمفروض عدم الترجيح لا من الاجماع لكون كل منهما خلافيا ولا من الكتاب لان اية النبأ لو تم فهى اقوى بالشمول فى الخبر الصحيح
فى الموضوع المستنبط ولا من الشهرة لكون المشهور ظاهرا على عدم اعتباره فى الاحكام واعتباره فى الاوضاع ينشأ من اطلاق كلامهم من حجية الظن فى
الاوضاع ولا من العقل ولا من كونه قدرا متيقنا ولا من كونه مظنون الاعتبار دون الاخر وح الحكم بالعمل به فى الاحكام دون الموضوعات تحكم صرف بل
ترجيح للمرجوح على اخذ الخبر القوى فى جهة الصدور وطرح الصحيح فى اثبات الوضع على انا نقول اذا ثبت حجية الشهرة والاجماع المنقول فى جهة الفرع يثبت
حجيته فى الاوضاع فى اثبات الوضع بالاجماع المركب لان الظاهر عدم الفارق ولم يكن الامر بالعكس لان السيد المرتضى ره يقول بمنع حجية الظن فى
الفروع مع انه يعمل به فى الموضوعات المستنبطة فتدبر **المقام الرابع** فى الظن الحاصل فى المسئلة الاصولية المتعلقة بالحكم الفرعى وذلك كما لو حصل
الظن بان العام المخصص حجة فى الباقى فمنه يحصل الظن بوجوب قتل المشركين الا اليهود مثلا فى قوله اقتلوا المشركين الا اليهود وهو ايضا على ثلثة اقسام قسم
يكون الدليل الشرعى على حجيته وهو الظن الذى كان بناء العرف على العمل بها كالظن الحاصل بارادة الحقيقة عند فقد القرينة والظن الحاصل من
ارادة المقيد من المطلق عند تنافيهما وكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وقسم يكون الدليل الشرعى على عدم اعتباره وذلك كالظن الحاصل من
القياس والاستحسانات وقسم يكون محل الشك وذلك كالخبر الواحد وامثاله والكلام انما هو فى هذا الظن من كونه حجة ام لا يمكن الاستدلال على حجيته بالامور
السبعة التى مضت فى الموضوعات المستنبطة الا الاخير اعنى الاجماع فان حجية الظن فى المسئلة الاصولية خلاف المشهور والجواب عما سوى الخامس والسادس
هو الجواب كما مر فارجع واما الخامس اعنى ادعاء انسداد باب العلم فيها غالبا فبان الانسداد ممنوع لانفتاح باب العلم فيها غالبا وذلك لان المسائل الاصولية
اما ان تكون من مباحث الالفاظ فى اثبات الوضع وتشخيص العرف واثبات حجية العرف فى تشخيص الارادة واما ان تكون من مباحث الادلة العقلية الخالية
عن جهة العرف واللغة فان كانت من الاول وذلك كتشخيص العرف واللغة فى مسئلة المشتق ومباحث الاوامر والنواهى ومباحث العموم والخصوص وارادة
المقيد من المطلق عند تنافيهما ومباحث المفاهيم وكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص اللفظ لا بخصوص المحل ثم اثبات حجية العرف والامارات العرفية
والقول اللغوى واثبات حجية اصالة الحقيقة واثبات حجية العموم بعد التخصيص فباب العلم الشرعى فيها منفتح لان مناطها هو العرف وهو موجود فينا
ويمكننا تشخيصها به وحجيته فى اثبات الاوضاع والامارات مما لا يشوبه ريب يدل على حجيته ما مر من بناء العقلاء والسيرة القطعية وتقرير المعصوم
وعلمهم فى المحاورات على طريق العرف وكذا الكتاب والعقل والاجماع وان كانت من الثانى وذلك كامر الامر مع العلم بانتفاء الشرط واجتماع الامر
والنهى وترك الاستفصال واصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير والاجتهاد والتقليد والتعادل والتراجيح فالعقل مستقل فى ادراك الحكم
فى هذه المباحث والشرع اعنى الاخبار الواردة فى اصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير والتوقف والقرعة ايضا منطبق معه ولم يكن باب
العلم فيها منسدا الا اقل قليل لا يبقى من جملة المسائل الاصولية هى حجية الاخبار وباب العلم فيها منسد ومن جملتها حجية قول المتجزى لنفسه ولمقلده
فان مدركه ليس الا الخبر الواحد والشهرة لانا نقول باب العلم الشرعى ان كان فيها منسدا لا ان باب العلم العقلى منفتح اما فى الثانى فلان بعد حصول
الظن بحجية قول المتجزى وحرمة التقليد عليه يقول انه اما ان لا يكون مكلفا اصلا او يكون مكلفا بتحصيل العلم او يكون مكلفا بالتقليد او
بالاحتياط او بالعمل بالظن والاحتمالات كلها فاسدة كما حقق فى الاجتهاد والتقليد الا الاخير ويتعين العمل به كما حقق فى الاجتهاد والتقليد فيكون العقل
مستقلا فى ادراك الحكم ولا يكون هذا عملا بالظن بل عمل بالقطع والظن انما هو محدث لصغرى الدليل كما لا يخفى لا ان يكون مستند الحكم فى الكبرى
حتى يكون الحكم ظنيا واما الاول فكذلك لانا نقول بحجية اخبار الاحاد لم يثبت بدليل شرعى كما مر وح المكلف اما ان يكون مكلفا ام لا الخ كما مر وثبت حجيته
بالدليل القطعى وربما تكون المسئلة اصولية يحصل الظن ولا يجرى فيه هذا الدليل العقلى لندرته وندرة المتفرعات عليه من الفروع كتعارض عرف
السائل والمسئول فى بعض الصور او دخول الغاية فى المغيا فان خال العرف فى الثانى مختلفة والعقل غير مستقل فيه وفى الاول العقل لا يكون حاكما

فى الظن الحاصل فى المسئلة الاصولية المتعلقة بالفرع

فى بعض

فى بعض الصور وحال العرف حينئذ ايضا مشتبه وح لو كانت الشهرة فى المسئلة على احد الطرفين لا يجرى فيها الدليل الذى ذكرنا لامكان الاحتياط فيما يتفرع
عليها فى الفروع لندرته والانسداد الاغلبى فى الاصول يستلزم الانسداد الاغلبى فى الفروع واما الانسداد فى بعض موارد الاصول لا يستلزم الانسداد الاغلبى
فى الفروع فربما يستلزم كالخبر الواحد لتجزيه ويلزمه الحكم بوجوب العمل بالظن لبطلان سائر الاحتمالات وربما لا يستلزم كتعارض عرف السائل والمسئول فيحكم
بالرجوع الى الاصول وطرح الظن وح حكم العقل بحجية الظن موقوف على تحقق الانسداد الاغلبى حتى صار سببا لبطلان سائر الاحتمالات واثبات حجية
الظن التى هى مسئلة اصولية والحكم بالحجية ايضا تابع للمحذور كما عرفت فى السابق والعلم الحاصل من العقل بعد تحقق الاضطرار لا يسمى انفتاحا فى الاصطلاح
لان المراد من الانفتاح وجود الدليل على حجيته من حيث هو مع ان بعد تحقق هذا الاضطرار وثبوت حجية الظن لا مشاحة فى الاصطلاح ولا ثمرة له سواء سميته
انفتاحا او انسدادا واما عن السادس فلان العمل بالظن فى المسئلة الفرعية اعنى من حيث الصدور هو القدر المتيقن ولازم العمل سواء علمنا بالظن فى المسئلة
الاصولية ام لا لكون الانسداد الاغلبى حاصلا فيه ولا يكون للمسئلة الاصولية مدخلية فيه كما تريحه وللاجماع لان كل من عمل بالظن فى الاصول عمل به فى الفروع
ولعل الامر بالعكس وح الظن فى المسئلة الفرعية خارج عن تحت الاصل على اى فرض والحاق الظن فى المسئلة الاصولية اليه بقاعدة التحكم موقوف على اثبات
عدم الفرق شرعا او عقلا وكلاهما غير حاصل بل واحتمال الفرق موجود لجواز كونها اهم من المسئلة الفرعية فى نظر الشارع لكونها مبناها ولجواز كونها
مثل المسائل الكلامية فى عدم حجية الظن فيها ولا يجرى ايضا مقدمة عدم الكفاية لفرض حصول الكفاية بالعمل بالظن فى المسائل الفرعية لندرة الانسداد
فى الاصول كما عرفت ولا يكون ايضا اجماع مركب فى البين بان كل من عمل بالظن فى الفرع عمل بها فى الاصول للذهاب المشهور الى حجية الظن المطلق فى الفروع
وعدمها فى الاصول ومنه لا يجرى فيه ما ذكرنا اخيرا فى تتميم وجه السادس فى الموضوعات المستنبطة من ظهور الاجماع والملازمة كلامهم فى حجية الظن فى الاوضاع
مع منع اكثرهم حجية الظن فى الاحكام وكان اخذه فى الاحكام دون الاوضاع تحكما صرفا وعدم الجريان هنا ان المشهور على عدم حجية الظن فى الاصول تحت الاصل
ولا يلزم التحكم لذهاب المشهور على عدم حجيته فى الاصول **المقالة الخامس** فى الظن المتعلق بالموضوع الصرف او العنوان الرجالى المستلزم للظن بالحكم الفرعى المخالف
للاصل والفرق بينه وبين الموضوع المستنبط ان الموضوعات المتعلقة للاحكام كالوضوء والغسل والجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة والميتة والمذكى
والنجاسة والطهارة والسارق والزانى واللائط والمساحق والدين والقرض ورؤية الهلال والحاضر والمسافر والملاقى للنجس والماء والبول والصعيد والكر
وهكذا كليات تعلقت بها الاحكام اصالة فالماء طاهر والبول نجس والماء والطاهر لفظ موضوع للمعنى الكلى وهذا المعنى الكلى من حيث هو يسمى بالموضوع
المستنبط وبعد تحقق هذا الكلى فى ضمن الخصوصيات يكون فردا لهذا الكلى ويسمى موضوعا صرفا فان كان الاشتباه فى تشخيص المعنى تكون شبهة فى الموضوع
المستنبط وان كان الاشتباه فى تشخيص الفرد واندراجه تحت الكلى كالشك فى ان هذا المائع هل كان بولا او ماء يكون شبهة فى الموضوع الصرف والمصداق ولما كان
حكم الماهيات ساريا فى الافراد بدلا كما فى التكليفيات واستقلالا كما فى الوضعيات بخلو الماهيات ساريا فى الافراد وعرضا بالمقدمة لا بد من تشخيصها ومعرفتها
فى مقام الامتثال فعلا او تركا فان حصل العلم فلا كلام فيها وقد لا يحصل العلم ولكن يحصل الظن وهو على اقسام ظن قام الدليل الشرعى على اعتباره كالظن بالعدد
وبافعال الصلوة والقبلة وتميز الحيض والاستحاضة والقروح والجروح وقسم يكون الدليل الشرعى على عدم اعتباره كقول العدل الواحد فى الزنا واللواط وامثالهما
وقسم يكون محل الشك كالعدل الواحد ومجهول الحال والفاسق المتحرز عن الكذب والشياع والغلبة وامثالها فى غير الزنا واللواط وامثالهما كالكرية والملاقات
ورؤية الهلال والكلام انما هو فى هذا القسم من انه حجة حتى وجد الدليل على عدم اعتباره والحق فيه ما مر من ان الاصل عدم الحجية ووجوب الرجوع الى الاصل
من سوق المسلم وفعله ويده والاستصحاب وامثالها ان كانت موجودة ففى مستصحب الدين يحكم ببقائه سواء كان الشك فى رفعه دفعيا كما لو كان قاطعا
باشتغال ذمته بثلثين تومانا مع القطع بانه اداه دفعة او تدريجا لكن يحصل الشك فى انه تماما او نصفا فيحكم ببقاء نصفه للاستصحاب ولا يعتبر الظن المطلق
باداء تمامه وفى مستصحب العدم كالقطع بانه اخذ مقدارا لكن يشك فى انه اخذه مائة او تسعين دفعة او تدريجا فيحكم بالتسعين لاصالة عدم الزائد فى المشكوك
البدوى مع عدم وجود سبب اخرى يرجع الى الاصول العملى فى كل المورد ما يقتضيه ذلك المورد من اصل البرائة او الاحتياط او التخيير واصل الطهارة او اصالة
الحرمة فى اللحوم والفروج وهكذا ولا يعتبر فيها الظن المطلق ولو بعد انسداد باب العلم غالبا فى الاحكام الصادرة لاصالة حرمة العمل بالظن واصالة العمل
بالاصل حتى وجد الدليل على اعتباره والدليل على اعتباره لا يتم من الوجوه السبعة التى مضت فى حجية الظن المطلق فى الموضوع المستنبط والجواب عن
غير وجه الخامس والسادس هو الجواب ثمة واما وجه الخامس فتقريره هنا بان باب العلم بالواقع فى الموضوعات الصرفة منسد غالبا منها الطهارة والنجاسة
لعدم العلم فى غالب الاشياء بطهارتها الواقعى بل العلم الاجمالى حاصل بمخالفة الواقع للاصل المعمول به لكثرة المشتبهات منها اصالة الطهارة للعلم بنجاسة غالبها
سيما ارض الحمام وغسل المذكى فى الاسواق والاشياء فى سوق المستعمل من يد من لا يعلم الطهارة ولا يبالى بها كالدهن واللبن المستعمل فى ايدى الالوار
والخبز الحاصل من ايدى اهل السوق وهكذا وطين الطريق ومنها تغسيل الميت وتكفينه والصلوة عليه فى القرى سيما فى الالوار والاتراك وامثالها لان العلم
حاصل بعدم اداء اغلبها على وجه الصحة ومنها التذكية فان كل واحد من افراد اللحم الموجود لا يحصل العلم بكونه مذكى بحسب الواقع مستجمعا لجميع الشرائط
او ميتة بل العلم الاجمالى حاصل بعدم حصول الشرائط فى بعضها وكذا سائر الاشياء الموجودة فى سوق المسلم ويده وكذا فى فعل المسلم من جهة الصحة والفساد
والملكية والعدم وامثالها ولا ريب فى حصول العلم الاجمالى بكون بعض هذه المشكوكات مخالفا للواقع لما يقتضيه الاصول ولا يكون من باب شبهة القليل
فى الكثير كما لا يخفى وح فاما ان يجب اعتبار العلم الاجمالى والاحتياط الكلى والاحتراز عن الكل سواء كان الاحتمال مظنونا او مشكوكا او موهوما او يجب طرح
العلم الاجمالى والعمل بالاصول مطلقا او التخيير او التبعيض بنحو ما مر فى الدليل الرابع ويجب الاحتراز عن المشكوكات والموهومات دون المظنونات او بالعكس
وكلها باطل الا الاخير وهو المطلوب اما الاول فللزوم العسر الموجب للاختلال فى تعيش بنى ادم واما الثانى فلتخصيص الاصول بالعلم بالمخالفات الواقعية

في الظن المتعلق بالموضوع الصرف والعنوان الرجالي

لان الاصول كقوله ع كل شئ طاهر حتى تعلم والعلم اعم من الاجمالي والتفصيلي كما مر مع ان بناء العقلاء على اعتبار العلم الاجمالي وعدم ارتكاب الجميع والروايات تدل
الثالث فباطل عقلا وشرعا وكذا التخيير والتبعيض تبعي لاخير وهو المطلوب والجواب ولا ان انسداد باب العلم غالبا في الموضوعات الصرفة لا انسية لزم الا
الاغلبي في الاحكام والموضوعات المستنبطة لجواز الانفتاح فيهما غالبا كما في طهارة الاشياء للعلم باصل الحكم والموضوعات المستنبط وكذا في البول
بجنس واشباله واما تحقق الكلي في الموضوع الخارجي فربما كان الغالب مشتبها بحسب الواقع لكن الشارع جعل الاسباب كالسوق وفعل المسلم ويده وهكذا
فيها قائما مقام العلم وثانيا ان المناط اما ان يكون هو انسداد باب العلم بالواقع مع قطع النظر عن العلم الاجمالي او يكون هو الانسداد للعلم الاجمالي
الحاصل من كثرة الشبهات والاول فاسد لان الانسداد بحسب الواقع لا يوجب الا انسداد بحسب الظ لان العلم بالحكم الظاهري في الكل منفتح لان بحجية سوق
المسلم ويده وفعله واصالة الطهارة واصالة الفراش حتى يحصل العلم بالخلاف اجماعية والسنة المتواترة دالة عليها وليس المناط عند الشارع في الموضوعات
هو الواقع بل الفحص عنه حرام في بعض الموضوعات والثاني ايضا فاسد بوجوه الاول منع العلم الاجمالي لان مجرد كثرة الشبهات لو كانت منشأ للعلم
الاجمالي لكان كل شخص عالما بنجاسة لانه يرتكب الامور المشتبهة اكثر مما يعد ويحصى في كل يوم الثاني سلمنا لكنه يكون من باب شبهة القليل في الكثير ولا
اعتناء به اصلا كما سيجيء في اصالة البراءة الثالث ان الاشياء المشتبهة الموجودة في السوق وفي يد المسلم وفي فعله لا تكون مرتبطة بشخص واحد ومعه لا يجب
الاجتناب كما سيجيء في الاستصحاب في صورة الشك في الحادث مثلا لو حصل العلم بنجاسة احد الحوضين المسبوقين بالطهارة احدهما منه والاخر في بيت جاره
لا يجب عليه الاجتناب من حوضه الرابع سلمنا لكن الشبهات لا تكون دفعية مع حصول العلم بينها بل تكون تدريجية مثلا لو حصل العلم للمجتهد بان في اجتهاده
من اول الطهارات الى الديات يحصل الخطاء او حصل العلم بان اللحوم الموجودة في السوق وما سيجيء غدا وهكذا يكون بعضها ميتة وارتكابه تدريجا يستلزم
لارتكاب المحرم الواقعي الحاصل بين هذه الارتكابات التدريجية لا يجب الاحتراز لعدم الدليل عليه بل الادلة دالة على عدم لزوم الاحتراز ومنها العقل و
السيرة ومنها الاخبار المتواترة الواردة في سوق المسلم واصالة الطهارة وغيرها كما لا يخفى ومنها فعل المعصومين وتقريرهم لانا نعلم علما ضروريا ان
زمان المعصومين كان كزماننا في انسداد باب العلم بالواقع في الموضوعات الصرفة مع العلم الاجمالي لهم في الجملة ويعاشرون الناس ولم يكن بناؤهم على التحرز
او الامر بالتحرز بل يامرون بعدم التحرز كما يدل عليه بعض الاخبار ان الخوارج ضيقوا على انفسهم وان الدين اوسع من ذلك واخذ الظن في بعض الاحكام في الموضوعات
مستلزم للعسر بل اختلال النظم كالنجاسة كما لا يخفى على من له دربة في احوال الزارعين واهل السوق والظلمة سيما في الطهارة والنجاسة واما السادس فتقريره
بان بعد انسداد باب العلم ووجوب العمل بالظن يكون العمل بالظن من حيث الصدور المتعلق بالحكم الفرعي دون الظن من حيث اثبات الموضوع الصرف المستلزم
للحكم الفرعي ترجيحا بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح والجواب عنه بمنع التحكم وذلك لان العمل بالظن من حيث الصدور واجب العمل سواء علمنا بالظن في
الموضوعات الصرفة ام لا والحاق الظن بالموضوعات الصرفة محتاج الى الدليل ووجود احد المعممات وهي مفقودة اما الاجماع المركب فظ لانه ليس كل من
عمل بالظن في الاحكام عمل به في الموضوعات لان من جملة الظنون هو الخبر الواحد الصحيح او الموثق والمشهور على حجيتها في الاحكام دون الموضوعات واما عدم
الكفاية فلفرض حصول الكفاية لان انسداد باب العلم بالواقع في الموضوعات الصرفة لا يستلزم انسداد باب العلم بالظ ولا في الاحكام كما عرفت فلا يكون لها مدخلية
في انسداد باب العلم في الاحكام واما الثالث فلان بعد كون العمل بالظن في الاحكام هو القدر المتيقن لا بد من الحاق الظن بالموضوع الصرف اليه الى اثبات
عدم الفرق عقلا او شرعا والمفروض عدمه لجواز كون هذه الشبهات مثل سائر الموضوعات في عدم اعتبار الظن فيها عند الشارع وكان المناط عنده هو
الحكم الظاهري الثابت بالاصول كما عليه المعظم لجواز كونها كبعض الموضوعات في اعتباره فيها ولجواز التلفيق وحيث لم يكن دليل على الالحاق او التفصيل
يكون باقيا تحت اصالة حرمة العمل بما وراء العلم المقام السادس في الظن المتعلق بالموضوع الصرف الرجالي لا اشكال في حجية بعض الظنون في الموضوعات
الرجالية وذلك كما لو شهد عادلان بعدالة الراوي مع العلم بان شهادتهما انما تكون من باب تحصيل العلم بالعدالة بالمعاشرة لان حجيته لا يكون محل التامل
وكذا لا اشكال في عدم حجية بعض الظنون وذلك كما لو شهد الفاسق او الكافر واشباههما ممن انتفى عنه الشرط بعدالة الراوي انما الاشكال في حجية بعض الظنون
وذلك كاخبار العدل الواحد او العدلين بعدالة الراوي او امامية او كونه فطحيا او ناوسيا او كيسانيا وهكذا مع كون شهادتهما من باب اجتهاداتهم وكذا غيرها
كما سيجيء توضيحه بعد ويمكن الاستدلال على حجيته بالوجوه التي مضت وببعض ما سيجيء وكلها فاسدة كما مر بعضها وسيجيء بعضها الا الانسداد وتوضيح الكلام
يقع فيه في امور الاول في ان التزكية في الرواية هل تكون من باب الفتوى او من باب الحكم او من باب الشهادة او من باب النبأ المطلق او الخاص او الاصطلاح او من
باب اهل الخبرة او من باب الظن الاجتهادي وقبل الدخول في المقصود لا بد من تشخيص معنى هذه الامور لا ريب في كون الخبر والرواية المصطلحة وكذلك الخبر والرواية
المطلقة المقابلة للشهادة والشهادة والفتوى والحكم كلها من افراد الخبر المطلق المقابل للانشاء وهو الاعلام المطلق لما له نسبة في الخارج وبين هذه
الاقسام تفاوت لغة واصطلاحا اما الفتوى فهو في اللغة دستور الحاكم في المسئلة وفي الاصطلاح هو اخبار الحاكم الحكم عن الله تعالى في الواقعة التي كانت متعلقة
للحكم سواء كانت خاصة او عامة وسواء كان اخبارا كقوله الكلب نجس وانشاء كاشفا عن الاخبار كقوله احترز عن شرب الخمر ومن لوازمه عدم وجوب قبوله الا في صورة
انحصار المجتهد بخلاف الحكم وكذا يجوز نقضه لمجتهد اخر في بعض الصور بخلاف الحكم كما سيجيء توضيحه في الاجتهاد والتقليد واما الحكم فهو في اللغة له معان منها فرمان
دادن وفي الاصطلاح هو الزام خاص من الحاكم في واقعة خاصة المتعلقة بامر المعاش المطلق لراي الحاكم لرفع الخصومة المقصودة وبما يكون قابلا للخصومة سواء
كانت موجودة بالفعل ام لا واما الشهادة فهو في اللغة گواهى دادن واخبار عن اليقين وفي الاصطلاح قال بعض انه هو الاخبار الجازم بحق لازم للغير
وذكر بعضهم لكفاية الغير مع كون المقام مما يكون شانه رعاية الشاهد لو لم يكن مطابقا للواقع مط سواء كان في الاحكام او في الموضوعات وكيف كان اشتراط
اخبار الجزمي في الشهادة مما لا اشكال فيه ولا خلاف فيه واما النبأ المطلق فهو في اللغة والعرف العام هو الاعلام عن الشيء على سبيل الجزم وقد يراد به المعنى

في الظن المتعلق بالموضوع الصرف الرجالي

الخاص هو المقابل للشهادة والرواية في اللغة نقل سخن از كسى نمودن وفى اصطلاح اهل الدراية واهل الحديث الخبر والرواية والحديث مترادفة كما في تعريف
الحديث وهو الاعلام القطعي او الظني بلا واسطة او معها عن قول النبي صلى الله عليه وآله او الائمة او فعله او تقريره المرتبطة بحكم شرعي فقد يسمى شيئا واحدا نبأ من جهة
اخرى كاخبار زيد عن مجئ عمرو من السفر فانه قد يكون شهادة وقد يكون رواية ونبأ فلو فرض كون المقام عند الحاكم مع كونه معقودا لترتب الآثار الشرعية
واخبر الشاهد يكون شهادة وقد لا يكون كذلك بل منظوره مجرد الاعلام يسمى نبأ ورواية وكذا في اخبار رؤية الهلال اذ قد يكون المقام هو مقام الاثبات
عند الحاكم لاجل حكمه على الناس يسمى شهادة وقد لا يكون كذلك بل كان منظوره مجرد الاعلام يسمى نبأ والعرف حاكم بذلك الفرق بين هذه الاقسام
عرفا قطعيا واما كون الشيء من باب اهل الخبرة فظ وذلك كاعتبار قول اللغويين في اخبار المعنى اللغوي وقول الطبيب الحاذق في اخباره عن المرض اذا
عرفت ذلك فاعلم ان المقام ليس حكما بلا اشكال ولا خلاف لعدم الزامه ولان في الحكم لم يعتبر التعدد اجماعا وههنا محل الشك والخلاف ولعدم كونه قطعا
ولا يكون من باب الفتوى ايضا قطعا لعدم كونه اخبارا عن حكم الله تعالى بل هو اخبار عن الموضوع الصرف الخارجي اعني كون الراوي عادلا مع ان فتوى
المجتهد للمجتهد لا يكون حجة بالاجماع وهنا ليس كذلك بل حجة له في الجملة مع ان التعدد لا يشترط في الفتوى اجماعا وهنا خلاف بينهم على ان الفتوى لا
يكون حجة من باب الظن ولا ريب في اشتراط الظن النوعي هنا ولا يكون من باب الرواية لعدم كونه نقلا لكلام الغير لانه اخبار عن كون هذا عادلا او
فاسقا ولا يكون من باب كونه خبرا مصطلحا وحديثا ورواية مصطلحة لعدم كونه اعلاما عن قول النبي صلى الله عليه وآله او الامام او فعله او تقريره الا ان يكون دليل على
الحاق هذا بالرواية من حيث كون ثمرته قبول الرواية والحديث من العادل المذكي مع انه لم يمكن دليل شرعي عليه لما سيجئ من فساد ما تمسكوا به ولا يكون
ايضا من باب اهل الخبرة والا لزم كون المناط نفس الوثوق كاخبار اللغويين والطبيب لا كون المذكي عادلا مع ان المشهور ظاهرا على اشتراط العدالة مع ان
الخبرة انما تكون في الامور الخفية المختصة اطلاعها بطايفة مخصوصة والاطلاع على العدالة الظاهرية او من اخبار الغير لم يكن كذلك مع انه لم يكن دليل
على اعتبار الواحد من اهل الخبرة مط لجواز اعتبار التعدد كما في الشهادة على اثبات اللحم وشد العظم في الرضاع من كون المرجع فيه الى العرف واهل الخبرة ولا يكفي فيه
الواحد واما في مثل اخبار الطبيب بالمرض المبيح للافطار او التيمم فهو انما يكون من باب الظن للاجماع على اعتبار مطلق الظن في الضرر بقي الكلام في كونها من باب
الشهادة او من باب النبأ المطلق الذي كانت الرواية فردا منه او من باب الظن الاجتهادي والفرق انه ان كان من باب النبأ المطلق والخاص او الاصطلاح اعني
الحديث من باب كونه فردا للخبر المطلق فيلزم قبول قول المذكي الواحد ان قلنا بتمامية الادلة على حجية الخبر الواحد ولا يعتبر فيه التعدد ولا العدالة ان قلنا
بتمامية منطوق آية النبأ وآية النفر ويعتبر العدالة ان قلنا بتمامية المفهوم دون غيره وان قلنا بعدم تمامية الادلة على حجية الخبر فيعتبر فيه العلم ولا يكفي
التعدد في الاثنين فصاعدا وان كان عادلا ولو قلنا من باب كونه شهادة فيلزم فيه الاثنين والعدالة وكون شهادته على سبيل الجزم بمعنى انه ان كان
من باب الشهادة فالاصل فيه حجية شهادة العدلين الا ما اخرج بالدليل من عدم حجيتها كما في الزنا او حجية الواحد مع ذكر الاصل سيجئ ذكره وان قلنا
بعدم تمامية الآية على حجية الواحد في النبأ ومنع كونه شهادة ومنع انصراف ادلتها الى مثل هذا ينحصر بكونه من باب الظن قال الشهيد في عد الشهادة و
الرواية تشتركان في الجزم وتنفردان ان كان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى
يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع الالتباس بينهما في صور الاول رؤية الهلال فان وجوب
الصوم او حرمته لا يتشخص لمعين فهو من هذه الجهة عام ورواية ومن حيث تخصيصه باليوم المخصوص القابل للنزاع في المعاملات خاص وشهادة والاقوى
التعدد فيها الثالث المقوم فانه منصوب لتقويمات لا نهاية لها عام ورواية ومن حيث كونه اخبارا من مال مخصوص لشخص مخصوص خاص فشهادة الرابع
القاسم من حيث كونه قاسما لكل قسمة رواية ومن حيث التعيين في كل قضية شهادة الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط فمن انه مخبر عن الزام
حكم مخلوق فهو كالرواية ومن حيث انه الزام لمعين فهو كالشهادة السادس المخبر بالطهارة والنجاسة السابع المخبر عن القبلة والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء
بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك الثامن المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز
وجل الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي صلى الله عليه وآله والامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي تحول دار الغير فهو شهادة وهو خاص لكن يعتبر
فيه الواحد عملا بالقرائن المفيدة للعلم ولهذا قيل ولو كان صبيا ومنه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج
عن الشهادة والرواية وان كان شبيها بالرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر في نقله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده في هذا
انه المذكي او مثله لما في يده وقول الوكيل بعت واناوكيل وهذا ملكي انتهى كلامه ما اوردناذكره عن الشهيد واورد عليه المحقق ما حاصله ان من يقول
انه يكفي الواحد في الرواية ان اراد به الرواية المصطلحة التي هي واحد من ادلة الفقه فلا معنى للتفريعات التي ذكرها من رؤية الهلال وغيرها كما مر ولا يكون
التذكية رواية بهذا المعنى وان اراد به الخبر المطلق المقابل للانشاء والفرض ان الرواية فرد منه ففيه انه لا معنى ح لاشتراط كون المخبر عنه عاما اذ قد يكون
خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجئ ولده من السفر مع ان اكثر الروايات خاص لانه اخبار عن سماع خاص او رواية خاصة وان اعتبر نفس الزام الحق
في الشهادة دون الخبر فلا وجه لتحقيقه بالفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر عنه في اول كلامه ولا تخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من وسط كلامه اذ قد
تكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعل هذه الامور المذكورة اخرا قسما ثالثا ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم والظاهر ان مرادهم
هنا هو الخبر المقابل للشهادة لا الخبر المصطلح فالتعريف الواضح ان يقال كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جماعة على سبيل الجزم عن حق لازم للغير
عن غير الحاكم ووجه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمول على الصحة كما حقق في مقامه ويقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يرجى حكمه الى غير المخبر واضح واما
اذا اوجب تكليفا فيعارضه اصالة البراءة عن التكاليف فلا بد من اثبات التكليف من ظن بالصدق ان بد من كونه قول المسلم ليرفع الظن الحاصل باصل البراءة

ومنه يتضح الفرق بين ... والخبر عن ... والخبر عن النجاسة والخبر عن القبلة

من كتب [illegible] الشيخ [illegible]
علي [illegible]
[illegible]

وهو اما بعدالة الراوي مضافا الى الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر وقوله
وكان في واقعة خاصة فقد ينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية الخبر الواحد من انها تقيد حجية الخبر المصطلح او مطلق الخبر ونقل
الادلة وابطل دلالتها على حجية الخبر الواحد كما سنذكره ثم قال والحق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد
بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدقها عليه عند التامل فان التذكية في المقام ليس من اثبات الحق اللازم للغير
او للخالق مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه سلمنا انها شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في التذكية فالاولى ان تقول انه من باب الظن
الاجتهادي الى ان وجه كلام الشهيد ره في اخذ العموم في الخبر دون الشهادة بان المراد ان العموم يوجد في الرواية دون الشهادة ويلزمه كون الشهادة دائما بخصوص
دون الخبر وهو كما ترى ومراده الفرق في الجملة فلا يرد عليه ان بينهما فرقا اخر وهو الاخذ في الشهادة كونها اخبارا بحق لازم للغير بخلاف الخبر فانه لا يوجد فيه
الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى ثم قال وحقق الاصولي في هذا الباب للتفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا و
يطلب فيه العدد وهو مشكل لان ما ذكره من المميزات في الشهادة كثيرا ما يتخلف فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية
مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضته الادلة في خصوصيات المقام الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل
فيها العدد وان ما اكتفي فيه بالواحد فانما خرج بالدليل ثم قال بعد اسطر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن و
هو يحصل بالخبر بمجرد التعديل من الواحد واما اثبات حقوق الله وحقوق الناس فالمدار عليه على العلم او البينة او اليمين فلم يحصر المناص فيها بالعلم
بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب بانبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى
فيكفي الواحد ولا وجه لاشتراط العدد كما وقع عن بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات تعلقت بما هو في نفس الامر
فان حصل للمكلف العلم فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بما لا يطاق والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمذكى هو كونه معتدا به
لا من باب الرواية ولا من باب الشهادة انتهى ما اوردنا ذكره عنه ره اقول الفرق بين الخبر المقابل للشهادة والشهادة لو كان بمحض كون المورد في الاول عاما
وفي الثاني خاصا كما ظهر من كلام الشهيد ره والمحقق ره فينتقض في الاول باخبار زيد بمجيء ولده من السفر فان المورد خاص ولا يكون شهادة جزما ويلزم
كون الاخبار في الموضوعات الصرفة كلها شهادة لكون المورد فيها خاصا وليس كذلك قطعا ويلزمه القول بكفاية الواحد في الشهادة في الموضوعات
الصرفة كلية على مذهب من قال بتمامية ادلة البناء الا ما خرج بالدليل لكون المورد من الموضوعات الصرفة ولا يقول القائل المذكور بذلك ولو كان
بان الشهادة ترجع الى حق المخلوق والخبر يرجع الى حق الخالق فينتقض الاول بالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد لانه شهادة والحق حق للخالق وينتقض
الثاني باخبار زيد بمجيء ولده من السفر لامه وابيه فانه حق للمخلوق ولا ريب في كونه خبرا ولو كان بمحض الالزام في الشهادة دون الخبر فيلزم لو قال العدل
بان هذه ميتة كونه خبرا لعدم الالزام فيه وليس كذلك قطعا ولو كان المرجع هو العرف فلا وجه لما ذكره من الفرق والحق ان المناط هو العرف المتشرعي لو كان
المورد مما ثبت له حقيقة شرعية على خلاف اللغة لان الفرق الذي ذكروه والتعريف الذي صدر منهم ان كان من باب اصطلاحهم فلا يكون تكلم الشارع
مع عبارة على اصطلاح الفقهاء الحادث بعد زمان الشارع بكثير وان كان من باب بيان معنى العرفي او اللغوي او الشرعي فقد عرفت انه لا يتم وينتقض عبارته
فالحق الحقيق بالاتباع كون المرجع الى صدق العرف المتشرعي اما لاتحاده مع اللغة للقطع بوجود هذه الاسماء من الحكم والشهادة والنبأ المطلق وسيما في
في جميع الازمنة حتى قبل زمان الشارع واما الكشف عن حقيقته في زمان الشارع لانه لو كان للشارع فيه اصطلاح فلا ريب انه جعلوه لفرد من المعاني
الكلية كالحكم لو نقله الشارع عن المعنى الكلي اعني الالزام المطلق الى فرد منه اعني الالزام الخاص من الحاكم الشرعي وهو المناط في حمل اللفظ ح بحسب الصدق
يختلف اذا اعلام العادل قد يصدق الفتوى عليه وقد يصدق الرواية المصطلحة عليه وقد يصدق عليه الخبر المقابل للشهادة وقد يصدق عليه الشهادة وقد
يلتبس بين الاول والثاني او بين الاخيرين او بين الكل وهكذا وح لا بد من الرجوع الى الدليل في المعلومات من انه يقتضي في الفتوى ماذا من اعتبار الواحد
مطلقا او لا او التفصيل وكذا في الحكم وساير الاقسام وفي المشكوكات من ان الدليل يقتضي اعتبار اعلام العادل الواحد مطلقا الا ما خرج بالدليل او العكس مطلقا نعم
العدل المتيقن انه لو كان الاعلام قطعيا في مورد خاص في اثبات حق لازم للغير كما في المرافعات يسمى شهادة واما الاعلام الظني فلا يكون شهادة قطعا لتبادر
القطع من قوله شهد فلان والتكذيب العرفي لو قال انا شاهد بعد العلم بكونه ظانا فيه ومع انتفاء ساير القيود قد يعلم صدق عدم الشهادة وقد يكون مشكوكا
فتدبر ولو كان الاعلام ظنيا او عدم الالزام فيه او عدم كون المورد عاما او عدم كون المقام مقام اثبات حق لازم للغير كما في المقام لكون الاعلام فيه ظنيا مع عدم
الالزام فيه وهكذا فلا نعلم كونه شهادة مع عدم انصراف ادلة الشهادة اليه ومنه لا نعلم كونه خبرا مقابلا للشهادة سيما مع كون الاعلام فيه ظنيا والمورد خاصا
حتى يحكم بكونه نبأ وان لم يمكن انكار نسبة المطلقة عنه لكن الحكم بكونه نبأ مقابلا للشهادة حتى يحكم بكفاية الواحد على فرض تمامية ادلة الخبر الواحد مشكل
ولا يكون صدق العرف من باب الاول لان الثاني معلوم وح يجوز ان يكون من الاول او الثاني ولا يكون دليل على حجية العدل الواحد في النبأ المطلق المقابل للانشاء
ولا للنبأ المقابل للشهادة ولا للنبأ الاصطلاحي المرادف للحديث والرواية ولا لهذا النبأ الظني الناشي من اجتهاداتهم في احوال الرجال بكونه اماميا
او ثقة وهكذا لعدم تمامية الادلة لحجية العدل الواحد ولا العدلين فصاعدا في غير الشهادة لاجل الاضطرار من انسداد باب العلم في الموضوعات الرجالية
بقي الكلام فيما ذكره المحقق القمي ره اما ما اورد على الشهيد بان ارادة الخبر الرواية المصطلحة الخ فهو كلام متين واما ما قال بعده ووجهه ان افعال المسلمين واقوالهم
محمول على الصحة وذلك يقتضي الواحد ففيه ان الكلام لا يكون في الواحد من حيث موافقته لاصل من الاصول كفعل المسلم وغيره بل في ان الواحد هل يكون
من حيث هو دليل احتج به في صورة مخالفته للاصول ام لا وقوله فلا بد من ظن بالصدق الخ ففيه ان اول الكلام حجية الظن بالصدق الحاصل من الواحد

هل يكون

هل يكون دليلا شرعيا ام لا واما ما قال بعده سلمنا كونها شهادة لكن لا دليل على لزوم التعدد فيه فيرد عليه ان الاصل يقتضي ذلك حتى يثبت خلافه كما سيجيء
واما ما قال بعده من ان ادعاء كون الاصل في الشهادة التعدد ليس باولى من العكس من ان ادعاء الاصل كفاية الواحد للتخلف فيه ان في الشهادة قد اقتضت
الادلة كون الاصل فيها العدد وتخلف الميزان يخرج عن موضوع الشهادة ان كان لها مدخلية في الصدق ويدخل في موضوع اخر من النبأ او كونه من باب الظن
ولا يكون مضرا وقوله الا ان يتمسك بالاستقراء ففيه ان الظن من الاستقراء حجيته محل الكلام ولو كان التمسك به من باب الاضطرار ففي الظن منه لا يكون
اولى من الظن الحاصل بالواحد فيما يكون المدرك منحصرا به فطرح الثاني دون الاول تحكم واما ما قال بعده فمثل اخبار الطبيب بالمرض يكون كالفتوى يرد عليه
انه يكون من باب الظن للاجماع على اعتبار الظن هنا والفتوى لا يكون من باب الظن واما ما قال بعده ان الاحكام الشرعية تعلقت بما هو في نفس الامر فان
حصل العلم فالعلم والا فالظن لاستحالة التكليف بما لا يطاق ففيه انه لو كان مكلفا بالواقع وبنفس الامر مطلقا فيلزم الاحتراز عن المشكوك والموهوم
في محتمل الحرمة والاتيان في محتمل الوجوب ايضا وهو ينفي اعتبار الظن وان كان موقوفا على امكان تحصيل العلم ومع عدمه يكون المتبع الاصل فلا يرد الا مع عدمه
وقد عرفت مما سبق ان الانسداد في الواقع لا يستلزم انسداد باب العلم في الظن وكذا الانسداد في الاحكام لا يستلزم الانسداد في الموضوعات وبالعكس اذا
عرفت كون المورد مشتبها لا بد من ملاحظة الاصل في المقام من ان الاصل هل يكون هو اعتبار قول العادل مطلقا سواء كان في الاحكام او في الموضوعات
وسواء كان من باب الشهادة او من باب النبأ المطلق او من باب الخبر المصطلح او من باب الفتوى والحكم الا ما خرج بالدليل في الموارد الخاصة كفتوى المجتهد
للمجتهد وشهادة العادل في المرافعات وفي تذكية الشاهد يظهر هذا من عمل بقول العادل الواحد في اثبات النجاسة بل بمطلق الظن كابي الصلاح نقي الدين بن نجم
الدين بل اعتبر مطلق الظن وكالعلامة في التذكرة في العدل الواحد وجهه انه لم يكن دليل خاص هنا على اعتبار قول العادل هنا فليس الا كون الاصل اعتباره
مطلقا كما مر الا ما خرج بالدليل كفتوى المجتهد للمقلد وحكم الحاكم واخبار الوكيل والوصي عن فعله وذي اليد عن ملكه واخبار العادل في الرواية لاجل
انسداد باب العلم يظهر هذا من المحقق القمي ره حيث ابطل الادلة الدالة على حجية الخبر العدل من حيث هو وعمل به في الرواية المصطلحة والموضوعات
الرجالية وغيرها الظاهر لاجل انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية او يكون الاصل اعتباره في الخبر المصطلح او النبأ المطلق مطلقا دون الشهادة مطلقا ظهر
هذا من الاكثرين وحيث بنى المسئلة على انها من باب الرواية حتى يكون الواحد معتبرا او من باب الشهادة حتى لا يكون معتبرا والاصل في الاحكام في
الرواية هو اعتبار القول الواحد مطلقا دون الموضوعات مطلقا ولعل هذا مبني على كون الفرق بين الخبر والشهادة بالتعميم والتخصيص ففي الاحكام خبر لكون
متعلق قول المخبر عاما ويكفي فيه الواحد وفي الموضوعات شهادة لكون متعلقه خاصا ولا يكفي فيها الواحد المراد بالاصل هو الاصل الثانوي بالاتفاق
على حرمته من حيث الاصل الاولي فصاحب القول بالاعتبار مطلقا او تفصيلا يدعي وجود الدليل الدال على اعتباره والمنكر ينكره والحق مع المنكر لان
الدليل على اعتباره مطلقا او تفصيلا من حيث هو مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في اغلب الاحكام اما ان يكون هو الاجماع او الاخبار او الكتاب او العقل
وكلها فاسد لما مر في الخبر المصطلح وفسادها هنا اظهر اما الاجماع فلان المدعي لم يدع الاجماع في مطلق الخبر بل ادعى في الخبر المصطلح قائلا ان الاخبار في
الكتب الاربعة كان معمولا عند العلماء قديما وحديثا وكيف يمكنه ادعاء الاجماع في مطلق الخبر حتى في الموضوعات لكون الاكثر على عدم اعتباره الا
ما خرج بالدليل في الموارد الخاصة كالوكيل والوصي وامثالهما واما المقام اعني التذكية لوجود الخلاف من كثير كما سيجيء في الاقوال واما الاخبار كقوله ع
بعد التعارض عن الخبرين خذ الاعدل او الاوثق وامثالهما فلاختصاصه على فرض تماميته بالخبر المصطلح ولا يكون شاملا في الموضوعات وغيرها مما جز ما سواء
كانت الموضوعات عدالة او غيرها وسواء كان المشهود له شاهدا او زانيا واما العقل فلكونه خارجا بحرمة العمل بما وراء العلم كما مر في الاصل الاولي واما
الكتاب فاية النفر لا تدل على ما مر ولو سلمناه لا ثمرة فانما يتم في الفتوى بكون الانذار بعد الخروج وتعليم الاحكام مناسبا له دون الانذار في الموضوعات
وعلى فرض التسليم وعمومه تشمل الخبر الواحد في الرواية لا في الموضوعات مثل هذا عادل او فاسق او ميت او سرقه وامثالها لعدم مناسبته لقبول قول
المنذر المستفاد من الاية لعدم توقف اخبارها ذكر على الخروج والتفقه واما اية النبأ فهو وان كان عاما شاملا بل شمولها اظهر في الموضوعات لكونها
موردها ولذا يستدلون باشتراط العدالة للشاهد بهذه الاية الا انه كما عرفت سابقا غير تامة ومخدوشة من وجوه عديدة سيما مع كون المورد
مما يكون القول بالاكتفاء بالواحد فيه مخالفا للاجماع فلا بد من اخراج المورد والحمل على اعتباره في الجملة ولو كان مع ضميمة الغير او غيره من المحامل ولا يكون
الاول اولى سلمنا الاولوية لكن يجب تقييدها بغير الشاهد لما سيجيء من الادلة الدالة على اعتبار التعدد فيه ويحتمل ان يكون المقام من باب الشهادة
لكون المتعلق خاصا والحاصل ان الاصل عدم اعتباره مطلقا وعدم تمامية الادلة لكن في الرواية لما كان افاد الظن وكان باب العلم فيه منسدا غالبا عملنا
به لاجل الاضطرار ولو كان في المقام منسدا في الغالب بحيث كان طرح قول العدل الواحد في التذكية مستلزما للخروج عن الدين او العسر والحرج كما
هو الحق وسيجيء توضيحه نعمل به والا فنطرحه ونرجع الى الاصل لو لم يكن دليل علمي واذا لم يثبت اعتبار الواحد في الخبر مطلقا ففي الشهادة اولى وبالاجماع
المركب لان كل من قال بعدم اعتباره في الخبر قال بعدم اعتباره في الشهادة وليس الامر بالعكس هذا في قول العادل الواحد واما العدلين فالحق انه لو ثبت
مصداق الشهادة وماهيتها كما في بعض الموضوعات فالاصل اعتبارهما من حيث هو والدليل على ذلك القطع الحاصل من تراكم الظنون منها ظهور الاجماع
علاوة ولا علاوة لذلك حيث من يدعي في المقام وغيره لزوم التعدد يدعي انها شهادة ويجب فيه التعدد ولا يدعي الزائد على الاثنين والمنكر ينكر كون التذكية
شهادة ولا ينكر اعتبار التعدد فيها او يقول بالدليل العقلي بان العدالة شرط في الرواية وفرع لها في الاصل يكفي الواحد فكذا في الفرع ولا ينكر
ايضا عدم كفاية الاثنين في الشهادة ومن انكرها يقول ليس بشهادة لعدم كونه اعلاما عن سبيل القطع والحكم كون المقام مقام اثبات حق لازم
للغير بحيث يظهر من الكل تسليم اعتبار الاثنين على فرض تحقق الشهادة الثاني الاستقراء لان الغالب في الموضوعات التي شانها الشهادة اعتبار العدلين

ای یکون الاصل عدم اعتباره ع

ومنها الثالث الاخبار المستفيضة ومنها ما رواه الشيخ وثقة الاسلام بسنديهما عن ابي عبد الله ع في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان عندك الميتة ومنها ما رواه ايضا عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب الذي قد اشتريته الى ان قال والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة والظاهر من البينة هو الشهادة بقرينة الخبر السابق الرابع الكتاب منه قوله تعالى فاستشهدوا واشهدوا شهيدين من رجالكم وهو وان اختص في بعض الحقوق المالية الا ان الظاهر عدم الفرق بينها وبين غيرها من اغلب الموضوعات ويؤيده اية النبأ على فرض تماميته لان ما قرب التعرض نحمله على اعتبار قول العادلين في الجملة ولو بانضمام الغير الامر الثاني في الاقوال في التذكية اختلفوا في تذكية الرواية على اقوال ثلثة ذهب الاكثرون الى كفاية الواحد منهم العلامة في التهذيب وذهب المحقق ومن تبعه الى لزوم التعدد وذهب اخرون الى كفاية الواحد المتعدد بل وغير العادل من باب الظن لاجل انسداد باب العلم في الموضوعات الرجالية منهم المحقق القمي ره وهو الحق حجة الاولين امور الاول الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد منها مفهوم اية النبأ بناء على كون هذا انباء لا شهادة او بناء على عدم الفرق بين النبأ والشهادة لكون كل منهما اعلاما ولذا يستدلون باشتراط العدالة في الشاهد بهذه الاية الثاني ان العدالة شرط في الرواية وفرع لها وفي الاصل يكفي الواحد فكذلك في الفرع والا يلزم زيادة الفرع على الاصل وهو فاسد عقلا الثالث ان المدار في امثال زماننا بتذكية الشيخ ره والنجاشي والكشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التذكية غير معلوم والعلم بان مذهب كل واحد منهم في التذكية اشتراط التعدد غير معلوم ايضا بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمذكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المذكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين والى باثباته ومعه يكون اعتبار الاثنين في طبقتنا لغوا لان مبناه هو الطبقات السابقة وكانت واحدة والجواب عن الاول ما مر سابقا من عدم تمامية الاية على حجية قول العدل الواحد مع ان الاصل المورد مخالف للاجماع لعدم كفاية الواحد الا ان يراد القول بتقييد الاصل المورد الذي شان الشهادة بما اذا انضم مع العدل الاخر ويبقى بالنسبة الى ما سواها الاعلى اعتباره سليما عن المعارض ومنه ما نحن فيه مدفوع بما مر سابقا من انه لا يكون اولى من سائر التصرفات كحمله على الاعتبار في الجملة مطلقا بل هذا التصرف تصرف بعيد عرفا كما لا يخفى على انه يتم لو قلنا بترجيح المفهوم على المنطوق وانصراف المنطوق الى المعلوم على انه يصح لو كان اخبار اهل الرجال من باب العلم وليس كذلك بل هو اعلام ظني ناش من الاجتهادات في كلام السابقين جرحا وتعديلا على انه لو سلم فانه يتم لو اثبت كون هذا انباء لا شهادة او اثبت عدم الفرق بين النبأ والشهادة وضعا لغة وشرعا او حكما وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانه اخبار عن عدالة المشهود ولا ريب في كونها شهادة واشتراط التعدد في تذكيتها لو كان المشهود له شاهدا او يجوز ان لا يكون فرق في تسمية الشهادة بين كون المشهود له شاهد الشيء او راويا عن الشيء واما الثاني فلا ريب في كونه مما ثبت له الحقيقة المتشرعة للفرق البديهي لكل اهل الشرع من العلماء والعوام من انهم يسمون بعض الاعلامات شهادة دون بعضها وبالعكس والاصل فيما ثبت له الحقيقة المتشرعة من الالفاظ العام البلوى ثبوته في زمان الشارع بل في اللغة كذلك لانهم فسروا الشهادة في اللغة بكونها هي الاخبار ولا ريب في الفرق بينه وبين الخبر لا يقال الخبر الخاص الشهادة مرادف للنبأ المطلق وهو الاعلام المطلق ويجب حمل الاية عليه لكونه مطلقا لانا نقول سلمنا لكن الاجماع والاخبار قائمان على عدم اعتبار قول الواحد في الشهادة كما مر ذكر بعض الاخبار وهو متقدم على المفهوم لكونها منطوقا لا تخصيصها بالنسبة الى المفهوم لاختصاصها بالموضوعات والشهادة ومعه يجب التقييد في مفهوم الاية وحمله على غير الشهادة ويحتمل ان يكون المورد شهادة ومعه لا يصح التمسك بالاية مع ان قول المذكي الواحد في تذكية الشاهد غير معتبر بالاجماع ولا فرق ظاهرا بحسب الحكم بين كونه شاهد الشيء او راويا عنه لان العدالة ان لم يثبت في الشاهد بالعدل الواحد فكذا لم يثبت في الراوي لاصالة عدم اعتبار الواحد على المدعي اثبات الفرق واما سائر الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد فقد مضى الجواب عنها مع عدم تماميتها ومن اختصاصها بالرواية المصطلحة على فرض تماميتها والتذكية ليس منها والجواب عن الثاني فاولا بان شرط الشيء اصل للشيء لانه الاصل في تحقق المشروط ويجوز ان يكون الامر في الاصل اهم كما في المسائل الكلامية وثانيا بمنع ثبوت الحكم في الاصل لما مر من عدم الدليل على حجية الخبر في الرواية وثالثا بمنع بطلان زيادة الفرع على الاصل بل موجود في الشريعة كالايمان فانه شرط لصحة الصلوة وسائر الاعمال وفرع لها على ما ذكروه في الاستدلال والظن في الثاني كان دون الاول كما في بعض الحقوق فانه يكفي فيه الشاهد العدل الواحد كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان شهادة العدل الواحد لا يكفي في اثبات عدالته وما قيل من انه مخرج بالدليل مدفوع بانه لو تم فقاعدة عقلية وهي غير قابلة للتخصيص والجواب عن الثالث اولا انه لا بد ان تكون تذكيتهم على وجه المعاشرة او القبول من شهادة العدلين لئلا يلزم التدليس لمن تاخر وثانيا ان غاية ما يترتح انه لم يثبت كونها شهادة لعدم العلم باجتماع ما يعتبر في تذكيته من شهادة العدلين ولا يلزم منه ان يكون رواية وحجة شرعية بل اللازم طرحها الا اذا كان باب العلم منسدا وح يكون حجة من باب الظن الاجتهادي بل هو كذلك لما عرفت من عدم الدليل على اعتبار الواحد ولو كان الرواية حجة القول الثاني امور الاول ان التذكية شهادة ومن شانها اعتبار التعدد كما مر من ظهور الاجماع والاخبار الثاني سلمنا عدم ثبوت كونها شهادة لكن لم يثبت كونها انباء وح يجمل والمرجع هو الاصل خروج الاثنين وبقي الواحد تحت الاصل الثالث سلمنا كونها رواية لكن لم يثبت دليل شرعي على اعتبار قول الواحد في الرواية لعدم تمامية الادلة كما مر الرابع سلمنا تمامية الاية وكون مقتضى مفهومها اعتبار الواحد لكن المفهوم معارض بمنطوقه بناء على انصرافه الفاسق الى نفس الامر ويلزم التبين للعدل في المجهول الحال وقول العدلين قام مقام العلم شرعا بخلاف العدل الواحد منطوق الاية ينفي اعتباره والمفهوم وان يدل على اعتباره لكنه معارض بالمنطوق والمنطوق اقوى منه سلمنا عدم الانصراف لكن لم يكن الامر بالعكس وح يكون المرجع الى الاصل وهو ينفي اعتبار قول الواحد مع ان تسميته بالشهادة محل تامل الخامس ان شرط الشيء انما هو اصل للشيء ويكون الامر في الاصل اهم كما في الاصول الكلامية بالنسبة الى الفروع السادس انه يعتبر التعدد فيما كان المشهود له شاهدا ولم يثبت الفرق بين كونه شاهدا او راويا والجواب عن الاول انا نمنع كونها شهادة لان في الشهادة لغة واصطلاحا يشترط كونها اخبارا عن اليقين وهو هنا ليس كذلك كما

مرمع انها يشترط كونها بحيث لا رحم للغير لكفاية الغير ولم يكن المقام كذلك ويكشف عن عدم كونه شهادة انه لو كان لما كان العمل به مشروطا بالفحص كما في غيره
والثاني باطل وعن الثاني بان خروج الاثنين عن تحت الاصل ممنوع وخروجه مسلم اذا كان شهادة او قام الدليل الشرعي على اعتبار قول العدلين في النباء
اذا كان علمهما على سبيل الظن وكلاهما ممنوعان نعم الدليل العقلي من باب الانسداد حاكم لاجل حصول الظن منهما وهو حاكم في الظن الحاصل من عدل واحد
كما سيجئ وعن الثالث بمثل ما ذكرنا وعن الرابع بان نقول بعد تسليمك دلالة الاية على اعتبار قول الواحد لا يكون لترجيح المنطوق او التوقف وجه اما اولا فلمنع انصراف
المنطوق الى نفس الامر بل هو منصرف الى المعلوم سلمنا عدم ثبوت انصرافه الى المعلوم لكن لم يثبت انصرافه الى نفس الامر ومع الفرضين يكون المفهوم سليما
عن المعارض وثانيا سلمنا الانصراف الى نفس الامر وحصول التعارض لكن المفهوم هنا مقدم على المنطوق لكون دلالته صريحا بالنسبة الى المورد لفرض كونه
نادا لا بخلاف المنطوق فانه مقدم بالنسبة الى مجهول الحال لعدم العلم بكونه فاسقا بل انما هو محض الاحتمال ولا ريب في ترجيح دلالة النص بحجية على المقدمية
سيما بعد اعتضاد الاول بالشهرة لما عرفت من كون الاكثر على كفاية المزكي الواحد وعن الخامس والسادس بانه قياس محض لان الاثنين شرط في قبول قوله
حيث كان شاهدا ولم يثبت كونه اشتراطها حيث كان راويا ومع ذلك ينفيه اطلاق الاية على فرض تسليم تماميته دلالتها على حجية الخبر الواحد فتدبر بقي
الكلام في كونه من حيث الظن وهو الحق الحقيق بالاتباع وبعد ما عرفت من عدم تمامية الادلة على اعتبار المزكي الواحد المتعدد يظهر انسداد باب العلم في
الموضوعات الرجالية وذلك لندرة ثبوت عدالة الرواة بما يفيد العلم العقلي كالمعاشرة او الشرعي كشهادة عدلين مع كون شهادتهما على سبيل الجزم من باب
المعاشرة اما الاول فظ واما الثاني فكذلك لندرة كون شهادة اهل الرجال من باب المعاشرة وتوافق الشاهدين في جميع الطبقات لفرض عدم الدليل الشرعي
على حجية غيرهما من الخبر العادل في المقام ولا العدلين اللذين كانت شهادتهما من باب الظن الاجتهادي الحاصل من كلام السابقين لا من باب النباء ولا من
الشهادة مع ان على فرض تسليم كون الخبر العدلين هنا معتبرا مطلقا من باب الدليل الشرعي فلا يكفي ايضا لندرته كما لا يخفى على ذي الفطن وح لو اقتصر عليه مع طرح
غيره يلزم طرح اكثر الرواة منه طرح اكثر الروايات ويلزم منه الخروج عن الدين لو كان الرجوع الى اصالة البراءة او العسر والحرج لو كان الرجوع الى اصالة الاحتياط
وكذا سائر الاحتمالات فاسدة كما مر وح يجب التعدي والعمل بالظن لكونه اقل القباح كما مر في اثبات حجية الظن في الرواية فاذن الظن حجة من باب الظن المطلق لاجل الانسداد
الاغلبي سواء حصل من عدل واحد او عدلين فصاعدا او غيرهما مما تجريه المقدمات المعممة كما مر ولا يكون من باب الظن الخاص لما عرفت من عدم تمامية الادلة اذا
عرفت ذلك فاعلم ان الخبر المعتبر في الرواية كما هو الخبر الصحيح والحسن والموثق والاسباب المفيدة للظن بكون هذا صحيحا اعني كون راويه اماميا عادلا او حسنا اعني
اماميا ممدوحا او موثقا اعني غير امامي ثقة مختلفة لان الظن بما ذكر قد يحصل من قول امامي عادل من اهل الرجال كالشيخ او من امامي ممدوح منها او من غير
امامي ثقة كحسن بن علي بن فضال او من الاجماع المنقول او من الشهرة وعلى اي منها قد يكون بكلامهم صريحا في ذلك كما لو قال الشيخ فلان ثقة او امامي عادل او امامي ممدوح
او غير امامي ثقة وقد يكون ظاهرا اعتبر كفلان جليل القدر او كثير الرواية او من مشايخ الاجازة او وكيل الرضا ع او من اهل قم او مرجع العلماء او قال معصوم ع
فحقه رض وعلى اي منهما قد يكون بكلامهم في اثبات ما ذكر سليما عن المعارض وقد يكون مع المعارض كما لو قال الشيخ فلان ثقة وقال الكشي انه ضعيف غال
وعلى الثاني قد يكون الظن الشخصي في جانب المزكي وقد يكون في جانب الجارح وقد ينتفي الظن الشخصي منهما وقد يكون في جانب الجارح وقد ينتفي الظن
الشخصي منهما وقد يكون الظن حاصلا من تصحيح غير اهل الرجال كالعلماء كصاحب المدارك لو قال فلان ثقة او جليل القدر او كثير الرواية وهو قد يكون
ممن يرى الاكتفاء في التصحيح بتزكية العدلين او يكون ممن يعمل بها او بغيرهما من باب الظنون الاجتهادية وح بعد ثبوت حجية الظن في التزكية هل يشترط في
المزكي كونه من اهل الرجال مع اجتماع شرائط الراوي فيه من العدالة والبلوغ والايمان والضبط او لا يشترط ذلك بل يجب العمل بكل الظنون والحق انه على فرض
كون قوله حجة من باب الدليل الشرعي من النباء او الشهادة فيشترط فيه الامور المذكورة اعني البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط
لان الادلة الشرعية لا تشمل الصبي والمجنون والكافر وغير الامامي والفاسق وكثير السهو بل الادلة تنفي اعتبار قول بعضها كما مر في الراوي واما على فرض كون
قوله حجة من باب الظن المطلق فهل يشترط هذه الامور ويجب الاقتصار بالعمل بالظن الناشئ من الخبر المستجمع لهذه الامور كلها او لا بل يجب العمل بالظن الحاصل
من الخبر الذي كان بعض هذه الامور منه منتفيا كتزكية الصبي المميز المتحرز عن الكذب مظنونا او غير الامامي والفاسق كذلك والحق ان بعض الشروط
شرط على هذا الفرض كالبلوغ والعقل والاسلام والضبط وذلك لما مر في الرواية من عدم حصول الظن بدونها كالمجنون وغير الضابط وغير البالغ ببعض اقسامه
وكذا الكافر واما العدم حجية الظن الحاصل من دونها كبعض اقسام الكافر وغير البالغ وذلك لما مر في الرواية من ظهور الاجماع على عدم اعتبارها واشتراطها
البلوغ والاسلام فيها وفي التزكية اولى ومعه لا يجري قاعدة التحكم الموجب لتعميم حجية الظنون واما العدالة والايمان فقول غير الامامي الثقة او الامامي الممدوح
بل الاجماع المنقول والشهرة وتصحيح العلماء حجة وذلك لوجهين الاول عدم الكفاية توضيحه ان القدر المتيقن من بين الظنون بعد انسداد باب العلم وحجية
الظن وان كان هو الظن الحاصل من قول العادل الا ان القدر المتيقن هو ما اذا كان كلامه صريحا في اثبات العدالة او اثبات الامامي الممدوح او اثبات غير
الامامي الثقة مع عدم المعارض او مع المعارض مع كون الظن الشخصي معه لانه نادر في غاية الندرة ويلزم من الاقتصار به وطرح غيره مع الرجوع الى الاصل
الخروج عن الدين او العسر او الحرج فاذن لابد من التعدي الى غيره فيما كان كلامهم ظاهرا في الثقة او الامامية او المدح وكذا فيما كان المزكي حسنا اعني اماميا ممدوحا
او موثقا اعني غير امامي ثقة وفيما كان الظن حاصلا من الاجماع المنقول والشهرة لان دفع المحذور ان كان موقوفا على العمل بكل الظنون الا ما اخرجه الدليل
فهو المطلوب لعدم الدليل على خروج ما ذكر واما اذا كان العمل ببعض هذه الظنون رافعا للمحذور فلا يكون دليل على اخذ بعضها بالخصوص لعدم الاجماع على
اعتبار بعضها وعلى عدم اعتبار بعضها ولا الشهرة ولا الكتاب ولا السنة ولا العقل وح يكون اخذ بعضها وطرح بعضها تحكما وهو باطل فاذن لابد من
طرح الكل او العمل بالكل والاول فاسد بقي الثاني وهو المطلوب واذا ثبت حجية قول غير الامامي الثقة مثلا في اثبات عدالة الراوي يثبت اعتباره في اثبات

الامامی الممدوح وغیر الامامی الثقة بالاجماع المرکب وبطلان التحکم علی فرض حجیة الحسن والموثق لان من عمل بقول الموثق مثلا فی التذکیة عمل به
مطلقا سواء کان معدلة امامیا ثقة او غیر امامی ثقة الثانی التحکم لانا قد اثبتنا فی الروایة حجیة الخبر الحسن والموثق فنفرض فی خبر کون الراوی حسنا او موثقا وکان
ثبوته بقول امامی عادل ونفرض خبرا آخر عکس ما ذکر بکون الراوی اماميا عادلا وکان ثبوت عدالته بقول حسن اعنی امامی ممدوح او موثق اعنی غیر امامی ممدوح
وح فهذان الخبران لا ریب فی تساویهما فی افادة الظن بصحة الروایة لکون احد مقدمتیه فی کل منهما امامیا عادلا واحد مقدمتیه غیر امامی ثقة الی ان الفرق ان فی
الاول کون الراوی هو الثانی والمذکی هو الاول وفی الثانی بالعکس وح یرفع المحذور لو کان موثوقا بطل العمل بکلا الخبرین فهو المطلوب ولو کان العمل باحدهما
کان مما لم یکن دلیل علی اخذ الاول دون الثانی لا من الاجماع ولا من الکتاب ولا من السنة ولا من العقل ولا من الشهرة لان المشهور کما ذهبوا هنا علی کفایة
الواحد واشتراط الایمان والعدالة فیه فکذا ذهبوا فی الروایة الی کفایة الواحد واشتراط الایمان والعدالة فیهما والقول بتعیین الاول فی الاخذ دون
تعیین الثانی فی الطرح تحکم محض فیجب اما العمل بکلیهما او طرحهما معا والثانی فاسد لعدم کفایة غیرهما بقی الاول وهو المطلوب اذ اثبت قول غیر الامامی الثقة فی
اثبات الحسن والموثق عند من یری حجیتهما بالاجماع المرکب فتدبر وکذلک الامر فی الاجماع المنقول والشهرة لان الروایة لو کانت ضعیفة وانضم الی الاجماع المنقول
او تمسک بها المشهور تکون حجة کما مر فی الروایة فلو کانت الروایة صحیحة اعنی کون رواتها امامیین عادلین وکان ثبوتها امامیة وعدالته بقول المشهور
تکون حجة ایضا والا لزم من اخذ الاول دون الثانی تحکما للتساوی بینهما فی افادة الظن وتساویهما فی مرحلة الاعتبار لعدم الدلیل علی اعتبار الاول دون الثانی
اصلا فاذن لا بد اما من طرحهما او العمل بکلیهما والاول فاسد بقی الثانی وهو المطلوب ولا فرق فی المذکی بین ان یکون من اهل الرجال کالکشی والنجاشی
او من العلماء المتبحرین فی الرجال کالعلامة والشیخ والشهید وغیرهم لاستوائهما فی افادة الظن وکون ظنهم حاصلا من اجتهاداتهم فی کلام السابقین
الامر الثالث فی تصحیح العلماء من اهل الخبرة کما لو قال صاحب المعالم هذا الحدیث صحیح او للتصحیح او لصحیحة فلان ولم نجد له معارضا او وجدنا لکن کان الظن
الشخصی مع قول صاحب المعالم فهل یجب اخذه او یجب طرحه والرجوع الی الاصل والحق فیه ان امکن الرجوع فیما صححه الی الکتب الرجالیة واقوال اهل
الرجال والمعرفة باحوال الرواة مفصلا اجتهادا فیجب ولا یجوز الاکتفاء به لانه تقلید له والاصل حرمته وان لم یمکن ولم یکن له معارض سواء کان
له موافق او لا او کان له معارض لکن الظن الشخصی معه فیجب اعتباره وذلک لان اخذ قول العلامة مثلا لان الامامی عادل او ممدوح او کثیر الروایة او من
مشایخ الاجازة دون هذا تحکم بل ترجیح للمرجوح علی الراجح للتساوی فی افادة الظن بل الثانی اقوی وکذا فی مرحلة الاعتبار لعدم الدلیل علی اعتبار
الاول دون الثانی لان المناط لو کان هو الاجماع فلم یثبت اجماع علی اعتبار الاول دون الثانی لکونهما من العلماء واهل الخبرة ولو کان منطوق آیة النبأ
بناء علی حمل التبین علی الظنی فهو هنا ایضا حاصل ولو کان هو مفهومها فهذا ایضا عادل ولو کان هو العقل من باب الانسداد والظن الاجتهادی کما هو الظاهر
فلم یظهر له ترجیح للاول دون الثانی لا یقال الاصل حرمة التقلید وهو تقلید فیجب الرجوع الی الاجتهاد فی کلام اهل الرجال لانا نقول لا نقول بقبوله بمحض قوله انه عادل
بل نقول بوجوب الفحص عن المعارض والاجتهاد کما مر لا یقال العدالة المتیقن هو الظن الاجتهادی الحاصل من کلام اهل الرجال لا العلماء لانهم مقلدون
لهم لانا نقول اهل الرجال ایضا مقلدون لسابقیهم ونحن لم نمنع الاجتهاد فی کلامهم بل نقول بوجوب الفحص فی کلامهم فلو لم نجد له فی کلامهم معارض
او کان لکن الظن الشخصی مع هذا وح نقول الحکم بطرح هذا والرجوع الی الاصل مع الحکم بلزوم اخذ کلام العلامة او ابن الغضائری تحکم بل ترجیح للمرجوح
علی الراجح فالحق هو اعتبار تصحیحهم سیما لو کان ممن یری فی التذکیة اشتراط التعدد فتدبر وکذا یقبل قولهم فی اثبات الموثق والحسن للاجماع المرکب لان
کل من قال باعتبار الحسن واعتبار قول العلماء الرجال لم یفرق بین ان یکون مفاد کلامه کون الراوی صحیحا او حسنا او موثقا وسیتضح لک الالفاظ
الدالة علی الوثاقة والمدح وغیرهما واما ان لم یکن من اهل الخبرة فی الرجال فلا یصح اعتباره لاصالة حرمة التقلید **الامر الثانی** فی الجرح والکلام
فیه مثل ما مر فی التذکیة وربما نقل عن المحقق البهائی ره الفرق بین التذکیة والجرح اذا صدر من غیر الامامی فیقبل فی الاول دون الثانی وهو ضعیف
لعدم دلیل علی الترجیح **الامر الثالث** فی انه هل یقبل قول المعدل والجارح فیما کانا مطلقین اولا اختلف الاصحاب فی ذلک علی اقوال ثالثها القبول
فی الاول دون الثانی نسب هذا الی الشافعی وجماعة من اصحابنا ورابعها عکس ذلک وخامسها ان کانا عالمین بالاسباب اعنی کونه من ذوی البصائر
من معرفته بالکبائر والصغائر وما یوجب الفسق وما یوجب العدالة فیقبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بموافقة مذهبه للمجروح والمعدل
فیما یتحقق به الجرح والتعدیل نسب هذا الی الشهید الثانی والسید عمید الدین حجة الاولین فی المعدل امور الاول اجماع العملی من العلماء سلفا وخلفا لانا
نراهم یقبلون التعدیل والجرح المطلق من غیره بناء منهم علی لزوم السؤال عن السبب الثانی السیرة کذلک الثالث انه لو اعتبر ذکر السبب فی الروایات لاعتبر فی
الشهادات لانه لو ثبت العدالة مع عدم ذکر السبب للشخص فلا فرق بین کونه راویا او شاهدا ولو لم تثبت فکذلک والتالی باطل فکذا المقدم وفیه انه قیاس
لجواز ثبوتها من جهة دون اخری کما فی التذکیة الرابع انه لو کان من ذوی البصائر یعلم انه لا بد فی التعدیل کون السبب العمل عبادة عند الفاعل وفی الجرح
معصیة عند الفاعل فلا یحتاج الی ذکر السبب منه ولو لم یکن منهم لم یصلح للتذکیة واورد علیه بانه کونه ذا بصیرة یستلزم معرفته بالعبادات والمعاصی
صغیرة وکبیرة وربما یبنی کلامه علی مذهبه ولا یعلم موافقته ویحتمل ان یکون فی جانب الادنی اعنی ظهور الاسلام او کان جرحه بشیء یکون معصیة عنده
لا عند المجروح وفیه ان بعد علمه بالاختلاف وعدم تذکره لعدم جواز البناء علی مذهبه بعید الخامس ان التعدیل قد یعتبر لاجل الاعمال المرتبطة بالعدالة
کالاقتداء به وایتاء الزکوة او الخمس به علی فرض اشتراط العدالة فیهما وقد یکون لاجل کفایة قوله لعامة المکلفین اولی کان قوله حجة له وعلی الاول یکون
المناط ما هو موافق لرایه وعلی الثانی یکون المناط ما هو معتبر عند غیره بالضرورة ولو لم یعلم فلا بد من کون التعدیل بالقسم الذی لا یکون محل
تامل ولا ریب ان مصنفی کتب الرجال یکون مقصودهم فیه لکفایة الغیر عن تاخر عنهم وبقاء کتبهم ابد الدهر وانتفاع الناس بها مع علمهم بالاختلاف

في ان الجرح والتعديل هل يقبلان مطلقين ام لا

[illegible]

فی معنی العدالة التوحید مع کون ظهور الاسلام عدالة عند بعض ومن الاکثر وتکون ارادته منها تدلیسا لمن تاخر بل لا بد ان یرید من المعنی المسلم عند الکل
اعنی الملکة فی العدالة وفی الجرح ما کان معصیة عند الکل بل کان ضروریا کشرب الخمر واذا کثر انما یجوز الرجل عدالة تثبت ظهور الاسلام او حسن الظاهر ومع ذلک
لا یجوزون تعدیله لشیمهم مع کون ارادة المعنی الاعلی خالیا عن التدلیس بعد ملاحظة ما ذکرنا مع ورعهم وتقویهم وفطانتهم واهتمامهم یوجب القطع بانهم لا یریدون
الا المعنی المسلم عند الکل واحتمال الغفلة للذهول فضعیف حین التالیف سیما مع تمادی زمان التالیف فی غایة البعد سیما مثل هؤلاء الفحول لا یقال اعتبار الا علی
مستلزم لترک تعدیل الراوی الادنی وهو مستلزم لتفویت فایدة اخری فیما کان مذهب اللاحق کفایة ظهور الاسلام لانا نقول اولا ارادة الادنی تعد عرفت
انه موجب للتدلیس کما مر اوالاجمال مع ان هذا النفع بالنسبة الی الاول مهجور لندرة القول بهذا المذهب وثانیا بان عدم التعدیل بهذا المعنی لا یستلزم
عدم ذکر لفظ اخر دال علیه کقوله امامی من مشایخ الاجازة بل هذا کونه روح ان کیف اللاحق بظهور الاسلام یفهم من هذا اللفظ وفی الجارح ایضا وجوه
الاول اجماع العلماء کما مر الثانی السیرة کما مر الثالث ان الجرح لا بد من العلم بکون المجروح خارجا عن طاعة الله من ترک الواجبات او ارتکاب المحرمات فما هو معصیة
عند سواء کان عند الجارح معصیة ام لا ولا یجوز الحکم بالفسق بکونه فاعلا لما یکون معصیة عند الجارح او مجتهده لجواز کونه مباحا او عبادة عند الفاعل
او مجتهده وکذا لا بد فی کونه فی مقام التعمد لا الغفلة والسهو وهو بدیهی فلو راینا ان فلانا یرتکب العمل المحرم عند الناظر کالصلح الربوی او الدفن الذی کان
ذات صنج فی العرس والزفاف والختان مع احتمال کونه مباحا عند الفاعل لا یجوز الحکم بفسقه وکذا لو ارتکب عملا یعلم کونه محرما عند الفاعل لکن یحتمل کون
صدوره منه خطاء او غفلة او سهوا لا یجوز له جرحه والحکم بفسقه فالمناط هو العلم بکونه معصیة عند الفاعل مع العلم بکونه عن تعمد سواء کان عند الناظر
معصیة ام لا لا یقال لو کان کذلک لتوقف الجرح علی العلمین وهو مع انه بدیهی فاسد لانا نری یجرحون من دون العلمین مستلزم لندرة تحقق العلمین
لانا نقول المعصیة قد تکون معصیة عند الکل او الاغلب او کانت
شنیعة فی کلام اهل الرجال لعدم ادراکهم للبحر وحین لتقدمهم علیهم بکثیر من الازمنة لانا نقول المعصیة قد تکون معصیة عند الکل او الاغلب او کانت
ضروریة کالغصب والظلم وشرب الخمر والغیبة واللهو واللعب والکذب والتکاهل فی الصلوة وفی المسائل الشرعیة والمسامحة والقول وهکذا وح اذا
فعل الفاعل ذلک مع کونه فی بلاد الاسلام فیحصل القطع بکونه عالما بالمعصیة او جاهلا مقصرا کما فی البعض وکذا ینضم مع القراین یفید القطع بکونه
مقام التعمد کترک الصلوة کثیرا والغیبة کذلک وشرب الخمر مع انعقاد المجلس مع ان الغفلة فی صورة ذکر السبب ایضا محتمل او یفعل فعلا لا یقطع او یظن عدم تحقق الملکة
فیه کما فی احمد بن محمد بن عیسی من کتمان الشهادة وامثاله وهکذا مع ان الغفلة فی غایة الندرة ویحکم بالفسق بلا شبهة والغالب فی الجرح یکون من هذا القبیل واما
فی المسائل الخلافیة فالحکم بالفسق لا یصح الا مع العلم بکونه عند الفاعل معصیة مع کونه فی مقام التعمد وهذا یحصل غالبا بالمعاشرة والاول اعنی ما کان الجرح
مما کان معصیة عند الکل بل کان ضروریا کثیر فی غایة الکثرة وجرح اغلب الرجال یکون من هذا القبیل کما نری فی کتبهم انه کذابا وغالیا وکتم شهادة وامثالها
وعدم لقائهم لهم لا یکون مضرا للوصول الیهم بواسطة سابقیهم وهکذا لا یبقی هذا فی ذوی البصایر مسلم واما غیرهم فلا نسلم ذلک بل بناءهم یکون علی الجرح
بما یکون معصیة عند الناظر من دون ملاحظة کونه معصیة عند الفاعل او لا او تکون المسألة اجماعیة او خلافیة وکذلک فی التعدیل لانهم یبادرون
فیه علی ما هو معلوم عندهم من غیر ملاحظة هذه الامور لانا نقول هذا فاسد لان غیرهم لا یطلقون لفظ العادل والثقة بمجرد ظهور الاسلام بل الاهتمام عندهم
اکثر منهم لا یطلقون الا ان یرون صدور الاعمال الضروریة کالصلوة واعمال الخیر والتحرز عن الکذب والغصب وامثالهما وکذا فی الجرح لا یطلقون الفاسق الا بالمعاصی
التی تکون معصیة عند الکل او الاغلب کالغصب والظلم والسرقة وامثالها والجارحین والمعدلین فی المقام یکونون من ذوی البصایر وهو بدیهی فاذن المعتمد
هو هذا القول هذا فی صورة کونهما مطلقین واما فی صورة ذکر السبب فلا بد ان یکون بملاحظة السبب والقطع او الظن بکونه عند الفاعل معصیة او بعدم
اتصافه بالملکة حجة القول بعدم القبول فی صورة الاطلاق اما فی جانب المعدل فبان العدالة خلافیة ویحتمل ان یکون مذهبه کفایة ظهور الاسلام وهو لا یکفی
للدوبان اسباب الجرح والتعدیل مختلفة ربما یکون تعدیله بشیء کان عبادة عنده وهو عندک کان معصیة او مباحا واما فی جانب الجرح فبان اسباب الجرح
مختلفة وربما جرح بسبب لا یکون عندک معصیة وفی الاول ما مر وفی الثانی ایضا ما مر من ان الجرح لا یرجع الی المعصیة عند الجارح بل یرجع الی کونه معصیة
عند المجروح ومعه لا یتفاوت الحال بالنسبة الی الجارح حجة القول الثالث فی عدم اعتبار قول الجارح مع الاطلاق ان اسباب الجرح مختلفة فربما
یجرح بما لا یکون عند الفاعل معصیة بل کذلک فی غیر ذوی البصایر للتسارع الی الجرح بمجرد صدور ما یکون معصیة عنده من غیر ملاحظة حال الفاعل
وفیه ما مر وفی اعتبار قول المعدل بان التعدیل مبنی غالبا علی کونه فاعلا للاغلب العبادات والخیرات عنده حتی یکشف عن الملکة فیه وکونه عبادة عنده
یعرف غالبا یکون عبادة ضروریة او عند الکل او الاغلب ککثرة الصلوة والصدقة وایتاء الخمس وامثالها وهی کثیرة یصعب ذکرها بخلاف الجرح
فانه یکفی فیه السبب الواحد وفیه ان المناط هو الکشف عن الملکة وقد یکون سببا واحدا کاشفا عنها وذکره لا یصعب حجة القول الرابع ان الجارح
لا بد ان یکون جرحه بما یکون معصیة عند الفاعل لا الجارح کما مر وهو حق ومعه لا یحتاج الی ذکر السبب لعدم الفایدة بخلاف المعدل فانه یعدله
بما یکون تعدیلا عنده من الاسباب من حسن الظاهر مثل تسارع الناس فی التعدیل الی البناء علی الظاهر وهو فاسد لان التعدیل ایضا لا بد ان یکون بعلمه
او ظنه بارتکاب الفاعل الواجبات والعبادات عنده لا عند الناظر وکذا ترک المعاصی ومعه لا یحتاج الی ذکر السبب لما مر لکن الاحتیاط فی غیر
الرجال السؤال عن السبب مطلقا فی المعدل والجارح سیما اذا کان من غیر ذوی البصایر کبعض العوام بل لا ینبغی ان یترک فی هذا القسم ان لم نقل
بکونه متعینا فتدبر **الامر الرابع** فی تعارض الجرح والتعدیل فقیل بتقدیم قول المعدل مطلقا وقول بتقدیم قول الجارح مطلقا وقول
بالتوقف مع الرجوع الی الاصل وقول بالتفصیل بانه ان امکن الجمع کتعارض النص والظاهر او رجوع کلامهم الی الوجدان وعدمه کما لو قال المعدل انه
ثقة لانه فی اغلب الایام یصلی فی المسجد ویفعل کذا وقال الجارح بانه فاسق لانه یشرب الخمر فی اللیل فیقدم فی الاول النص وفی الثانی قول الجارح

في تعارض الجرح والتعديل

والامنرجع الى المرجحات وقولهم بوجوب الرجوع الى المرجحات سواء امكن الجمع ام لا وهو للمحقق القمي ره ونسبه الى جماعة من اصحابنا اعلم ان مورد كلام المعدل و
الجارح اما ان يكون متعددا او شخصيا واحدا وعلى الاول لا اشكال فيه لعدم التعارض وعلى الثاني فاما ان يكون كلاهما مقيدا او مطلقين وعلى
الاول فاما ان يكون اخذ قول المعدل مستلزما لتكذيب الجارح دون العكس كما لو قال المعدل زيد ثقة لانه يفعل الصلوة والخير في اليوم كثيرا ويقول
الجارح زيد فاسق لانه يشرب الخمر في الليل لا ريب في اخذ قول الجارح هنا لعدم منافاته لكلام المعدل بخلاف العكس فان التعديل مستلزم لعدم ارتكاب
المعاصي مطلقا يوما كان او ليلة وحكم العادل بعدالته لرؤيته اعمال الخير منه في اليوم مع كشفه عن الملكة ولم يكن مطلعا على صدور شرب الخمر في الليل و
الجارح يدعي اطلاعه فيجب قبول قوله لكونه سليما عن المعارض ويكون بالعكس كما لو قال الجارح زيد فاسق لانه يكون معاشرا مع العامة ومع الفساق ويخالطا
معهم والمعدل يقول ان زيدا ثقة لانه في مجموع الليل مشغول بالعبادة ومعاشرته يكون من باب التقية لا ريب في اخذ المعدل هنا لعدم منافاته لما يقول به
الجارح لانه يطلع على المعاشرة وهي تكشف عن فسقه له ولا يعلم كونه من باب التقية ويدعي المعدل اطلاعه ويجب قبول قوله لكونه سليما عن المعارض واما ان لا يكون
اخذ كل منهما تكذيبا للاخر كما لو قال الجارح زيد فاسق لانه كان في سنة الحادي عشر غاليا ويقول المعدل ان زيدا ثقة لانه رجع وتاب في سنة الاربعة عشر
فيسمع لقول المعدل سلامته عن المعارض لان الجارح جرحه في هذا الزمان يكون من باب الاستصحاب وتعديل المعدل يكون من باب الدليل الاجتهادي ولا
ريب في ارتفاع الاول بعد وجود الثاني واما ان يكون كلام كل منهما مستلزما لتكذيب الاخر سواء كانا من باب المنصين او الظاهرين او المختلفين اما الاول
فكما لو قال المعدل زيد عادل لانه كان يفعل في اول يوم كل جمعة يصلي كثيرا ويتصدق بدراهم كثيرة ويقول الجارح زيد فاسق لانه يشرب الخمر في اول يوم
كل جمعة فلا اشكال في وجوب الرجوع الى المرجحات الداخلية كالاضبطية والاورعية والخارجية كالكثرة والاعتضاد بالشهرة وامثالها فان وجد فيعمل بالراجح
والا فيرجع الى الاصل واما الثاني فكما لو قال المعدل فلان ثقة لانه كثير الرواية او من مشايخ الاجازة والجارح يقول زيد فاسق لانه كان معاشرا مع العامة
فكالسابق بلا اشكال واما الثالث فكما لو قال النجاشي ان زيدا ثقة والشيخ يقول انه واقفي والحق فيه الرجوع الى المرجحات اولا ثم الرجوع الى الاصل
ان لم يجد اما الاول فلان لفظ الثقة حقيقة في كون الشخص اماميا عادلا ضابطا واستعماله في غير الامامي المتحرز عن الكذب مجاز وحيث صدر من المتكلم
مع عدم القرينة ظاهرة في ارادة الحقيقة سيما مع ان عادة تعرض النجاشي لفساد المذهب يكون مقتضيا كونه اماميا باعتقاد النجاشي ومقتضى كلام
الشيخ ارادة عدمه ولا يكون دليل على حمل كلام الاول على المجاز فهنا ارادتان نعم لو كان الكلامان من متكلم واحد وكالواحد كالمعصوم لكان الجمع
متعينا لاستحالة الارادتين وبطلان الطرح فكانت الارادة واحدة ولا بد من تشخيصها وبالنص اولى لكون تصرف الظاهر اولى من صرف النص وطرحه بخلاف
المقام لتحقق الارادتين مع امكان خطاء احدهما كما في كلام اللغويين بل هو مقتضى ظاهر اللفظ وح لا بد من الرجوع الى المرجحات وقد يكون الداخلي كا
لاضبطية او الخارجي مع الظاهر فيقدم كما يقدم العام على الخاص في بعض المقامات كما لو كان معتضدا بظهور الاجماع او يحصل التعارض بينه وبين الاضبطية
من جانب المعارض من غير ترجيح ويرجع الى الاصل ولو كان الترجيح مع النص او لم يكن فالنص مقدم اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلاحتمال ارادة
الاول المجاز من الثاني وهو من جملة المرجحات فتدبر والفرق انه لو قلنا بوجوب الجمع مع الامكان فيجب اخذ النص مط وان كان الترجيح مع الظاهر واما على هذا فلا
يكون كذلك كما مر واما الثاني اعني الرجوع الى الاصل فيما لم يجد المرجح فواضح ومثل هذا القسم في وجوب الرجوع الى المرجحات ان كان ثم الى الاصل ان لم يجد الترجيح
القسم الثاني اعني فيما لو كان كلاهما مطلقين لانه مطلق يحتمل ان يكون اخذ قول المعدل تكذيبا للجارح دون العكس كالاول من المقيدين او بالعكس كالثاني من المقيدين
ومما يكون اخذ كل تكذيبا للاخر كالرابع من المقيدين او لا مط كالثالث من المقيدين ومع هذه الاحتمالات يكون مجملا وكيف يحمل على الاول فيحكم بتقديم الجارح
او الثاني فيحكم بتقديم قول المعدل بل اللازم التوقف والرجوع الى المرجحات فان وجد يعمل به والا فيرجع الى الاصل للاصل والاصل قد يقتضي العدالة كما
في مستصحب العدالة وقد يقتضي الفسق كما في مستصحب الفسق ولا تكون الحالة معلومة في السابق بناء على كون العدالة الملكة او حسن الظاهر لاصالة
العدم واما لو كان محض ظهور الاسلام فيحكم بالعدالة مع ثبوت الاسلام فتدبر وح القائل بتقديم قول المعدل وطرح الجارح ان كان مراده في القسم الاول
من المقيدين فهو فاسد لما مر وان كان في القسم الثاني منه فهو حق لما مر وان كان في القسم الثالث فهو ايضا فاسد لوجوب العمل بقول كل منهما وان كان في
القسم الرابع اعني فيما كان اخذ قول كل منهما مستلزما لتكذيب الاخر باقسامه الثلثة فاما ان يكون مقصوده مط وان كان المرجح مع الجارح فهو ايضا بديهي
الفساد واما ان يكون مقصوده فيما لم يجد المرجح في البين فهو ايضا فاسد لان تقديمه اما ان يكون لاجل كونه موافقا للاصل او لاجل رجوع كلامه الى الوجدان
دون الجارح او لاجل كونه ناقلا وكلها فاسدة اما الاول فلان الاصل لا يكون مرجحا بل يتساقط الدليلان ويرجع الى الاصل والفرق ان على الاول يكون
الحكم بالعدالة من باب الدليل الاجتهادي وعلى الثاني يكون من باب الاصل الفقاهتي وتحقق الثمرة في صورة وجود الدليل الاخر على الجرح فعلى الاول يقع التعارض
دون الثاني مع ان الاصل غالبا يكون مع الجارح كمستصحب الفسق او من كان حالته السابقة مجهولة واما الثاني فلان في هذه الصورة يرجع كلام كل منهما
الى الوجدان كما لا يخفى واما الثالث فلعدم الدليل على تقديم الناقل كما سيجيء في مبحث التعادل من بطلان ما تخيله الخصم مع انه لا كلية فيه لانه ربما يكون اخذ
الجارح ناقلا كما في مستصحب العدالة وان كان مراده في القسم الثاني اعني فيما كان مطلقين فاما مط وان كان الترجيح مع الجارح واذا لم يكن الترجيح في البين
والاول بديهي الفساد وكذا الثاني لان سببية لا شيء من الامور المذكورة في القسم السابق من موافقة الاصل او من كونه ناقلا او من باب رجوعه الى الوجدان
كالثاني من الاول وكلها فاسدة اما الاول فلما مر واما الاخير فلجواز كونه بالعكس كالقسم الاول منه ولا ترجيح بل الغالب في العكس والقائل بتقديم قول الجارح
وطرح قول المعدل ان كان مراده في القسم الاول من الاول فهو حق لما مر وان كان في القسم الثاني منه فهو فاسد لوجوب اخذ قول المعدل لما مر وان كان مراده
في القسم الثالث منه فهو ايضا فاسد لوجوب العمل بكل منهما وان كان في القسم الرابع منه اما مط وان كان الترجيح مع المعدل فهو ايضا بديهي الفساد واذا لم.

لا ينبغي ان يعلم ان كلامهم مخصوص فلو كانت عدالته في السنة الحادية عشر لم يتبع لقول الجارح السالم عن المعارض ولو كانت في سنة الاربعة عشر

يجد المرجح في البين فهو ايضا فاسد لان سبب التقديم لابد من الامور المذكورة وقد عرفت فسادها وان كان مراده في القسم الثاني اعني ما كانا مطلقين
فاما مطلقا وان كان الترجيح مع المعدل او مع عدم الترجيح في البين والاول بديهي الفساد وكذا الثاني فهو ايضا فاسد لان سبب التقديم لابد من الامور
المذكورة من كونه ناقلا او مقررا او لرجوع كلامه الى الوجدان دون المعدل كالقسم الاول من الاول وكلاهما فاسد اما الاول فلما مر واما الاخير فلجواز كون الامر
بالعكس كالقسم الثاني منه او كان كالثالث والرابع والعام لا دلالة له على الخاص الا ان يقال ان الغالب كالقسم الاول من الاول والندرة كون اخذ قول الجارح للغلبة
للمعدل دون العكس فتدبر والقائل بالتوقف والرجوع الى الاصل ان كان مراده مطلقا فهو فاسد لما مر من التفصيل وان كان مراده فيما ذكرنا من الرجوع
الى الاصل فهو حق والقائل بلزوم الجمع واخذ قول الجارح ان كان مراده في القسم الاول والثاني والثالث بنحو ما ذكرنا ففيه انه لم يكن جمع بل طرح لاحدهما
وان كان في الرابع في النصين ففيه انه غير ممكن وان كان مراده في الظاهرين المختلفين او المطلقين فاما مطلقا وان كان الترجيح مع المعدل او اذا لم يكن
الترجيح في البين والاول بديهي الفساد وكذا الثاني لعدم الدليل على الجمع بل اللازم الرجوع الى الاصل الا ان يكون المقصود صورة الاختلاف والاطلاق مع
فرض انتفاء المرجحات الخارجية ففي الاول النص من حيث هو معتدم وفي الثاني يكون الغالب رجوع كلام الجارح الى الوجدان والمعدل الى عدمه مع اعتبار
الغلبة فتدبر **تنبيه** اعلم قد يكون لبعض اهل الرجال كتابان في احدهما كان معدلا وفي الاخر كان جارحا وهذا على قسمين قسم يكون من باب
رجوعه عن كلامه الاول ومنه خطائه في الاول وقسم يكون من باب الاختلاف في حال الراوي بان كان اماميا في زمان ثم صار فطحيا بعده او بالعكس والعمل
في كليهما بالقول الاخير بالنسبة الى من تاخر واما اعتبار قوله الاول فعلى الثاني معتبر في زمانه ما لم يرجع وعلى الاول لا يعتبر وكيف كان العمل بالقول الاخير موقوف
على فهم الكتاب السابق واللاحق منه وقد يشتبه منه شيخ الطائفة فان الرجال والفهرست مقتضى بعض كلماته كون الفهرست مقدما وهو ما قال في الرجال
في ترجمة محمد بن علي بن محبوب الاشعري له تصانيف ذكرناها في الفهرست وقال مثله في ترجمة علي بن حسين بن موسى بن بابويه القمي ره وكذا في ترجمة ابراهيم بن محمد بن
سعيد الثقفي ويستفاد من بعض كلماته عدمه وهو ما قال في الرجال علي بن الحسين الموسوي الملقب بالمرتضى ره ذي المجدين علم الهدى الى ان قال مد الله عمره
يروي عن التلعكبري والحسين بن علي بن بابويه وغيره من شيوخنا له تصانيف كثيرة ذكرناه في الفهرست وسمعنا منه وقرانا اكثرها عليه انتهى وهذا يقتضي كون تصنيفه
الرجال في زمان حيوة السيد ره لقوله مد الله في عمره وقال في الفهرست علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن ابراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن ابي طالب ع
كنيته ابو القاسم لقبه علم الهدى الاجل السيد المرتضى ره الى ان قال توفي في ربيع الاول سنة ست وثلثين واربعمائة وكان مولده في رجب سنة خمس وخمسين
وثلثمائة ومقتضى هذا الكلام كون تصنيف الفهرست بعد وفاة السيد ره ومقتضى الكلامين تقدم الرجال على الفهرست ووجه رفع التنافي بين الكلامين
فبان تاريخ وفاة السيد ره في الفهرست اعني قوله توفي الخ كان الحاقا بعد وفاة السيد ره اعني قوله توفي الخ بمعنى انه صنف الفهرست قبل الرجال المصنف في حيات
السيد ره ولم يكتب حينئذ وفات السيد ره ثم بعد وفات السيد ره كتب وفاته وهذا اولى من القول بكون تصنيف الرجال في حيات السيد ره والفهرست
بعد وفاته لصريح كلامه في الرجال في مواضع منه ذكرناها في الفهرست **خاتمة** مشتملة على امور الاول ما عرفت سابقا من انقسام الحديث الى الاقسام
الاربعة اعني الصحيح والحسن والموثق والضعيف بالمعنى الاعم الشامل لمجهول الحال ومعلوم الفسق والمرسل باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها كان من اصطلاح المتاخرين من العلامة ره ومن تاخر ومرادهم من الصحيح ما كان جميع رواته اماميين عادلين ولا
يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم علة خفية في سنده او متنه التي لا يطلع
عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال ومخالفته لظاهر الحس والعقل واعتبار قيد الاول بديهي الفساد وكذا الثالث واما الثاني فيستغنى
عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصلح الحكم بانه متصل السند بالمعصوم ع بالامامي العدل ومرادهم من الموثق ما كان كل رواته او بعضه غير امامي مع
كون الكل ثقاتا متحرزا عن الكذب وقد يطلق عليه القوي وقد يطلق القوي على ما كان رجاله امامية مسكوتة عنهم عن مدحهم وذمهم وقد يطلق على غير
الامامي الممدوح ومرادهم بالحسن ما كان جميع رواته او بعضه اماميا ممدوحا بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي واما ما كان بعض رجاله اماميا ممدوحا
وبعضهم غير امامي ثقة ففي لحوقه بايهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف احوال رجاله والاظهر كون الموثق اقوى
فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح ماهيته وما لم يكن كذلك فهو ضعيف لا يكون حجة الا ان يجبر
بعمل الاصحاب وهو يسمى بالمقبول وقد يطلق الصحيح الى راو معين كان هو وما قبله متصفا بالصحة وان لحقه بعد ذلك ضعف او ارسال مثل ان يقال في
صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه وكذلك الحسن والموثق قد يطلق على ذلك وهو مجاز وقد يطلق على الصحيح
عند القدماء اعني ما كان معتضدا بالقراين الدالة على الوثوق وان لم يكن رواته اماميا عادلا ومن ذلك قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وذلك مجاز
باصطلاحهم وكان الداعي لذلك الاصطلاح تطاول الازمنة واندراس بعض الاصول والتباس المأخوذة من غيرها فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتمدة
من غيرها واما الحديث عند القدماء فعلى قسمين صحيح وضعيف ومرادهم من الصحيح كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه وان لم يكن رواته اماميا وعادلا ومن جملة
ما يفيد الوثوق وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة وتكراره في اصل او اصلين فصاعدا او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنهم او على تصديقهم او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده شيخ الطائفة في العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة ع فاثنوا
على مؤلفها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على العسكري ع او كونه ماخوذا من احد الكتب الذي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز
عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثال ذلك وما يفيد الحسن المدح او الوثوق والاعتماد بالراوي او روايته
او هما معا امور منها قولهم زاهد منها قولهم فلان عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واقوى منهما او جيد اذا كان

المفضل عليه ثقة بل صريح ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة لانه لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم ومنها كونه وكيلا لاحد الائمة لانهم لا
يجعلون الفاسق وكيلا ومنها كونه كثير الرواية وهو بعيد الظن للغاية ومنها رواية الاجلاء منهم سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن
عيسى لانه يقدح الرجل بمجرد توهم الريب كما في حكاية احمد بن خالد البرقي اخرجه عن قم لروايته عن الضعفاء وكما في حكاية علي بن محمد بن شيرة مع جلالته ووثاقته
ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وعن جماعة من المتاخرين ان ذلك من اسباب الوثاقة
وقبول الرواية ويقرب منه علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد الشيخ عليه وكذا اعتماد القميين عليه لانهم لا يعتمدون الا على
من خلى عن الريب لتشددهم ومنها كون الراوي من رواة الصادق عم لما ذكر ابن شهراشوب في كتاب المناقب ان الذين رووا عن الصادق عم من مشهوري اهل العلم كانوا
اربعة الاف من الثقات وبهذا حكى تصريح علي بن عيسى في كشف الغمة فاذا كان الراوي منهم يحصل الظن بكونه منها فتدبر ومنها قولهم مسكون الية في روايته ومنها
اكثار الكليني عن الرواية عنه ومنها قولهم معتمد الكتاب وثقة في الحديث وصحيح الحكايات وهو يدل على الاعتماد بالحديث ولا يدل على ثقته في نفسه ومنها سليم الجنبة
ان اريد سليم الاحاديث ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او خير او صالح او عالم او لا باس به او خاص او فاضل دين او اصدق من فلان ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة
وربما يعتمد على مثله توثيق ابن نمير او من ضاد عاريه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة او عدل بل او في منه حدثني
كبعض اصحابنا والحق انه على الاولين تعديل وعلى الاخير مدح في الامامية وظاهر في التعديل واما عدم الاعتبار من حيث كونه تعديلا للمجهول الحال فكلام اخر ومنها
ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون ومنها قولهم اسند عنه اختلفوا فيه فمنهم من قراها مجهولا وهو الاكثر وجعلوها دليلا على المدح
وقال البعض المراد انه روى الشيوخ عنه واعتمدوا عليه وهو كالتوثيق وقال البعض انه اقوى مما لا باس به وجعلوه بعضهم اضعف وبعضهم قراها معلوما وورد الضمير
الى المعصوم وهو منقول عن المحقق ره ثم ذكر الفاضل عن بعض المحقق الداماد في الرواشح ما ملخصه ان الصحيح على مصطلح الشيخ في رجاله على معان منها اصحاب الرواية
عن الامام بالسماع عنه ومنها باستاعنه بمعنى انه روى الخبر عن اصحابه الموثوق بهم واخذ من اصولهم المعتمد عليها فمعنى اسند عنه انه لم يسمع منه عم بل سمع من اصحابهم
الموثوق بهم واخذ من اصولهم المعتمدة عليها وبعضهم رجع الضمير الى الراوي وقال ان فاعل اسند هو عقدة لان الشيخ ره ذكر في اول رجاله ان عقدة ذكر اصحاب
الصادق عم وبلغ في ذلك الغاية ويكون المراد اخبر عنه عقدة والحق ان هذا التركيب قد يستعمل فيمن كان معتمدا او معتمدا في الحديث بالنسبة اليه بمعنى اهتمامه في الحديث ولا
يروي الا فيما قطع بصحته كما هو المتعارف في العرف فلان في مقام الاعتماد اذا الخبر من فلان لا يعتمد على الضعفاء والمراسيل وقابل لان يعتمد يستعمل فيمن كان
ضعيفا في الحديث بالنسبة اليه بمعنى ممن ياخذ من الضعفاء والمراسيل ولكن الاستعمال في الاول اكثر كما هو الاظهر وعليه الاكثر بل الاجماع على انه
يدل على المدح غايته كما ذكرنا ولا يكون بمعنى الضعف ويكون على هذا تالى قولهم اجمعت العصابة الخ لكن اضعف منه وكيف كان ظاهر في مدح الرجل
والاعتماد بخبره ومنها قولهم بصير بالحديث ومضطلع بالرواية اي قوي وغال الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال
وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن مما له دخل بالسند لا بالمتن
كعلان فهيم او حافظ او اضبط فانه لا دخل له في المقام بل يثمر في مقام التعارض ولا ما ليس له دخل اصلا كقولنا شاعر او قاري او منشاء ولا
يجوز الاكتفاء بالتعديل فقط للزوم خلو اكثر الاحكام عن الدليل مع لزوم التحكم في اخذ بعضها دون بعضها كما مر وغالب ما ذكرنا يفيد الوثاقة او الحسن
ولو من باب الغلبة فتدبر وللازم اخذ الظن الحاصل منها لعدم المفر في اغلب احوال الرجال وتميز المشتركات الا بالعمل به لما مر في انسداد باب العلم بها و
ينبغي التنبيه على امور الاول ان العدل اذا اسند الحديث الى المعصوم كما لو قال قال الصادق عم مع القطع بعدم ادراكه لزمانه واسقاط الواسطة كما في عنوان
بعض او مع ذكر الواسطة مبهمة ايضا مثل ان يقول عن بعض اصحابنا كما في عنوان بعض فهل يكون الحديث معتبرا ويكون رواية العدل دليلا على صحة الخبر
او لا اختلفوا في ذلك على اقوال الاول القبول مطلقا نسب ذلك الى محمد بن خالد البرقي وابنه احمد والامدي في الاحكام الثاني عدم القبول مطلقا وان كان
المرسل لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ذهب اليه الشهيد في لمع والعلامة في تهذيب ونسب ايضا الى احد قولي العلامة الثالث التفصيل بين ما ثبت انه لا يرسل
او لا يروي الا عن ثقة وعدمه بالاعتبار على الاول دون الثاني نسب ذلك الى الشيخ والعلامة ره في بعض ولده فخر الاسلام والشهيد في الذكرى والسيد عميد
الدين في المنية والفاضل البهائي ره في الزبدة والوجيزة وسيد الاستاد واختاره جماعة من متاخري المتاخرين والظ كون ذلك مشهورا بينهم الرابع
قول الشيخ ره وهو انه اذا كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة
وللاولين وجوه الاول ما تمسك به في الاحكام من ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل ثم ذكر روايات مرسلة وادعى ان الصحابة
قبلوها ثم قال واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاخبار واستشهد على ذلك ببعض الاخبار وفيه ان الاجماع عند العامة لم يكن حجة فكذا
نقله بالاولوية وثانيا بان حجية الاجماع المنقول انما يكون من باب الظن وهو لا يفيد الظن هنا لذهاب المعظم على عدم اعتباره مطلقا او في الجملة كما
مر وثالثا بانه في مورد خاص وفي اخبار خاصة والتعدي يحتاج الى الدليل والتمسك بالاجماع المركب فاسد لجواز كون مورد الاجماع محفوفا بالقرينة
الدالة على الصحة عند المجمعين الثاني ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا
وتدليسا المنافي وهو مناف للعدالة والتوثيق او لا انه انما يتم لو كان البناء على تصحيح الروايات لا على جمعها ويجوز ان يكون البناء على جمع الروايات لا على
تصحيحها كما يشهد به كلام الصدوق ره في اول من لا يحضره الفقيه قائلا ان دابهم في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين الخ وثانيا بان على فرض كون البناء
على التصحيح فهو حاصل له من باب الاجتهاد في القرائن لا من باب السماع من العدل واجتهاد المجتهد ليس للمجتهد حجة اجماعا وفيه ان حذف الواسطة بالمرة
لا يقع الا فيما كانت ثقة مسلمة وصحيحا من جميع الجهات معلومة بالبداهة من الثقة او الاضبطية ممن كان قوله كالقول الامام كزرارة ويونس

عبد الرحمن وامثالهما وخطائه فى نهمه هذه الواسطة لهذه المرتبة بحال الشهادة ولذا اتفق على حجيته وان لم يمكن الفحص عنها اذ لم يرد وثالثا بانه يتم لو
اسقط الواسطة كما لو قال قال الصادقع الا ان الجمهور ورابعا سلمنا كونه تعديلا لكن التعديل فى المقام لا يكون معتبرا الا من باب الظن وهو لا يكون
حجة الا بعد الفحص عن الجارح والمفروض عدم التمكن من الفحص هنا وعلى فرض تسليم حجيته من باب الدليل ايضا موقوف على الفحص والمفروض عدم التمكن
واللازم فيه الرجوع الى الاصل الثانى ان اسناد الحديث الى المعصومع يقتضى ثبوت الصدق له وهو يقتضى كونه قاطعا بصدوره لعدم جواز نسبة الحكم
الى الغير بالظن من دون التقييد كزيد قائم مع عدم العلم للتكذيب عرفا ولتبادر دخالته وهو لا يحصل من العادل واذا ثبت كونه قاطعا بصدوره من المعصومع
يكون خبرا عن قول المعصومع ويكون حجة للادلة الدالة على حجية قول العادل من الآيات وغيرها وفيه اولا انه يجوز ان يكون من باب جمع الاحاديث
وفيه انه لو كان كذلك لقال عن الصادقع منقول لا قال الصادقع وثانيا بان الاستماع الظن الاجتهادى المقطوع الحجة صحيح وكثير كما فى قول
الفقهاء الكلب نجس مع انه لا يكون الا ظانا والمقام يحتمل ان يكون منتزعا من باب سماعه من عادل او فاسق محفوف بالقرائن الظنية الاجتهادية
ويرد عليه ما اوردنا سابقا من ان ظن المجتهد ليس حجة للمجتهد اجماعا ولو كان حجة فانما يكون بعد الفحص والمفروض عدم امكانه هنا وثالثا سلمنا
كونه قاطعا لكن قطعه لا يستلزم قطعنا به ولا يستلزم الحجية عندنا لانه اما ان يكون من باب كونه قطعا لهم او من باب كون هذا نبأ والاول فاسد اذ لا لكان فتوى
الفقيه لو كان على سبيل القطع حجة ونقل المتواتر والمحفوف بالقرينة حجة والاخبار الموجودة فى الكتب الاربعة حجة لكون الاخبار بين مدعين القطع بكونها من
المعصوم ولم يكن دليل على كذبهم الا ان قطعهم لا يكون حجة لنا وكذا الثانى لعدم الدليل على حجية نبأ العادل لما ظهر من فساد ما تمسكوا به ورابعا سلمنا حجية
النبأ لكن القدر المسلم انما هو فيما كان خبره عن امر محسوس كالسماع من المعصومع والمفروض عدم ثبوتها هنا وفيه ان حصول السماع اعم من سماعه من المعصوم
بلا واسطة او بالسماع من الراوى عن سماعه عنهع والظاهر عن رواية العدل من الراوى سماعه منه لا يتم لو كان حجية النبأ موقوفة على كونه عن امر محسوس لما
كانت الاجماعات المنقولة حجة لعدم ادراك المدعى من المعصومع حسا بل لحظ رضاه او قوله ولما كانت الشهادة العلمية مسموعة ولما كان معظم الاخبار
المسندة حجة لان غاية ما يستفاد من كلام رواتها حصول العلم لهم بما اخبروا به وكون مستند علمهم السماع غير ثابت والتالى باقسامها باطل اجماعا فكذا
المقدم لانا نقول لو تم ما ذكر فيقتضى عدم اعتبار الحس فى الامور المذكورة ولا يلزم منه عدم اعتباره فى المقام مع اقتضاء الاصل ذلك الا ان يثبت عدم
الفرق بين المقام وغيره والمفروض احتماله وخامسا سلمنا لكنه يتم فيما اسقط الواسطة كما لو قال قال الصادقع الرابع ان قوله يفيد الظن بالصحة والاصل فى
الظن الحجية حتى يثبت الدليل على العدم والمفروض انتفائه هنا وفيه اولا انه لا يفيد الظن لجواز كون البناء على الجمع وثانيا بان الظن حجة بعد الفحص والمفروض
عدم امكانه هنا وثالثا بان الظن حجة لو لم يكن عدم حجيته مظنونا وفى المقام عدم حجيته مظنون لذهاب المعظم على عدم حجيته الخامس انه لو لم يكن حجة لجاز
كون روايته عنه بالقطع الحاصل بعد وروده منه لا من باب سماعه عن الواسطة فلم يكن المعنعن حجة ايضا لتطرق هذا الاحتمال فيه والتالى باطل اجماعا فكذلك
المقدم وفيه اولا عدم الحجية فى المقام انما يكون من باب عدم امكان الفحص عن الواسطة وفى المعنعن لما كانت الواسطة مذكورة فيمكن الفحص عن حاله وبعد الفحص
وعدم الجارح يكون حجة اما من باب الظن او من باب الدليل وفى المقام سلمنا كونه من باب سماعه من عادل عنده او مما يكون صحيحا عنده لكن حجية قوله موقوف
على الفحص والمفروض عدم امكانه هنا وثانيا بان الاجماع لو تم لاقتضى عدم مضرية هذا الاحتمال فى الحجية فى المعنعن والحاق المقام موقوف على اثبات عدم
الفرق والفرق محتمل بل ظاهر ورابعا بان الحجية فى المعنعن يكون من باب الظن مع عدم الظن على عدم حجيته وفى المقام عدم حجيته مظنون كما مر مع انه يتم
فيما اسقط الواسطة لا مطلقا وللقول الثانى وجوه الاول الاصل وشرط القبول ثبوت العدالة من معدل بلا جرح والمفروض عدم ثبوته لكونه ساقطا
لم يعرف حاله الثانى انه لو كان حجة لكانت الرواية عن المجهول الحال فى المدح والذم اولى بالحجية والتالى باطل اجماعا فكذلك المقدم بيان الملازمة انه
فى المقام يكون الراوى مجهول العين والصفة معا بخلاف ما ذكرنا فانه مجهول الصفة فقط وفيه اولا ان فى المقام لو لم تكن الواسطة عادلة عند الناقل
ولا صحيحا بالمعنى الاعم يكون تدليسا بخلاف ما ذكر الواسطة المجهولة الصفة وثانيا بانه يتم فيما اسقط الواسطة لا ذكره مبهمة وربما يقال بان مجهول الحال
لم يكن فيه معدل بخلاف المقام فانه محتمل وفيه انه كما يحتمل ان يكون له معدل يحتمل ان يكون له جارح الثالث ظهور الاجماع على عدم حجيته هذا فيما لا يثبت
كونه مرسلا الا عن ثقة واما فيما يثبت انه لا يرسل الا عن ثقة فللوجه الاول قال صاحب المعالم ان كان العلم بعدالة الواسطة مستندا الى اخبار الراوى
بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو مجمل لشهادته على مجهول العين وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من الخارج ان المحذوف فيها لا يكون
الا عن ثقة فهذا فى معنى الاسناد ولا نزاع فيه وفيه ان على فرض الثانى يكون الاستقراء مفيدا للظن وهذا الظن اضعف من الظن من قول العادل
بانى لا ارسل الا عن ثقة وعن العلامة انه قال عدالة الاصل مجهول لان عينه غير معلوم فصفته اولى بالجهالة ولو وجد الا رواية الفرع عنه ولم يثبت
تعديلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه وهو ظاهر فيما ذكرنا من ان غايته ثبوت عدالته عند الراوى وهو لا يكفى
لجواز ان يكون له جارح وفى الكل ايضا نظر اما اولا فلان شرط قبول الخبر هو حصول الظن بالصدق مع عدم الظن على عدم اعتباره وهو هنا حاصل وثانيا
سلمنا كونه شرطه ثبوت العدالة والتعديل حاصل ومقتضى الادلة كفاية النبأ اعتباره ويكون مقتضيا عدم لزوم الفحص هنا وهو مقدم على الاصل
مع ان الظاهر انه لا يرسل الا عن ثقة يكون المراد الا عن ثقة مسلمة بلا جارح يصح الاعتناء به لا عن ثقة عنده حجة القول المفصل فيما لم يثبت كونه مرسلا الا عن ثقة ما
مر واما فيما ثبت فلان عدالة الراوى ثابتة وتسلم الادلة الدالة على حجية قول العادل كفاية النبأ وهو يقتضى عدم لزوم الفحص هنا وهو يكفى فى المقام ولانه مفيد
للظن وهو حجة والمانع ليس الا عدم امكان الفحص ولظهور دعوى الاجماع عن التذكرة والعدة ففى الاول انه قال لو كان مرسله معلوم التحرز عن الكذب فى الرواية عن مجروح
قبل ولهذا قبل الاصحاب مراسيل ابن ابى عمير وفى الثانى ان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن فى احدهما يطعن فى الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر

ولان

ولان المراد ظاهر انه لا يرسل الا عن ثقة مسلمة لا عن ثقة عنده كما مر فتدبر وهذا القول هو المعتمد لما مر وهو الحق فيما اسقط الواسطة لما مر من ان العدل اذا حذف
الواسطة واسند الى المعصوم ع تدليس لمن تاخر ولا يصح الا اذا كانت الواسطة ثقة مسلمة نائبة الامام ع كزرارة وامثاله ومن ثم لا ادرى فى العلم بانه لا يرسل الا ع
ومما ذكرنا ظهر جواز الاعتماد على مراسيل ابن ابى عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى وامثالهم لانهم لا يرسلون الا عن ثقة مسلمة وقد اختلفوا
فى ذلك على قولين الاول انه لا يجوز وهو عن العلامة فى المنتهى والمحقق الشهيد الثانى وولده فى المدارك والمقدس الاردبيلى والمحقق الخوانساري ولهم جهالة
الواسطة وعلى العلم الثانى انه يجوز وهو عن الشيخ والعلامة فى النهاية وولده فى شرح المبادى والشهيد فى الذكرى والسيد عميد الدين فى المنية والفاضل البهائي
ره فى الزبدة والوجيزة وسيد الاستاد واختاره جماعة من المتاخرين بل هو مشهور بينهم ولهم على ذلك وجهان الاول دعوى الاجماع كالشيخ فى العدة وحبل
والشهيد فى الذكرى وشرح الدراية والمقدس الاردبيلى فى مجمع الفائدة وسيد الاستاد الاجماع واتفاق الاصحاب على العمل بمراسيل ابن ابى عمير وامثاله الثانى
تصريح جماعة من الاجلة ممن ذكر كالشيخ والعلامة وولده والشهيد والسيد عميد الدين والفاضل البهائى ره بانه لا يرسل الا عن ثقة وح لو كان المناط
هو اخبار العادل او شهادة العدلين فهو حاصل ولو كان المناط هو الظن فاولى بل اولى من غالب الظنون وطرحه واخذ بعض الظنون تحكم بل ترجيح المرجوح
على الراجح هذا اذا اسقط الواسطة واما اذا قال عن رجل فاشكال لو ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة وذلك للتامل فى كون هذا مرسلا وان نسب المشهود دعوى
الاتفاق على كونه مرسلا الى الشهيد الثانى وللتامل فى كون مرادهم شاملا لما ذكره مبهما والفرق بديهي لانه ربما يكون المروى عنه لاجل كون ثقته بديهيا
لا يذكره وربما يكون مجهول الحال او ضعيفا فيذكره مبهما سيما التنوين والتنكير الظاهر فى التحقير والضعف كيف ولو كان ثقة لقال عن عادل ويمكن ان يظهر
من بعض متاخرى المتاخرين اعتباره لكونه مرسلا على ما مر من الشهيد لانه لم يعهد من ابن ابى عمير الارسال مع حذف الواسطة ولو ثبت هذه الدعوى لم يثبت كون
عن رجل من مراسيله التى لا يرسل الا عن ثقة لجواز كونها غيرها كبعض اصحابنا او من اصحابنا او حدثنى واحد من اصحابنا وهكذا وكيف كان الحكم به مشكل واما
لو قال عن بعض اصحابنا او من اصحابنا او حدثنى بعض اصحابنا او واحد من اصحابنا او غير واحد وعن رهط او الجليل او العدل او عدل او حدثنى صحيحا فالحق اعتبار
الكل لان فى بعضها تعديل بل بعضها اقوى من التعديل وبعضها نص فى الامامية والمدح كالاول بل سيما اذا كان القائل ثقة جليل القدر وهو اولى بالاعتبار
ويشمله بالاولوية بل هو حجة وان لم يكن الراوى ممن يثبت انه لا يرسل الا عن ثقة لان المانع من القبول هنا ليس الا عدم امكان الفحص واحتمال ثبوت الجارح
وهو فاسد لانه حجية قول العدل ولو كان من باب البناء والدليل فالاطلاق الادلة ينفى اشتراط الفحص خرج ما خرج بقى الباقى تحت الاطلاق واما بناء على كونه
من باب الظن فلا قائلية لما ذكرنا من بعض الحسان الذى يتفحص عن حال رواته مع الاختلاف فيه ورجحان اعتباره مع ان هذه الالفاظ لا يصدر من العلماء
العدول الماهرين الا فيما كانوا معتقدين لمدح القول بحجية هذه الحسان دون الاول تحكم صرف مع ان بناء العقلاء والعرف على اشتراط الفحص فيما امكن
لا على توقف حجية مطلق الظن عليه مع كون بناء المشهور على ذلك كما سيظهر فلا وجه للمنع اصلا ووافقنا المحقق فى الاعتبار فيما قال العدل حدثنى بعض اصحابنا
وقال لانه يقبل ان لم يعرفه بالفسق وخالف صاحب المعالم باعتبار احتمال الجرح ووافقنا فيما قال العدل حدثنى ثقة كثير من المتاخرين ويلزم المحقق لتسليمه بالاولوية
وكذا كل من قال باعتبار المرسل ان كان ممن لا يروى الا عن ثقة فالظاهر كون اعتباره مشهورا ونسب المخالفة الى بعض والدراية ولم او المحصول فلا وجه له اصلا
فتدبر هذا فيما كان المرسل عادة لا انه ثقة واما اذا كان ثقة غير امامى وارسل بالاسقاط او قال بالالفاظ المذكورة كحدثنى عن رجل او الثقة فالحق انه فى الاول
حجة لو ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة وفى الثانى لا يكون معتبرا وفى الثالث فيه معتبر للاجماع المركب لان كل من قال بحجية الموثق الغير الامامى لثقة قال بها
مطلقا نعم لو قال بعض اصحابنا فيدخل حديثه فى القوى لانه غير امامى مع استفادة المدح عنه الثانى فى ان عمل العدل الذى يعتبر تذكيته برواية هل يكون مجرد عمله
تعديلا للرواة ام لا نسب الاول الى التهذيب للاحكام والمحصول والمنهاج وشرحه والمختصر ولهم على ذلك وجهان احدهما دعوى الاتفاق على ذلك فى الاحكام
وفيه نظر للمنع منه فان الظاهر من بعض والمنية وشرح المختصر ان ذلك لا يفيد تعديلا الثانى انه لو لم يكن كذلك يلزم عمل العدل بقول غير العادل والتالى باطل وفيه ان بطلان
التالى ممنوع لجواز ثبوت اعتباره عنده بالقراين او كونه عاملا للوثوق به وان لم يكن اماميا عادلا نعم ان علم انه لا يعمل الا بقول العادل فيثبت عدالته عنده
لا عندنا الثالث قال الشهيد فى شرح الدراية ان المرسل ليس بحجة مط سواء كان المرسل صحابيا ام لا وسواء اسقط منه واحدا ام اكثر وسواء كان المرسل
جليلا ام لا فى الاصح من اقوال الاصوليين والمحدثين وهو الحق للاصل والشهرة ووجوب اشتراط حجية الظن بالفحص وفيه غير ممكن للجهل بحال المحذوف الرابع اذا ارسل
الحديث واسنده غيره قبل من المسند مع اجتماع الشرايط للاجماع المنقول عن بعض ولظهور الاتفاق ولان ارسال الغير لا يكون مانعا من اسناد غيره الخامس
قال الشهيد فى الدراية وطريق ما يعلم به الارسال وجهان جلى وخفى فالاول بعدم التلاقى بين الراوى والمروى عنه اما لكونه لم يدرك عصره او ادركه لكن لم
يجتمعا وليست منه اجازة ولا وجادة ومن ثم احتيج الى التاريخ لتضمنه مواليد الرواة ووفياتهم وطلبهم وارتحالهم وقد افتضح قوم ادعوا الرواية عن شيوخ
ظهر بالتاريخ كذب دعويهم الثانى ان يعبر فى الرواية عن المروى عنه بصيغة يحتمل اللقاء والعدم كعن فلان وقال فلان كذا فانهما وان استعملا فى حالة يكون فيها
يحتمل كونه حدث غيره فاذا ظهر بالتثبت كونه عن راو عنه تبين الارسال وهو ضرب من التدليس السادس فى انه لو روى احد ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنهم مع عدم ثبوت انه لا يروى الا عن ثقة من الخارج فهل يكون تعديلا للمروى عنه ام لا توضيح المطلب يقتضى رسم مقامات الاول فى بيان معنى هذا الكلام الثانى
فى بيان تعداد هؤلاء العظام الثالث فى ان هذا الاجماع المنقول عن كش يكفى فى المقام ام لا اما الاول فالمشهور ان المراد صحة الروايات حيث تصح الرواية الى احد الجماعة فلا
يلاحظ ما قبله الى المعصوم وان كان فيه ضعيف وذهب بعض الاصحاب الى انه لا يفهم منه الا كون اهل الاجماع ثقة وذهب بعض الى انه يدل على وثاقة من روى عنه هؤلاء
والحق مع المشهور وبطلان ما سواه وذلك لان ظاهر الكلام لا يكون مرادا قطعا لان التصحيح هو مصدر باب التفعيل ويكون معناه اجمعوا على تصحيح كردن ان حديثی
که صحیح میشود از او یعنی این خبر را که صحیح کرده اند بر اینها اجماع کرده اند بر تصحیح کردنش ویکون مفاده ان تصحيحهم لا يكون معتبرا وهو خلاف الاجماع بل المراد من

[illegible]

انه

التصحيح هو التصحيح ويكون معناه انهم اجمعوا على صحة ان حيزى كم صحيح مشيو دار ابن جماعة الى الشخص الناظر فى الحديث وهذا يكفى للحكم بصحة الخبر الى المعصوم
ولا يحتاج الى التصحيح من يتقدم الخبر الى المعصوم الثانى انهم اجمعوا على صحة ان حيزى كم صحيح مشيو دار ابن جماعة الى المعصوم ع بمعنى انه يكفى للحكم بصحته
الى الناظر فى الحديث من غير ملاحظة حال الرواة الى الناظر والثانى خلاف الاجماع وخلاف الضرورة لان المجمعين لم يكونوا عالمين بمن بعدهم ممن
يروى عن هؤلاء بلا واسطة او بواسطة او بوسايط كثيرة الى الناظر حتى يحكم بصحته ولا وجه فالمتعين هو الاول ويكون معناه ان الخبر الذى يصح عن
هذه الجماعة الينا صحيح مطلقا حتى بالنسبة الى ما قبلها الى المعصوم ع والمراد بالصحة هو عند القدماء ويكون هذا الكلام منهم وهو اعم من كون رواته عادلة
او للاحتفاف بالقراين وهو اعم من الصحة عند المتاخرين ويكون مفاده ما ذهب اليه المشهور انه يدل على صحة الخبر من قبلهم الى المعصوم لو صح من هؤلاء الى
الناظر ولا يدل على وثاقة رواته وامامتهم وامامتهم فى نفسه كيف نرى بالعيان انهم يروون عن غير الامامى ويتم فيها الوروى عن هذه الرواة غير هؤلاء الاجلة
وهل يدل على صحة الخبر بالنسبة الى هؤلاء ام لا والحق الاول وهو بديهى وهل يدل على امامية هؤلاء الاجلة ام لا والحق الثانى لعدم الدلالة على الامامية
بوجه من الوجوه كما سيجئ مع ان عبد الله بن بكير وحسن بن على بن فضال يقال انهما فطحيان وابان بن عثمن يقال انه كان ناووسيا لا يقال الكشى لا يعتقد
فطحيتهما وناووسيته بل ينقل عن محمد بن مسعود لانا نقول نقله مع عدم التعرض لرده يكشف عن رضاه او توقفه فيه وكل منهما ينافى ادعاء الاجماع
على الامامية وكيف كان يجب الحمل على ما ذكرنا لوجوه الاول لكون ظاهر اللفظ مفردا وتركيبا الثانى الشهرة بين الاصحاب عملا او قولا اما الاول فلانهم يعملون
باخبار هؤلاء العظام وان كان الرواة قبله الى المعصوم مجهولا او مرسلا بل ضعيفا واما الثانى فلانهم عبروه بما ذكرنا الثالث ظهور دعوى الاجماع على
ذلك من المحقق الداماد قايلا فى الرواشح السماوية بعد عد الجماعة وبالجملة هؤلاء على اعتبار الاقوال المختلفة فى تعيينهم احد وعشرون رجلا او اثنان و
عشرون رجلا مراسيلهم ومقاطيعهم ومسانيدهم الى من يسمون من غير المعروفين معدودة عند الاصحاب من الصحاح من غير انكار منهم وينسب الى الوافى
انه نسب الى المتاخرين ومثله عن مشرق الشمسين وعن محمد امين الكاظمى المراد بهذه العبارة انه اذا صح السند الى الرجل فالحديث صحيح ولا ينظر الى ما قبله ولا يسئل
عنه ومراده بالصحة هى عند المتقدمين بقرينة ما قال بعده ومن ذلك صحح مرود والبهائى والسيد ره رواية ابان بن عثمان مع انه ناووسى وعن الفوايد
النجفية انه استدل على صحة الخبر الضعيف بان فى طريقه عبد الله بن مغيرة وهو ممن اجمعت الخ ومثله عن الشيخ الشهيد ره فى ذلك ونسب تلك الطريقة الى
جماعة من المحققين منهم المجلسى ره ووالده التقى المجلسى ره الرابع فساد غيره من ساير الاحتمالات بعضها مر بقى اثنان الاول كونه دالا على ثقة هؤلاء وهو
فاسد وذلك لوجوه الاول لكونه خلاف الظاهر من التركيب ومن لفظ الصحة بجعل الموصول عبارة من هؤلاء ويكون المفاد انهم اجمعوا على صحة ابن شخص
كم صحيح مشيو داو مع حمل الصحة على الصحة عند المتاخرين يلزم كون يصح عنه لغوا ومع ذلك يحتاج الى اضمار لفظ الخبر والاصل عدمه ومع ذلك لو
كان المراد ذلك لقال اجمعوا على ثقة هؤلاء الجماعة مع ان بعضهم لا يكونوا اماميا ظاهرا كما مر الثالث ان ثقتهم لا يستلزم العمل بمراسيلهم ولا يستلزم
صحة الخبر بالنسبة الى من بعده وقد عرفت ظهور دعوى الاجماع عليه وطريقة المحققين من الاصحاب على ذلك الرابع انه لو كان المراد ثقة هذه الاشخاص
فلا معنى لاختصاص الاجماع بهم لعدم انحصار الثقة بهم وان كان المراد انه لم يكن لهم جارح فمع ان كثيرا منهم جارح تتحقق هذه الثقة فى غيرهم فلا وجه
للاختصاص ثم اعلم ان كل واحد من هؤلاء قد يروى الحديث مرسلا وقد يروى مسندا وعلى الاول قد يكون مع الاسقاط وقد يكون ذكره مبهما كعن
رجل او عن بعض اصحابنا او حدثنى الثقة وامثالها وعلى الثانى قد تكون رواته معلوم العدالة وقد تكون معلوم الفسق وقد تكون مجهول الحال
وح هل يحكم بصحة رواياتهم مطلقا او يختص بما لم تكن معروفة بالضعف والفسق ظاهر الماء الموصول المفيد للعموم الاول ولا يبعد كونه مشهورا كما
ادعاه بعض من يصحح مرسلة وغيره لكن مقتضى ظهور دعوى الاجماع من المحقق الداماد الثانى حيث قال الى من يسمون من غير المعروفين وقد نسب
اختيار الثانى بل فى مجهول الحال ايضا الى السيد السند السيد مهدى ره وبعض افاضل العصر قايلا والسيد الاستاد دام علاه بعد حكمه بذلك و سلوكه
فى كثير من مصنفاته كذلك بالغ فى الانكار وقال بل المراد دعوى الاجماع على صدق الجماعة وصحة ما ترويه اذا لم تكن فى السند من يتوقف فيه فاذا قال احد
الجماعة حدثنى فلان يكون الاجماع منعقدا على صدق دعواه واذا كان ضعيفا لا يجديه نفعا ثم قال وادعى السيد الاستاد انه لم يعثر فى الكتب الفقهية
من اول كتاب الطهارة الى اخر الديات على عمل فقيه بخبر ضعيف محتجا بان فى سنده احد الجماعة وهو اليه صحيح واذا وقفت على ما تلونا عليك عرفت ان كلامه
ليس على حقيقته وكيف كان يظهر من السيد ره تسليم اعتبار مرسلاتهم كحدثنى فلان او رجل دون مجهول الحال وهو فى غاية الضعف لعموم الادلة
وشمولها لمجهول الحال واما المقام الثانى فجعلهم الكشى فى ثلث طبقات وجعل الطبقة الاولى مشتركة بين الباقر والصادق عليهما السلم والثانية مختصة
بالصادق ع والثالثة مشتركة بين الكاظم والرضا ع قال تسمية الفقهاء من اصحاب ابى جعفر وابى عبد الله ع اجمعت العصابة على تصديق هؤلاء
الاولين من اصحاب ابى جعفر وابى عبد الله ع وانقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة زرارة ومعروف بن خربوذ وبريد بن معاوية العجلى وابو
بصير الاسدى والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم الطايفى وقالوا افقه الستة زرارة وقال بعضهم مكان ابى بصير الاسدى ابو بصير المرادى وهو الليث البخترى
وقال فى تسمية الفقهاء من اصحاب ابى عبد الله ع اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وتصديقهم لما يقولون واقروا لهم بالفقه وهم ستة جميل بن دراج
وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عثمان وابان بن عثمان قالوا وزعم ابو اسحق يعنى ثعلبة بن ميمون ان افقه هؤلاء جميل بن دراج و
قال فى تسمية الفقهاء من اصحاب ابى ابرهيم وابى الحسن الرضا ع اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه والعلم وهو ستة
منهم يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى بياع السابرى ومحمد بن ابى عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابى نصر وقال بعضهم مكان
الحسن بن محبوب الحسن بن على بن فضال وفضالة بن ايوب قال بعضهم مكان فضالة عثمان بن عثمان وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى وقوله .

فضالة بن ايوب لاحتمال ان احدهما ان يكون عطفا على الحسن بن علي بن فضال وعليه يحتمل معنيين الاول ان يكون المراد فقال بعضهم مكان حسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال وقال بعضهم مكانه فضالة بن ايوب فيه قال بعضهم مكانه فضالة بن ايوب الثاني ان يكون في العبارة حذف في التعبير وقال بعضهم مكان حسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر حسن بن علي بن فضال وفضالة بان يكون الاول في مكان الاول والثاني في مكان الثاني وهو خلاف الظاهر جزما وثانيهما ان يكون عطفا على ابن ابي نصر اي زاد بعضهم فضالة بن ايوب على الستة المذكورة وهو الاظهر لما قال بعده وقال بعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى وعلى ذلك فالمتفق اليقيني الذي لا غبار عليه في تلك الدعوى ستة عشر خمسة في الطبقة الاولى وستة في الطبقة الثانية وخمسة في الطبقة الثالثة وهم يونس وصفوان وابن ابي عمير وعبد الله بن مغيرة واحمد بن محمد بن ابي نصر ويكون غيرهم محل التامل وهم ابو بصير من الطبقة الاولى فانه هو الاسدي او المرادي او هما معا وفي الثالثة فانه هو حسن بن محبوب او فضالة بن ايوب او حسن بن علي بن فضال او عثمان بن عيسى او يكون كلها ولكن يمكن الحكم في كلا المقامين لان من ذكر في الاول الاسدي لم يكن منافيا للمرادي ولا العكس وفي الثاني من ذكر حسن بن محبوب وفضالة بن ايوب لم يكن منافيا الحسن بن علي بن فضال ولا لعثمان بن عيسى ولا العكس وح لا تعارض بين كلاميهما واللازم هو القول بالكل فالانصاف ان السكوت عن ذكر الغير وان كان فيه اشعار بنفي الغير ولكن طرح الغير لكنه لا يكون قابلا للمعارضة من يذكره ويدعي كونه منه لكون الثاني اظهر فيلزم قبول قول كل منهما في جهة الاثبات لكونه اظهر وطرح نفيهما لكونه اضعف لكونه ظاهرا من باب عدم الوجدان واورد على الكشي ان مقتضى كلامه في ثلث طبقات ان الاولى ليست في الثانية والثالثة والثانية ليست في الثالثة والاولى ليست في الاولى والثانية وهو غير صحيح اذ كون الطبقة الاولى مثلا من اصحاب الباقر ع اما ان يكون المراد هو اصحاب الرواية او اللقاء وهو اعم من الاول والثاني ليس بمراد قطعا لعدم الثمرة في اللقاء مع عدم الرواية فتعين الاول والذي يظهر من تتبع الرجال ان انتفاء الثانية في الاول وان كان صحيحا لكن انتفائها في المرتبة الثالثة غير صحيح اذ من جملتها جميل بن دراج وقد صرح جش انه يروي عن ق وظم وانه مات في ايام الرضا ع وكذا ح واما حماد بن عثمان فقد جعله الشيخ من اصحاب ق وظم وضا ع وفي ضه جعله من الاخير واما حماد بن عيسى فقد جعله شيخ الطايفة ايضا من اصحاب ق وظم ع وفي ضه انه روى عن ق ع وضا ع ومات في حياة ابي جعفر الثاني ولكن قال انه لم يحفظ عنه رواية عن ضا ع ولا عن ابي جعفر ع واما عبد الله بن مسكان فقد انكر جش روايته عن ق وقال انه روى عن ابي الحسن وفي كش انه لم يسمع عن ق الا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج واما ابان بن عثمان ففي جش وست انه روى عن ق وظم ولم يبق من تلك الطبقة ما يقتضيه ذلك الجعل الا عبد الله بن بكير فانه غير مذكور في كتب الرجال الا في اصحاب الصادق ع واما المذكور في الطبقة الاولى فثلثة منها على مقتضى ذلك الجعل وهم معروف وبريد وفضيل واما الثلثة الباقية فقد عدها شيخ الطايفة من اصحاب الباقر والصادق ع والكاظم ع واما في الطبقة الثالثة فثلثة منهم على ما يقتضيه ذلك الجعل وهم يونس وعبد الله بن مغيرة وحسن بن محبوب وواحد منهم وهو ابن ابي عمير من اصحاب الصادق والامامين والباقيان وهما صفوان والبزنطي من اصحاب ظم وضا ود ع فعلى هذا ينبغي جعلهم سبع طبقات الاولى من اصحاب الباقر والصادق ع وهم معروف وبريد وفضيل والثانية من اصحاب ق ع وهو ابن بكير والثالثة من اصحاب الباقر والصادق والكاظم ع وهم زرارة والاسدي ومحمد بن مسلم والرابعة من اصحاب ق وظم ع وهم جميل وابان وابن مسكان والخامسة من اصحاب ق وظم وضا ع وهم حماد وابن ابي عمير والسادسة من اصحاب ظم وضا ع وهم يونس وابن مغيرة وابن محبوب والسابعة من اصحاب ظم وضا ود ع وهم صفوان والبزنطي لا يقال الجعل انما يكون باعتقاد الكشي ولا يبعد كونه معتقدا بما يقتضيه كلامه من عدم كون المذكور في طبقة في مرتبة اخرى ومنشأه عدم الاطلاع كثيرا وخطائه بعيد غاية البعد لانا نقول ربما يكون وجه الاختصاص اكثرية الرواية لانا نقول ينقض ذلك في عبد الله بن مسكان فانه قال انه لم يسمع عن ق الا حديثا واحدا كما مر ومع ذلك عده في الطبقة الثانية قال البعض في دفع الايراد حديثه عن الصادق ع كثيرة منها في يب في باب الاحداث ومنها فيه في باب كيفية الصلوة ومنها فيه في الزيادات في الاذان والاقامة ومنها في اصول الكافي في باب الشكر ومنها ما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره في سورة ال عمران عنه عن ق ع ومنها ما رواه ايضا في تفسيره قوله تعالى الطلاق مرتان ومنها في الفروع في باب الحمام وفيه انه كثرة الرواية عن ق لا يوجب اعتقاد الكشي به بل قدمه منه عدمه لا يقال المراد من مزية الاختصاص الا انا نقول هو ايضا بعيد لان مزية الاختصاص هنا انما هو بكثرة الرواية عنه ومعه ينقض بعبد الله بن مسكان لان روايته عن ابي الحسن كثيرة وكيف كان فليس لنا تعيين منشأ هذا الجعل ولكن يمكن ان يكون ملفقا يكون بعضها للاول وبعضها للثاني وبعضها للثالث وبعضها كان له قرب بالنسبة الى بعض الائمة ع دون بعضها فصار منشأ للاختصاص وان كان روايته عن الثاني اكثر وكان بعضها مركبا من اثنين او ثلثة بقي الكلام في الفرق بين تصديقهم وتصحيح رواياتهم الفرق الظاهر ان الطبقة الاولى لما رووا عن الصادقين ع فيكفي تصديقهم بصحة رواياتهم فقالوا في حقهم اجمعت العصابة على تصديقهم واما الثانية فغير الاولى تكون بواسطة وكذا الثالثة عن الثانية والاولى فلا يكفي تصديقهم بصحة رواياتهم فقال في حقهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ويبقى الثاني في الاولى اذا كانت روايتهم مع الواسطة ويبقى للاول اعني التصديق في الثانية والثالثة اذا كانت روايتهم بلا واسطة واما المقام الثالث فالحق على مذهبنا من كونه دالا على صحة الخبر مع كون حجيته من باب الظن لكون الاجماع المنقول اخبارا عن كون خبرهم صحيحا بل في اعلى الصحة عند اصحاب الحديث ويفيد الظن بذلك ويكون حجة لكونه اقوى من غالب الظنون التي يعتبر في تصحيح واما على مذهب من قال بكونه دالا على الوثاقة مع اعتبار التعدد في التذكية فيكون ايضا معتبرا لكونه اخبارا عن كونهم ثقاتا عند اصحاب الحديث ولا ريب ان في اصحاب الحديث يتحقق التعدد فكيف بالعدلين لو احد اما لو قلنا باشتراط التعدد في التذكية فالتعدد في التذكية الاصل اعني المجمعين حاصل قطعا لان فيهم عدولا قطعا كيف بالعدلين ولكن بثبوت تذكية العدلين يكون بقول واحد وهو المدعي للاجماع اعني الكشي وح لو كان هذا من باب الظن فيكفي ولو كان من باب النبأ او الشهادة مع كفاية الواحد فيكفي ايضا واما لو قلنا بكونه من باب الشهادة مع اعتبار التعدد فيه فمشكل لان الناقل للاجماع ليس ظاهرا الا الكشي قال البعض الا ان يقال ان دعواه

الاجماع ظاهر في اعتقاده فهو ايضا مذكي له وفيه انه لا بد من مذكي اخر يثبت تذكيته بعدلين والمفروض ليس الا الواحد فلعله لذلك لم يقبله بعض كصاحب
كالشيخ في الاستبصار حيث رد رواية عبد الله بن مغيرة بالارسال ولا يخفى انه على فرض الدلالة على الثقة فهو دليل لذلك ويعمل به فربما يجعله معارضا كما في
عبد الله بن بكير وح لا بد من الترجيح واما على فرض الدلالة على صحة الخبر فلا يكون له معارض لان الضعف في نفسه لا ينافي صحة الحديث كما لا يخفى هذا غاية الكلام
هذا غاية الكلام في الاسباب المفيدة للحسن او الوثاقة والاعتماد بالراوي او روايته او هما معا واما الاسباب المفيدة للضعف فهي ايضا كثيرة منها قولهم ضعيف وهو
ظاهر في قدح الرجل كما صرح به بعض ومنها قولهم ضعيف في الحديث وهو امارة لضعف الحديث اما الراوي وان امكن كونه ثقة يروي عن الضعفاء لكن لا يبعد
كون الغالب ضعيفا ومنها قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث وهو امارة الضعف وربما يقال انه امارة لقدح الراوي ايضا وفيه انه ليس كذلك لانه يتوقف على
لا يبالي عمن يروي وبين الغث وغيره والعاطل والسمين ومن ذلك في ترجمة محمد وهبان الدبيلي ثقة واضح الرواية قليل التخليط ومنها قولهم كذاب ووضاع ومنكر
الحديث ومنها منكر ومتهم وليس بشيء ومنها غير ذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول ان عدم تعرض الاصحاب لرواية صلحت للاحتجاج هل يكون دليلا على قدحها
ام لا والحق في ذلك ان الرواية لو كانت مما يطلع عليه اغلب العلماء فيوجب الوهن فيه والا فلو كانت موجودة في الكتب الغير المشهورة فلا وعلى الاول يحتمل ان يكون
من باب الدلالة او من باب وجود المعارض وقد يعلم احدهما بعينه الثاني ان الفرع لو روى عن الاصل وكذبه الاصل كما لو روى زيد عن عمرو وكذبه العمرو بانى لم اقل
ذلك وكانا جامعين للشرايط فهل يكون ذلك قدحا في رواية الفرع فنطرح هذه الرواية منه لكن يبقى قوله على الحجية في غير هذا الموضع او نفس الراوي يخرج
قوله مطلقا عن الحجية او يخرج قول الاصل عن الحجية او هما معا او لا مطلقا نسب الاول الى المعارج وتهذيب والمنية مستدلا بان الفرع لو كان جازما بصدقه ورد ها
منه والاصل جازما بعدمه فالعمل بقول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث وفيه ان ذلك قد يكون من سهو الاصل وقد يكون من خطاء
الفرع وقد يكون مشكوكا ومعه يمكن ان يكون مرددا بين السهو والخطاء او بين تعيين كذب احدهما او يكون مرددا بين الاول والثاني وفي الاول لا يكون
قدحا في الاصل ولا في الفرع ولا في روايته وفي الثاني يكون قدحا في رواية الفرع وفي الثالث يكون قدحا في الاصل لا في الفرع ولا في هذه الرواية
لكون الاصل فاسقا الان دون السابق ورواية الفرع كان عنه في السابق فتدبر وفي الرابع يكون قدحا في الفرع وفي روايته وفي الخامس قدح في رواية
الفرع لاصالة عدم الحجية حتى يثبت الدليل والادلة لا تشمل المقام لعدم حصول الظن بالصحة ولا يكون قدحا في نفس الاصل والفرع لعدم المعارض اصلا
وفي السادس قدح فيهما للعلم الاجمالي بالكذب مع عدم امكان التعيين ومعه يكون قدحا في كل منهما ورواية الفرع لا يقال ان العلم الاجمالي لم يكن معتبرا
ومعه يطرح رواية الفرع هنا لعدم الظن بالصدق وبقيا ان على العدالة الا انا نقول العلم الاجمالي معتبر وعلى السابع يكون قدحا في رواية الفرع لعدم حصول
الظن بالصحة لجواز خطائه وبقيا ان على العدالة للاستصحاب مع عدم ثبوت الجرح لاحتمال كونه من باب السهو والخطاء لا من باب الكذب فتدبر وظهر
من بعض قبول رواية الفرع لانه ثناء عادل وتشمله الادلة ولا كذلك انكار الاصل فانه لا يندرج تحت ذلك ويبقى الاصل الاول سليما عن المعارض
وفيه اولا ان الادلة غير تامة كما عرفت وثانيا بانه مشروط بكون قول العادل مفيدا للظن وهو في صورة الشك غير حاصل وثالثا بانه معارض بقول
الاصل لانه عادل ويقول انه لم اقل وح لا بد من الترجيح ولبس في البين ويجب الرجوع الى الاصل والاصل عدم الحجية هذا اذا كانا جازمين واما اذا
كان الفرع جازما والاصل لا يكذبه ولا يصدقه او يكذبه ظنا فيقبل قول الفرع في صورة الشك لكن قوله مفيد للظن وتشمله الادلة مع سلامتها عن المعارض
وفاقا للنهاية وتهذيب والمعارج والمنية خلافا للحنفية ولا وجه له واما اذا كان الاصل جازما بالعدم والفرع ظانا بالصدق لم يقبل ولو لم يكذبه الاصل لعدم
الدليل على حجية النبأ الظني مع انه لا يفيد الظن بالصدق **تذنيبان الاول** انهم ذكروا للخبر اقساما اخر بالحيثيات كلها ترجع الى الاربعة المعهودة بعضها
مختص بالضعف وبعضها مشترك بين الكل وذكر تفصيلها وتفريعاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لتكثير الفائدة اما ما يشترك
فيه الاقسام الاربعة اما جميعها او بعضها بحيث لا يختص بالضعف فامور على ما ذكره الشهيد ره في شرح الدراية **١ الاول المسند** وهو ما اتصل سنده
من راويه الى منتهاه المعصوم بان لا يعرضه قطع بالسقوط **١ الثاني المتصل** ويسمى بالموصول ايضا وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عن قبله سواء
وقف على المعصوم ع او غيره وهو اعم من الاول مطلقا **١ الثالث المرفوع** وهو ما اضيف الى المعصوم من قول بان يقول في الرواية قال كذا او فعل بان يقول
فعل كذا او تقرير بان يقول فلان فعل بحضرته كذا ولم ينكره عليه سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا **الرابع المعلق** وهو ما حذف من اول اسناده واحد
واكثر فان لم يعلم المحذوف بعينه فهو كالمذكور وذلك كذا بالصدوق ره والشيخ حيث انهما ربما يتركون للرواة من اول الاسانيد ويذكرونه في اخر وان
ما رويته من زيد مثلا فقد رويته عن فلان عن زيد واما الكليني ره فلم يكن دابه الترك والتعليق بل يذكر الواسطة منه الى المعصوم ع لا يقال في بعض المقامات
يروي عمن لم يذكر كعن حماد بن عيسى عن ابن ابي عمير وصفوان ويحيى ويونس بن عبد الرحمن لانا نقول لا يكون من باب الحذف بل يكون من باب العطف
على السابق وذلك كما يقول في حديث علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد ويقول في الاخر حماد بن عيسى وكلما كان كذلك يظهر بالرجوع الى الحديث السابق
**الخامس العالي الاسناد** وهو قليل الوسائط كان يروي الكليني بثلثة وسائط من العسكري ع او يروي الشيخ باربعة فالاول عال بالنسبة الى الثاني
وهكذا **السادس المعنعن** وهو ما يقال في سنده عن فلان من دون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم
اللقاء وامن التدليس **السابع المدرج** وهو ان يندرج فيه كلام بعض الرواة فيظن انه من الحديث **الثامن المشهور** وهو الشايع عند اهل الحديث
بان ينقله جماعة منهم **التاسع الشاذ** وهو ما رواه الثقة خلاف ما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود **العاشر الغريب المطلق** وهو
قد يكون من حيث الاسناد والمتن معا او الاسناد خاصة والاول هو ما تفرد برواية متنه واحد والثاني كحديث تعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا او من
في حكمهم اذا انفرد واحد بروايته عن الاخر غيرهم وقد يكون غريبا المتن خاصة وهو ما انفرد برواية واحد ثم رواه عنه جماعة كثيرة فيشتهر ويسمى غريبا

مشهورا

مشهورًا الانسافه بالغرابة فى طرفه الاول وبالشهرة فى طرفه الاخر **الحادى عشر** المصحف وهو ما يتبدل حروفه الحديث بغيرها بان تكون الرواية بريد بالباء الموحدة والراء المهملة وصحف بالياء المثناة التحتانية والزاء المعجمة فيقرء بزيد وكحديث من صام رمضان واتبعه ستا من شوال صحفه بعض بالشين المعجمة وهو كثير وهو قد يكون ناشيا من البصر بتقارب الحروف لا للسمع اذ لا يلبس وقد يكون ناشيا من السمع كتصحيف عاصم الاحول بواصل الاحدب وقد يكون لفظا كما ذكر وقد يكون معنى وذلك كما حكى عن ابى موسى محمد انه قال نحن قوم لنا شرف نحن من عنزة صلى الينا رسول الله صلعم وبريد بذلك انه ؐ صلى الى عنزة وهى حربة تنصب بين يديه سترة فتوهم انه صلعم صلى الى قبيلتهم **الثانى عشر** المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا **الثالث عشر** المزيد على غيره مما فى معناه اما فى المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او فى السند كان يرويه من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان فى الوسط او فى الاخر **الرابع عشر** المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة كالسماع فى الراوى للحديث سواء كانت تلك الصفة او الحالة قولا بالتحديث كسمعت فلان يقول حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان او فعلا كحديث التشبيك باليد والقيام حالة الرواية والاتكاء حالته والعد باليد فى حديث تعليم الصلوة على النبى ؐ او قولا وفعلا كالمسلسل بالمصافحة كقوله صافحنى بالكف التى صافحه فلان فانه تضمن الوصف بالقول فى كل واحد بالفعل وهو نفس المصافحة فان اتصل كذلك الى المعصوم ؑ والا فبحسبه **الخامس عشر** المفرد وهو قسمان مطلق ونسبى لانه اما ينفرد روايته عن جميع الرواة وهو الاول والحقه بعضهم بالشاذ وبالجملة فرق بينهما او ينفرد به بالنسبة الى جهة كتفرد اهل بلد معين كمكة او بصرة او ينفرد به بالنسبة الى واحد منها وهو الثانى **السادس عشر** المختلف وهو ان يوجد حديثان متضادان فى المعنى ظاهرا سواء امكن الجمع ام لا **السابع عشر** الناسخ والمنسوخ والاول هو حديث دلت على حكم شرعى سابق ثابت بالدليل والثانى هو حديث رفع حكم الشرعى السابق بدليل الشرعى **الثامن عشر** الغريب لفظا وهو ما اشتمل على لفظ غامض بعيد عن الفهم لقلة استعماله فى الشايع عن اللغة وهو مجب ان يتثبت فيه اشد تثبت لانتشار اللغة وكثرة معانى الالفاظ الغريبة فربما ظاهر معنى مناسب للمراد والمقصود غيره مما لم يصل اليه وقد صنف فيه جماعة من العلماء واما ما يختص بالضعيف على ما ذكره فى شرح الدراية فامور **الاول** الموقوف فهو ما روى عن مصاحب المعصوم ؑ من نبى او امام قوله او فعله او غيرهما متصلا كان ام منقطعا مع وقوفه عليه وهو ليس بحجة لان مرجعه الى قول من وقف عليه وقوله من حيث هو واحد ليس بحجة **الثانى** المقطوع وهو ما جاء به من التابعين من اقوالهم وافعالهم موقوفا عليه ويقال له المنقطع ايضا وهو مغاير للموقوف لانه يوقف على مصاحب المعصوم ؑ والمقطوع على مصاحب التابعى وليس بحجة لما مر وقد يطلق على المعنى العام الشامل للمعلق والمرسل والمنقطع لوسط **الثالث** المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه سواء كان الراوى تابعيا او غيره صغيرا او كبيرا ذكرا او انثى كان الساقط واحدا او اكثر سواء رواه بغير واسطة بان قال التابعى قال رسول الله او بواسطة بان صرح بها مبهما او تركها مع علمه بها وهذا المعنى العام للمرسل هو المتعارف عند اصحابنا وقد يخص المرسل باسناد التابعى الى الرسول من غير ذكر الواسطة ويطلق عليه المنقطع والمقطوع ايضا لو كان الساقط شخصا واحدا ولو كان الساقط اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول بمعنى اشكل وادخال المرسل فى الضعيف انما هو باصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض اقسامه صحيح باصطلاح المتقدمين ومعتبر كما مر واما المضمر كان يقول مصاحب المعصوم ؑ سالته عن كذا قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك على ما قال بعض المحققين لان ظاهر حال اصحاب الائمة انهم لا يسالون الا عنهم والذى صار سببا للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون فى صدر سؤالاتهم سئلت فلان عن فلان قال كذا سئلته عن كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها فى الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة **الرابع** المدلس هو كان يقول الراوى قال فلان على وجه يظهر روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك وهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند رجلا مجروحا للتقوية الحديث فان كل ذلك قبيح مذموم الا ما كان لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومتى ثبت لا بد من ملاحظة حال الواسطة والمجروح **الخامس** المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواة اما بالسند كان يروى تارة بواسطة واخرى بدونها او فى متن الحديث كما فى تميز الدم المشتبه بين الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض كما فى بعض النسخ او من الايسر كما فى بعض النسخ **السادس** المعلل وهو ما ذكره فى الدراية ما فيه اسباب خفية غامضة قادحة فيه وظاهره السلامة منها وانما يتمكن من معرفة ذلك اهل الخبرة بطرق الحديث ومتونه ومراتب الرواة والضابط لذلك اهل الفهم الثاقب على ادراك هذه العلة بتفرد الراوى وبمخالفة غيره مع انضمام قرائن ينبههما العارف على تلك العلة من ارسال فى الموصول او وصف فى الموقوف او دخول حديث فى حديث او وهم واهم او غير ذلك بحيث يغلب على الظن ذلك فيحكم به او يتردد فيتوقف فيه **السابع** الموضوع وهو المكذوب وهو معلوم وهو شر اقسام الضعيف ويعرف باقرار واضعه وكذا بركاكة الالفاظ وكذا بالوقوف على غلطه بقى الكلام فى الفرق بين الصحابى والتابعى والمحضرم والمراد بالاول من لقى النبى ؐ مؤمنا به ومات على الاسلام وان تخللت ردته بين كونه مؤمنا به وبين موته مسلما والمراد باللقاء اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدهما الى الاخر وان لم يكالمه ولم يره وربما يشترط فيه طول الملازمة او صحة السماع والمراد بالتابعى من لقى الصحابى كذلك اى بالقيود المذكورة واستثنى منه قيد الايمان فذلك خاص بالنبى ؐ والمراد بالثالث هم الذين ادركوا الجاهلية والاسلام ولم يلقوا النبى ؐ سواء اسلموا فى زمن النبى ؐ ام لا واختلفوا فى الحاقه بالصحابى او التابعى ثم الراوى والمروى عنه ان استويا فى السن او اللقاء يقال له رواية الاقران وان روى كل منهما عن الاخر يسمى هذا النوع بالمدبج وان روى عن دونه كالصحابى عن التابعى يسمى رواية الاكابر عن الاصاغر **التنبيه الثانى** فى بيان اقسام تحمل الحديث اعلم ان راوى الحديث لا بد له من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم ؑ فله وجوه اعلاها السماع واعلاه ان يقول سمعت المعصوم ؑ يقول كذا او اسمعنى او شافهنى او حدثنى وادونها من السنة كذا او قول الصحابى يفعل كذا وامثالها واما الاوسط كقوله امرنا بكذا او نهينا عن كذا لاحتمال الخطاء فى فهم الامر والنهى من الدلالة الاصلية والتبعية كالنهى عن الضد ولقاء الرواية عن الراوى فله ايضا وجوه

فيما يختص بالضعيف

فيه: اذا يقول سمعت فلانا او قال اخبرنا فلان [illegible]

الاوّل السماع وهو اعلاها كان يقول سمعت من فلان كذا او قرء على المستمعين بالتفصيل وهو قد يكون بقرائته من كتبه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني او حدث فلانا وانا اسمع وهو جائز اتفاقا وقدر متيقن بين الاقسام سواء كان السامع خاصا او كان داخلا في السامعين سواء كان ماخوذا في الرواية لا بل ولو منعه يعمل بها حيث يعلم اتصافه بشرايط الاعتبار كالضبط وغيره وذلك لان الاذن فيها من الراوي مثلا ليس شرطا في اعتبار الرواية لعدم كونه معصوما نعم يكون منعه باعتبار اعتقاده بعدم اتصافه بالشرايط كالضبط وعدم الخلط وامثالهما وحيث علم الانتفاء فلا باس **الثاني** القرائة على الشيخ وهو لا دون من السابق بل من بعض ما سيجي وذلك كان قرء الراوي من المروي عنه الرواية مع حضوره وهو مع قبوله يقبل اذا لم يعلم كونه موضع التقية ومع الانكار لا يقبل ومع السكوت قال بعض ان علم عدم كونه لاجل التقية يقبل لان السكوت ظ في الرضا وفيه نظر وعبارته قرائة على فلان واعترف واخبر فلان قرائة عليه وبدونها لعبيد كحدثنا لا يجوز للتدليس لان ظاهره السماع وعن السيد المنع منه مقيدا ايض محتجا بالتناقض لان التحديث معناه السماع وقوله قرائة تكذيب وفيه ان المجاز كلها كذا **الثالث** الاجازة وهو اذن واحد او جماعة في نقل ما سمع منه او ما نقل او كتابه او اصله مما كان مضبوطه معلومه ماموناً عليها من الغلط او التصحيف وغيرهما وعبارتها اذنت واجزت لك رواية هذه النسخة وسيجي اقسامها وعبارة الناقل انبانا اجازة وحدثنا اجازة او اخبرنا اجازة واما الاطلاق كقوله حدثنا فشكل للتدليس كما مر وهو على اقسام اربعة الاول اجازة المعين للمعين كقوله اجزتك او فلانا ان يروي هذا الحديث او هذا الكتاب او ما سمع منه وامثالها لفلان وهو اعلاها الثاني اجازة معين لغير معين كقوله اجزت لك او فلانا ان يروي هذا للطلبة الثالث عكس ذلك كقوله اجزنا التهذيب مثلا لكل من يفهمه للناس او العلماء او لاهل الزمان الرابع اجازة غير المعين لغير معين وذلك كقوله اجزت مسموعاتي لكل الطلبة او لكل احد من اهل زماني وهذا القسم باقسامه جائز ولا اشكال فيه وذلك لان المعتبر حصول الظن ومنه يحصل الظن الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه ان لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفها نعم يحصل كثرتها في شياع واشتهار واعتماد المجيز بالمجاز وذلك امر مطلوب ومما ذكرنا يظهر الكلام في قرائة الشيخ والقرائة عليه وقبوله فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك **الرابع** المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع اليه كتابه ويقول سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني واجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته عنه بذلك والثاني ان يدفع اليه كتابه كقوله خذ هذا الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان نسب الى الاكثر القول بعدم جواز روايته عنه بذلك لانه اعم من قبوله وعدمه ولكن الظاهر من الدفع تجويز الرواية وقبولها **الخامس** الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغايب او حاضر بخطه او باذن ثقة ان يكتبه وكتب ان ما فيه سماعي من فلان فاذا انضم من ذلك الى الاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف وعن الاكثر الصحة وهو الاظهر بما مر وعبارته ان يقول كتب الى فلان او اخبرنا وحدثنا مكاتبة **السادس** الوجادة وهي ان يجد الانسان كتابا او حديثا بخط معاصر له او غير معاصر ولم يسمعها منه وليس منه اجازة له ولا نحوها فيقول وجدت الحديث بخط فلان او في كتاب فلان وحدثنا فلان بخطه او في كتابه ويساق باقي الاسناد والمتن قال الشهيد ره في الدراية وفي جواز العمل بالوجادة الموثوق بها خلاف فعن الشافعي جواز العمل بها ووجهه بانه لو توقف العمل بها لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شرط الرواية فيها وحجة المانع واضحة حيث لم يحدث به لفظا ولا معنى ولا خلاف بينهم في منع الرواية بها لما ذكرناه من عدم الاخبار ولو قرنت بالاجازة بان كان الموجود خطه حيا واجازه غيره عنه ولو بوسايط فلا اشكال في جواز الرواية والعمل به حيث يجوز العمل بالاجازة **السابع** الاعلام وهو ان يعلم الشيخ ان هذا الحديث روايته وسماعه من فلان مقتصرا عليه وفي جواز الرواية به قولان احدهما الجواز تنزيلا له منزلة القرائة على الشيخ فانه اذا قرء عليه شيئا من حديثه واقر بانه روايته عن فلان جاز له ان يرويه وان لم يسمعه وامثاله وثانيهما المنع لانه لم يجزه فكانت روايته عنه كاذبة وفي قول ثالث يجوز ان يكون يرويه بالاعلام المذكورة وان نهاه كما لو سمع منه حديثا ثم قال لا تروه عني وهو الحق ويجوز العمل به حيث كان المعلم والمروي متصفا بالشرايط **المقام الرابع** من المقامات الكلام في الظن من حيث المراتب كالقوة والضعف ولا فرق فيها من هذه الجهة للاجماع المركب بين افراد الظن الذي يطمئن اليه النفس قويا متاخما الى العلم كان او دونه لان كل من قال باعتبار الخبر الصحيح المفيد للظن القوي المتاخم بالعلم قال باعتباره لو افاد الظن دونه وكل من قال بعدم اعتبار الثاني قال بعدم اعتبار الاول ولعموم الادلة من جانب الظن الخاص والمطلق وهكذا الكلام في سائر الاسباب نعم قد يعتبر الظن القوي الحاصل من اجتماع الاسباب في الموضوعات الرجالية مثل لو وجد الرواية في الفقيه فيحصل الاعتماد في الجملة بصحته ولكن اعتباره مشكل فاذا وجد في وبب واقترن بذلك قول اهل الرجال يروي عنه الثقات او يكون كثير الرواية وامثالها يحصل الاعتماد القوي ويعتبر ولا اجماع مركب هنا فتدبر **المقام الخامس** في الظن من حيث الكيفية من انه فيما ثبت اعتباره مما ثبت هل يكون حجة بعد الفحص او مطلقا ولو قبل الفحص والحق انه في الفرعيات والموضوعات اللغوية والموضوعات الصرفية الرجالية والمسائل الاصولية التي يكون مداركها الاخبار والادلة اللفظية والعقلية التعليقية الموقوفة على عدم الدليل من جانب الشارع فلا يكون حجة الا بعد الفحص وذلك للاصل والاجماع ولزوم الهرج والمرج ولزوم العلم بالمخالف اجمالا للعلم بصرف اغلب الادلة اللفظية اليه اجمالا ولا بد من تشخيصها وهو يتحقق بالفحص واما في الموضوعات الصرفية الغير الرجالية فبعضها علم من الخارج لزوم الفحص فيها وبعضها علم عدمه فيها كالفراش ويد المسلم وغلة وسوقهم وامثالها وبعضها محل الشك وخلاف فيه ولكن الحق لزوم الفحص حتى يثبت الدليل على العدم وذلك للاصل بقي الكلام في الظن في المسائل الكلامية في جهة الظان اعني المجتهد المطلق والمتجزي والعامي وتحقيقها في الاجتهاد والتقليد

وردهم

تم الجزء الثالث من كتاب حقائق الاصول المشتمل على الادلة الشرعية ويتلوه الجزء الرابع في الادلة العقلية انشاء الله تعالى

فی الادلة العقلیة والکلام فیها

بسم الله الرحمن الرحیم

**المنهج الثالث** فی الادلة العقلیة ویقع الکلام فیها فی مقدمة ومقاصد اربعة اما المقدمة ففی تعریف الدلیل وبطلان حصره فی الاقسام الاربعة
فی صدد حجیة المظنة وحد العقل من حیث هو من انه جوهر مجرد وما عبد به الرحمن واکتسب به الجنان وکذا الکتاب والسنة والاجماع وغیرها من حیث کونه دلیلا
وحجة لاثبات الفرعیات بعد اثبات حجیته فان کان العقل معروضا للادراکات التصدیقیة بالحکم الفرعی لموضوعه فهو من حیث کونه معروضا لها موضوع لعلم الاصول
والحال العارض له اعنی ادراکاته الفرعیات مسئلة اصولیة وصلوتکاته من الفروع مسئلة فقهیة والفرعیة کما ان ایتها الصلوة من حیث کونه معروضا للحال المستنبط
منه الحکم الفرعی بعد اثبات حجیة الکتاب موضوع لعلم الاصول والحال العارض له اعنی وضع الدلالة علی الوجوب مسئلة اصولیة ومدلوله مسئلة فرعیة والعقل
حجة اعنی ادراکاته حجة ان کان الحاکم بها العقل نفیا وان کان هو الشرع فشرعی والدلیل علی حجیتها فی الفرعیات ان کان قطعا او ظنا خاصا یجب العمل به وان کان
ظنا مطلقا لا یکفی لاثبات حجیته کسائر الادلة لانه مسئلة اصولیة للفرق بین الادراک والمدرک والثانی فرعیة ولجواز تولد ادراکات العقل حجة ولا یصح ان یکون کل ما
طاهر حجة ولم یثبت حجیة الظن المطلق فیها کما انه لا یکفی بالظن فیما کان المدرک کلامیة کقبح اظهار المعجزة فی ید الکاذب کما حقق فی حجیة الظن فتعریف العقل من حیث
کونه دلیلا وحجة بعد اثبات الوصف العنوانی له اعنی الحجیة بما کان الحاکم لاثبات الحکم الفرعی لموضوعه العقل کالظلم قبیح وحرام او ما کان العقل معروضا للادراکات
التصدیقیة بالحکم الفرعی لموضوعه وما عرفه بعض بانه حکم عارض للعقل یستنبط منه الحکم الفرعی فاسد لانه لیس فیه حکمان بل حکم واحد الا ان یراد بالاول الادراکات
التصدیقیة للعقل وهو خلاف الظاهر من الاستنباط ولا ینتقض بقولهم العقل حجة لانه حکم عارض له لکن لا یستنبط منه الحکم الفرعی بل یثبت به المدرک والمستنبط علی ذمة
المکلف ظاهرا ووجوب العمل به وکذا تعریفه کما عن بعض بانه ما ینتقل به الی الحکم الشرعی لدخول الکتاب والسنة لان بعد معرفة دلالة الآیات ینتقل بها الی الحکم الشرعی
کان من ادراکات العقل ینتقل الی الحکم العقلی الذی هو الشرع بلسان العقل وان کان المراد هو الحکم العقلی الذی ینتقل به الی الحکم الشرعی ففاسد ایضا لانه لیس
فیه حکمان عقلی وشرعی ینتقل من الاول الی الثانی وان کان المراد الادراکات فهو ایضا فاسد لان من الادراکات ینتقل الی العقلی الذی هو الشرع بلسان العقل
والظاهر ان الحکم الشرعی هو المقابل للحکم العقلی فتدبر وقبح امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وتاخیر البیان عن وقت الحاجة وترک المقدمة وهکذا جزئی من جزئیات
هذه القاعدة وما ذکره بعض فی الجواب عن انها لو کانت عقلیة لا بد ان یذکر هنا لا هناک بانه لیس الکلام فیها من جهة الحسن والقبح بمعنی المدح والذم فاسد لان الکلام فی المقدمة مثلا لیس فی الجهة
المقدمیة واللابدیة لانه المفروض بل الکلام فی تارکها مذموم بالذات او فی زمان ترکها لاجل الافضاء الی ترک ذیها عقلا ام لا فالکلام ثمة فی تشخیص الصغری الخاص ان العقل هل
یحکم بقبح ترک المقدمة مثلا ام لا وبعد ادراکه یندرج تحت هذه القاعدة والکلام هنا فی اثبات الصغری المجمل کلیة الکبری من ان العقل هل یدرک الحسن والقبح ولو فی مورد
اولا وبعد ادراکه هل هو حجة ویجب العمل بمقتضاه ام لا ولما کان هذا الادراک تابعا للامر المتعلق بذی المقدمة مع الکلام ثمة فی دلالة اللفظ علیها ایضا ام لا فکان المناسب ذکرها
فیها تم الکلام فی المقدمة واما المقاصد فانها اربعة **المقصد الاول** فی ان العقل من حیث هو مع قطع النظر عن الشرع والرسول وفرض الکلام قبل بعثة الرسول هل یکون
مستقلا فی ادراک حکم واقعی من الاحکام الالهیة باعتبار ادراک الصفات الواقعیة من الحسن والقبح والثواب والعقاب والحجیة ولو فی بعض الموارد سیما فی ادراک الاباحة الخاصة
الواقعیة بحیث کان مکلفا بهذا الادراک وکان بالاطاعة مستحقا للثواب وبالمخالفة للعقاب کالشرع اولا وبعبارة اخری کلما حکم به العقل حکم به الشرع
لان بعد ادراک العقل المراتب وثبوت حجیته فهو حکم من الشارع مستقرا فی ذمة العبد اولا یکون العقل مستقلا وحاکما اصلا ما لم یبعث الرسول وقبله
لم یکن حکم ولا ثواب ولا عقاب ولا یحکم بحکم من الاحکام ولو فی بعض الموارد سوی الاباحة الخاصة الواقعیة **المقصد الثانی** فیما کان العقل غیر مستقل فی
ادراک الحکم الواقعی وادراک الحسن والقبح الواقعی لکن بعد ورود الشرع وبعث الرسول وحکم من الله تعالی بوجوب بعض الاشیاء وحرمة بعض فهل یحکم العقل
بانه لا بد ان یکون فی موضع الوجوب صفة محسنة موجبة للقرب بالحق وفی موضوع الحرمة صفة مقبحة توجب البعد من الحق فحکم الله تعالی فی الاول
بالوجوب وفی الثانی بالحرمة تکون من باب اللطف فکانت احکام الله تابعة للصفات وکانت من باب اللطف والارشاد ان ذکر العقل بالخصوص وهو معنی قولهم
کلما حکم به الشرع حکم به العقل اولا یحکم بذلک بل یجوز ان لا یکون فیه صفة حسن او قبح بل بمجرد امر الشارع وهنیه **المقصد الثالث** فیما لا یکون العقل
مستقلا فی ادراک الصفة الواقعیة ولم یرد فیه شرع بفرض الکلام قبل بعثة الرسول والشرع وکان مجهولا من حیث الحسن الواقعی او قبحه فهل یحکم العقل
له فی الظاهر اولا فلا حکم له کافعال البهائم وعلی فرض الحکم هل یحکم بالحظر والحرمة حتی بعث الرسول وحکم بالاباحة او یحکم بالاباحة حتی حکم الرسول
بحرمته **المقصد الرابع** فیما لا یکون العقل مستقلا فی ادراک الحکم الواقعی النازل الی الرسول بفرضه بعد بعثة الرسول وورود الشرع ونزول الاحکام
الوقایع الیه من الوجوب والحرمة وهکذا ولم یصل الینا للموانع والاختلالات وخفاء القرائن فصار مجهولا عندنا من انه واجب او لا وهکذا ففی الظاهر هل یحکم
العقل بالبرائة او الاحتیاط او الاستصحاب او التخییر او التفصیل والاول عنوانه بان الاصل فی الاشیاء قبل الشرع هل هو الاباحة او الحظر والثانی عنوانه بان الاصل
فی المشتبهات هل هو البرائة او الاحتیاط اذا عرفت ذلک فتوضیح المقصد الاول وتحقیقه موقوف علی مقامات ثلثة **المقام الاول** فی انه هل یکون مستقلا
فی ادراک الصفات الواقعیة من الحسن والقبح ولو فی بعض الموارد من دون الشرع ویکون الحسن والقبح فی الشئ یدرکه العقل وان لم یکن شرع او لم یکن فیهما ما
یحسن وما یقبح ویدرکه العقل بل انما هو بمحض امر الشارع ونهیه ففیما لم یکن شرع لم یکن شئ من الاحکام فلا یکون قبل الشرع ثوابا ولا عقابا اختلفوا فیه
فذهب ارباب الدیانات من المعتزلة والامامیة والحکماء وهکذا غیرهم من البراهمة والملاحدة وغیرهم الی الاول وذهب الاشاعرة الی الثانی ویقولون انه
لا یفرق بین قتل المظلوم وبین ضربه واکرامه وکلها عند العقل سواء قال الامدی فی الاحکام واعلم ان الحکم الشرعی یستدعی حاکما ومحکوما به ومحکوما علیه فلنفرض
کل واحد اصلا وهی اربعة اصول ویتفرع علیه ان العقل لا یحسن ولا یقبح ولا یوجب شکر المنعم وانه لا حکم قبل ورود الشرع فلنرسم فی کل واحد مسئلة الاولی
ذهب اصحابنا الی ان الافعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها وان العقل لا یحسن ولا یقبح وانما اطلاق الحسن والقبح عندهم علی اعتبارات ثلثة اضافیة یتبدل

ومحکوما به

بالاعتبار

بالاغراض والانظار وغيرهما ولا يكون ذاتيا كاتصاف المحل بالسواد واولها ما وافق الغرض ومنها الفم وثانيها ما امر الشارع بالثناء على فاعله ويدخل فيه افعال الله
والواجبات والمندوبات دون المباحات وما امر الشارع بذم فاعله ويدخل فيه الحرام دون غيره وذلك ايضا يختلف باختلاف ورود امر الشارع وثالثها ما لفاعله
مع العلم والقدرة ان يفعله بمعنى عدم الحرج فيه وهو اعم لدخول المباح والمكروه فيه والقبيح مقابله وذهبت المعتزلة والخوارج وغيرهم الى ان الافعال تنقسم
الى صفات حسنة وقبيحة لذاتها مع قطع النظر عن الشرع لكن منها ما يدرك بضرورة العقل ومنها بالنظر ومنها بالشرع لكن اختلفوا فزعمت الاوايل من المعتزلة
الى ان الحسن والقبح غير مختصا بصفة موجبة لحسنه وقبحه ومنهم من ذهب الى ذلك كالجبائية ومنهم من فصل فاوجب في القبح دون الحسن فظهر مما ذكرنا ان
الاشاعرة ذهبوا الى ان فعلا من الافعال ليس من دون الشرع لا في ذاته ولا بسبب اشتماله على مصلحة تامة بل يقولون بمقامه بعد امر الشارع على ما كان من تساوي
الطرفين وعدم الحسن والقبح فيه وليس امر الشارع ونهيه الا باختياره ليعلم المطيع من العاصي لا لصفة موجبة الفعل او الترك والحسن في الاول والقبح في الثاني
انما هو محض متابعة امر الشارع ومخالفته والحق مع الامامية رضوان الله عليهم وتوضيحه قبل الخوض في الاستدلال يقتضي رسم مقدمات **الاولى** في تحرير
محل النزاع وهو من جهات **الاولى** في ان لفظي الحسن والقبح يطلق على امور منها صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ومنها ما يلايم الطبع وما ينافره كالذ
اللذيذ وان كان مخالفا للغرض والادوية المنفرة وان كانت موافقة للغرض والمصلحة ومنها ما يوافق الغرض والمصلحة ويخالفه وقد يعبر عنهما بالمصلحة عكسه صح
والمفسدة ومنها ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ويدخل في الاول الواجبات والمستحبات والمباحات وكذا المكروهات ان كان المراد بالحرج العيب والذم ويختص الثاني
بالحرام وان كان المراد المنقصة المطلقة فيدخل المكروه في الثاني وهذه امور اضافية تختلف بحسب الانظار والاشخاص والاحوال وغيرها والنسبة بينهما
عموم من وجه ومنها ما يستحق فاعله المدح والذم بمعنى كون فاعله ممدوحا او مذموما وغير الاخيرة لا يكون محل الخلاف وانفاقنا كما ادعاه كثيرة وظهر ايضا مما ذكرنا
من الاشاعرة بل النزاع انما هو في الاخير مع انهم كيف ينكرون ادراك العقل ملايم الطبع وموافقة الغرض وما فيه مصلحة وما لا حرج في فعله وضدها الا انها من امور
المعاشية فان لم يكن مدركا لها وكان محتاجا بالشرع فكيف يتصرف في الحركات والماكولات والتكلمات والتجارات وغيرها مع ان الحمايد يدركها كذهابه الى الماء وعلفه
وهربه من السبع وامثالها **الثانية** في ان ادراك العقل على اقسام قسم يكون حاصلا من دون توسط خطاب الشرع اصلا بحيث كان الادراك والمدرك مستقلة
كقبح الظلم والكذب وامثالهما وقسم يكون ادراكا للازم الغير المستفاد من الخطاب عرفا بعد تعلق الخطاب بالملزوم بحيث كان الادراك والمدرك عقليا تبعيا
سواء ثبت الملازمة من الشرع كالقصر والافطار او من العقل كوجوب مقدمة الواجب وقسم يكون الادراك تبعيا حاصلا من ضم الكلامين وان كان المدرك مستقلا
كاقل الحمل اعني ستة اشهر المستفاد من قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ومن قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وكذا استفادة العلية
من قوله هلكت واهلكت لقوله ع في الجواب كفر ولا اشكال في كون الاول من محل النزاع لصريح امثلتهم واستدلالاتهم وكونه القدر المتيقن واما الثاني فكذلك
من حيث ادراك المدح على فعل المقدمة والذم على تركه لاشتراك الادلة من المثبت والنافي ولا كذلك من حيث ادراك اللابدية وكون تحقق ذي المقدمة موقوفا على
اتيان المقدمة لعدم كون هذه الجهة جهة الذم والمدح ولا ينكرها الاشاعرة كما مر واما الثالث فالقاعدة تقتضي عدم النزاع فيه لان استفادته من اللفظين وتركب
محل النزاع لاستطرق الالفاظ على مذهب الاشاعرة لان اثبات الاوضاع والارادة وان كان بالدلالة لكن يدركها العقل مع ان جهة استفادة العلية لا ربط
لها بالمدح والذم فالحاصل ان على ما يستفاد من كلماتهم كون النزاع في ادراك العقل المدح والذم بنفسه مطلقا من دون ورود الشرع عليهما **الثالثة** في ان النزاع
هل يكون في الفرعيات والكلاميات او يختص بالاولى ظاهرهم الثاني لان ثمرته في الاحكام ومقالات الاشاعرة من جواز التكليف بالمحال عن الله تعالى وكون العباد مجبورين في الارادة
والافعال مع كونهما اشد القبايح واطلاق العنوانات ككون فاعل الكذب مذموما لا من غير الاختصاص بكون الفاعل هو العبد او النبي او الخالق وهو الاول وكذا
ظاهر ادلة المثبتين من ان المدح والذم لو لم يكونا عقليين يلزم تجويز العقل اظهار المعجزة في يد الكاذب واقحام الانبياء لعدم وجوب النظر في معرفته فلا يثبت
النبوة ولولا الكلام لكان للاشاعرة الجواب بان ادراك العقل فيه مسلم ولا يثبت الادراك في الفرعيات وظهور عدم الفرق بين قبح الكذب والظلم مثلا في ادراك في الكلام صح
العقل من حيث كون الفاعل هو العبد او النبي او الله سبحانه وتعالى فالحق هو التعميم **الثانية** في الاصل وهو مع الثاني لان الاصل عدم الادراك لكونه مسبوقا
بالعدم الاصلي ولكون لازمه استحقاق الثواب بالاطاعة والعقاب بالمخالفة مع كونه مسبوقا بالعدم الاصلي ولكون حجيته مستلزما للتخصيص او لتقييد التصرف
في الادلة الشرعية الظنية لو خالفته والاصل عدمها **الثالثة** في الثمرة وهي المقام الثاني والثالث وله ثمرات سيجيء ذكرها اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم
ان الحق مع المثبتين ولهم وجوه عقلية وشرعية وغيرهما اما الاول فمن وجوه الاول انه لو لم يكن الحسن والقبح بمعنى المذكور عقليين من غير ملاحظة امر الشارع لما قبح
العقل من الله تعالى شيئا فيلزم تجويز العقل اظهار المعجزة في يد الكاذب وبه لا يحصل الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب وبه لا يثبت الشرايع وتنتفي فائدة البعثة
بل الخلقة ومناف للغرض والتالي باطل بالضرورة وباتفاق الخصم فكذا المقدم والقول بانه استدلال عقلي فيكون مصادرة مدفوع اولا بانه استدلال عقلي بالحصر
ونفي الغرض لا بوجه المدح والذم كما ظهر من ذيل الاستدلال فلا يكون مصادرة وثانيا بان بطلان المصادرة وحجيته اما عقلي او شرعي والاول هو المطلوب و
الثاني موقوف على ثبوت الشرع فيلزم الدور او يتسلسل او ينتهي الى العقل لا يتوقف حجية هذا الادراك للعقل على موقوف على ادراك اخر للعقل او على غيره والاول
يدور او يتسلسل والثاني هو المطلوب لا نقول ان هذا ايضا عقلي وهو المطلوب وثالثا بان بين ادراك العقل وحجيته ملازمة ويلزم من عدم حجيته بعد
الادراك الخلف في التكليف بما لا يطاق كما سيجيء توضيحه في المقام الثالث والخصم لا يقول بها ولو بالشرع مع ان انكاره انكار للضروريات مع انه لا يكون
علينا اثبات هذا المطلب بل للخصم ابطال المصادرة بالعقل او بالشرع والاول هو المطلوب والثاني موقوف على ثبوته والقول بان العلم بالنبي الصادق
يحصل بخلق الله تعالى العلم الضروري في قلب المصدق او بالالهام من الله تعالى مدفوع اولا بانه لو كان كذلك لحصل للكل او البعض من الله تعالى العياذ بالله مع
نفي العذاب في التكليف المنكر الذي لم يحصل له العلم او تجويز التكليف بما لا يطاق وما لا ايمان له والعقاب بعد عدم الاستحقاق والكل ضروري البطلان اما الادلة

فالضرورة كون انكار البعض من باب عدم العلم واما الثاني فلاتفاق الاشاعرة بعدم التقصير من الله تعالى مع الشرع المقطوع على ثبوت العذاب باتفاق
الاشاعرة على بطلان هذا القسم من التكليف بما لايطاق وانما يقولون بجوازه فيما كان عدم القدرة بانتفاء الارادة لكونهم قائلين بكون العبد مجبورا
في الارادة وعلمها كما سلف لانهم يجوزون بكون خلق العلم الضروري لمن تهيأ كالفحص والنظر فيه يرجع التقصير الى العباد لانا نقول ترك النظر الفحص
اما قبيح اولا والاول مطلوبنا وعلى الثاني يرد ما قلنا مع ان النظر يكون من مقدمات تحصيل العلم بالالهام وبخلقه من الله تعالى وهو ما وجب بالعقل
اولا والاول هو المطلوب وفي الثاني يعود الاشكال والقول بان العلم بالنبي الصادق يحصل من العادة والضرورة على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب مدفوع
اولا بان المخالفة للضرورة او العادة اما قبيح عقلا اولا والاول مطلوبنا وعلى الثاني لايحصل العلم وثانيا نفرض الكلام قبل تحقق العادة والضرورة
كما في الرابع والقول بان عدم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب يثبت بالشرع من الايات والاخبار مدفوع بان مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب
عقلا لايثبت الشرع حتى يصح التمسك لاستلزامه الدور او التسلسل والقول بان اظهار المعجزة على يد الكاذب لما كان مستلزما لنفي الغرض ونقصا
من الله تعالى فلا يصدر من الله تعالى واذ ذلك العقل للقبيح بهذا المعنى مسلم ولا يثبت به المطلوب مدفوع بان صدور النقص من الله تعالى والمنافي للغرض اما
مذموم اولا والاول هو المطلوب وعلى الثاني يرد ما قلنا والقول بان قبح اظهار المعجزة على يد الكاذب مسئلة كلامية ولا كلام فيه مدفوع اولا بان النزاع
عام وثانيا بان الكلام انما هو في الفعل من حيث انه فعل سواء كان الفاعل هو الخالق او المخلوق كالظلم والكذب والضرورة قائمة بعدم الفرق الثاني
انه لو لم يكن عقليا لما حكم العقل بقبح الكذب من الله تعالى ورسوله ومنه ينتفي الوثوق بوعده ووعيده من الثواب لطاعته وامره والعقاب بمخالفته ما نهى
فيجوز العقل عكسه بل يجوز عدم كون المامور به مامورا به ويجوز ارادة خلاف الظاهر من دون القرينة وكذا يجوز انه يثيب الكافر ويعاقب المؤمن وبه
ينتفي ثمرة التكليف واللازم بين البطلان ولو قيل بما قيل فاستدلال الاول فجوابه يظهر مما مر فيه لانا لا نقول الكذب في الكلام النفسي محال لانا نقول والقول
بالكلام النفسي باطل كما مر في تعريف اصول الفقه وثانيا بان جوازه في اللفظي يستلزم جوازه في النفسي والا لم يكن مرادا له وثالثا بان مبنى الاستدلال
هو اللفظي لا النفسي لما لثالث انه لو لم يكن عقليا لانسد باب معرفة الله لعدم وجوب النظر والزام الانبياء لعدم ثبوت وجوب النظر قبل ثبوت الشرع فاذا
طلب النبي من المكلف اتباعه فله ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك الا اذا وجب علي ولا يجب علي الا بقولك
فقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع معرفة النبي م وكذا معرفة الله تعالى الرابع انه لو لم يكن عقليا لما اختار العاقل الصدق لو خيره بين الصدق والكذب
المتساويين من غير جهة الحسن والقبح بالمعنى المذكور وما قيل انه يجوز ان يكون اختيار الصدق لكونه اعم نفعا او اهم مدفوع بان الفرض عدمه وما قيل بان
بفرض التساوي لايتساوى مدفوع بانه على فرض التساوي يتساوى فرضا وهو المطلوب الخامس قضاء الضرورة على تقبيح العقلاء وذمهم قائل
الكذب الضار المستلزم لقتل النفوس ونقص اطرافها واموال الناس وعرضهم وفاعل الظلم بالنسبة الى فقير العاجز غاية العجز بلا سبب سيما اذا كان الفقير ممن
يحسن الفاعل غاية الاحسان والاعانة في زمان غنائه وتسلطه وعجز الفاعل وفقره والمولى المكلف عبده بالطيران وغيره من التكليف بالمحال والعبد
المسيء غاية الاساءة لمولاه المنعم له غاية الانعام والاحسان ومدحهم لمن احسن العاجز غاية الاحسان وفاعل الصدق النافع والراد للوديعة والعبد المطيع
لمولاه ومن جمع جميع الخصال الحميدة والتشكيك فيها تشكيك في القطعيات بل الضروريات والقول بانه حاصل من الشرع ومن الانس به مدفوع بانا نفرض في
منكر الشرع كالبراهمة وفيمن لم يصل الى الشرع اصلا ولا ريب في مذمتهما لفاعل الظلم وغيره مما مر كيف ولو كان كذلك لجرى مجرى غيره من الشرعيات
كالصلوة وشرب الخمر والفرق بديهي في الاحتياج الى الشرع في الثاني دون الاول والقول بانه حاصل من العادة على المذمة مدفوع بانا نفرض فيمن لم يحصل
له العادة كالطفل قبل البلوغ بل فيمن كان عادته الظلم ولا ريب انه يذم نفسه والقول بانه لاجل معان اخر كصفة الكمال والنقص وغيرهما مما مر غير جهة الكلام
مدفوع اولا بانه مكابرة في البديهيات والضروريات وثانيا بانا نفرض الكلام في الخالي عن الجهات المذكورة السادس انه لو لم يكن عقليا وكان
شرعيا لما فرق العاقل بين المحسن اليه والمسيء اليه وفيه انه لم يكن الفرق مختصا بادراك العقل جهة المدح والذم لجواز فرقه بموافقة الغرض وغيرها
السابع انا متى علمنا كون الشيء ظلما علمنا قبحه ومتى انتفى العلم بكونه ظلما ينتفي العلم بكونه قبيحا فليس المقتضي الا كونه ظلما للدوران وفيه انه لو سلم المفيد
الاولى يكفي مع ان الدوران لايفيد الا الظن الثامن لولا اختصاص الواجب بما لاجله اتصف بالوجوب يلزم الترجيح بلا مرجح وكذا باقي الاحكام والافعال وسيجيء
توضيحه في المقام الثاني لو بطله بدون مقامنا هذا التاسع انه لو كان شرعيا لما كان فعل الله حسنا قبل الشرع وفيه ان عدم الحسن بمعنى المتنازع فيه لايستلزم
عدم غيره العاشر ان حكم العقلاء بقبح الظلم اما ان يكون علميا اولا والاول هو المطلوب والثاني اعني الظن مع عدم الاختلاف فيه محال مع اتفاق الامم العظيمة عليه
قرنا بعد قرن وفيه مع امكان المنع من التقبيح بالمعنى المتنازع فيه انه لايفيد الا الظن القوي وما ذكرنا عشرة كاملة لاثبات المرام واستدل ايضا بوجوه اخر لا يحتاج
الى ذكرها بعد تماميتها كالخمسة الاخيرة واما الثاني اعني الوجوه الشرعية فهو الكتاب والسنة مضافا الى كونه من اجماعياتنا كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل
والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر لان الاحسان والفحشاء لابد ان يكون قبل الامر والنهي والا فيدور ومنها قوله تعالى انما حرم ربي الفواحش وقوله ص الله ما
ما يصلح الناس وما يفسدهم ما في حجة الوداع مع انه لو كان بامر الشارع ونهيه لكان مفاد الكلام ان الله يامر بما امرتكم وينهى عما نهيتكم ولا ريب انه مناف لسوق
الكلام مع انه لايخلو من اللغوية لان بعد تحقق الامر والنهي لا حاجة في هذه الاخبار الا ان يجعله اخبارا عن بقاء ما امر بامره وكذا ما نهى وهو كما ترى و
سيجيء ذكر غيرها في المقام الثالث وللاشاعرة وجوه شرعية وغيرها اما الثاني فوجوه الاول ان افعال العباد اما اضطرارية او اتفاقية وعلى كلا التقديرين
لا قبح اما المقدمة الاولى اعني الملازمة فلان فاعل القبيح اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الثاني يثبت الاضطرار وعلى الاول اما ان يتوقف اختيار
الفعل على الترك على مرجح اولا وعلى الثاني يثبت الاتفاق وعلى الاول فاما ان يكون المرجح من فعل العبد او من غيره وعلى الاول يلزم التعدد او التسلسل

لامر اولا صدقك م

الذي يدل على عنصر الاولى
عقلية

الكلام فى المرجح بانه اما ان يكون قادرا على تركه اولا الخ وعلى الثانى فبعد تحققه ان وجب الفعل يلبث الاضطرار لانه معه واجب وقبله ممتنع وان لم يجب فجاز
الترك فلنفرض وقوعه فى وقت وعدمه فى اخر فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح مع حصول المرجح الاول فى الوقتين فيكون
اتفاقيا وان توقف فلم يكن مرجح الاول تاما وقد فرضناه تاما مع انا ننقل الكلام فيه ونقول مع وجوده اما ان يجب الفعل اولا وعلى الاول يثبت الاضطرار
وعلى الثانى يلزم الدور او التسلسل فى المرجحات واما المقدمة الثانية فلان الاضطرار لا يكون فاعله مختارا فى ايجاد الفعل او الترك حتى يلاحظ الحسن
والقبح لانه من جانب لغيره يوقعه كيف شاء كما يتمسكون بقوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وكذا الاتفاق الثانى ان العلم بالحسن والقبح اما ان يكون ضروريا او
نظريا والاول باطل للفرق بين هذا الادراك وان الواحد نصف الاثنين والتفاوت انما يكون بتطرق الاحتمال وهو ينافى كونه علميا فكيف يكون ضروريا
ولانه لو كان ضروريا لكان اتفاقيا للعقلاء من دون وقوع الخلاف بينهم كغيرها من الضروريات والتالى باطل فكذا المقدم والثانى باطل ايضا بعد القائل
الثالث انه لو قال لاكذبن غدا فالحسن فى الغد اما الصدق او الكذب والاول ممتنع لما يلزم منه كذب الخبر الاول وهو قبيح وما يستلزم القبيح قبيح ويلزم كون الصدق حسنا
وقبيحا والثانى هو المطلوب اعنى عدم قبح الكذب الثانى ويلزم منه خروج الكذب عن كونه قبيحا او اجتماع الحسن والقبح ويمكن تقرير اخر للاول وهو انه اما ان
يجب عليه الكذب فى الغد اولا وعلى التقدير ين يخرج الكذب عن كونه قبيحا الاستلزام الاول وجوب الكذب الثانى ولا معنى لقبح الواجب واستلزام الثانى تجويزه فى الثانى
وهو مستلزم لكذب الاول ولو كان قبيحا لكان الصدق قبيحا لا يجوز تجويزه موجب لعدم قبح كذب الاول الرابع ان النبى الهارب اذا طلبه ظالم ليضره ويقتله
ان وجده فان اخبره بالصدق من ادعاء النبوة فالمتصف بالحسن اما الكذب لاستلزامه نجات النبى صلى الله عليه وسلم مع انه قبيح ويلزم اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد
او عدم قبح الكذب وكلاهما باطلان اما الاول فواضح وكذا الثانى فلان الذاتى لا يتخلف او الصدق وهو يوجب قتل النبى صلى الله عليه وسلم وهو قبيح ومستلزم القبيح قبيح و
يلزم منه اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد او حسن الصدق وعدم كون قتل النبى قبيحا وكلاهما بين البطلان كما مر الخامس ان التكليف بما لا يطاق واقع
فينتفى الحسن والقبح لانه اضطرارى بيانه ان ما علم الله تعالى وقوعه واجب وما علم عدم وقوعه ممتنع والا لزم جهله ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به النبى صلى الله عليه وسلم ان معه
ومن جملة ما اخبر به النبى انه لا يؤمن والجمع محال للتناقض السادس انه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او الصفة لم يكن البارى تعالى مختارا فى الحكم لا
الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول مع انه يلزم منه عدم تبعية الحكم للصفة فيجب الحكم بالراجح فلا اختيار السابع لو كانت الصفة موجودة فى الاشياء مؤثرة
فى القرب والبعد يلزم حصول التقرب لمن طابق علمه الواقع بدون الفحص مع تقصيره فيه وحصول البعد لمن لم يطابق علمه الواقع وان اجتهد وتفحص غايته والتالى باطل
بالضرورة وبالشرع وبتسليم الخصم الثامن انه لو كان الكذب قبيحا لما اختلف باختلاف الاوضاع والتالى باطل بالضرورة التاسع انه لو كان الكذب قبيحا لذاته
لكان المقتضى له اما مجرد اللفظ من حيث هو وهو باطل لاستلزامه قبح اللفظ وان كان صدقا او عدم المخبر عنه فيلزم كون العدم علة للامر الوجودى اعنى القبح وهو
باطل والا لجاز كون واجب الوجود معدوما لعباذ بالله والمجموع فيلزم الثانى ايضا لان عدم المخبر عنه جزء العاشر انه لو قبح الفعل وحسن لغيره الطلب اعنى الامر
والنهى لم يكن تعلقهما بنفس الفعل لتوقفه على امر زايد اعنى صفة الفعل واللازم باطل لان ما هو للشئ بالذات لا يتوقف على امر زايد الحادى عشر انه لو كان الكذب الطلب معه
قبيحا لذاته لكان المقتضى ثبوتيا ضرورة اقتضائه للحكم الثبوتى فان كان صفة لمجموع الحروف كان عدميا لاستحالة اجتماع الحروف فى الوجود ويلزم منه اقتضاء
العدمى للوجودى وان كان صفة لبعضها كان بعض اجزاء الخبر الكاذب كاذبا لا كلها الثانى عشر ان الظلم ضرر غير مستحق فيكون عدميا لانتفاء جزئه فلا يكون
به القبح الوجودى الثالث عشر قبح الظلم متقدم عليه ولهذا ليس لفاعله ان يفعله فليس معلولا له والا لزم التقدم والتاخر معا الرابع عشر انه لو كان الحسن
والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالعرض اعنى المعنى بالمعنى والتالى باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان حسن الفعل زايد على مفهومه والا لكان اما جزئه او نفسه ولزم
من تعقله تعقله ولا يلزم وهو ثبوتى وجودى لان نقيضه وهو لا حسن عدمى والا استلزم محلا موجودا ويمتنع معه صدقه على المعدوم ولا امتناع لصحة ان
يقال ان المعدوم لا حسن فثبت ان لا حسن سلب فكان الحسن موجودا والا يلزم ارتفاع النقيضين وبوجه اخر ان الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل
لان الحسن لو كان معدوما لاستحال استناده الى الذات لان المعدومات ليست باقية وما هو ليس بثابت فاستحال استناده الى الذات ويلزم مما ذكرنا قيام
الحسن بالفعل الذى هو عرض وصفة للفاعل وهو قيام العرض بالعرض واما بطلان التالى فلانه يلزم اثبات الحكم او القيام بمحل الفعل الذى هو الفاعل لا
للفعل فعلى تقدير قيام العرض الذى هو الحسن بالعرض الذى هو الفعل يلزم ان لا يكون القيام به بل بفاعله لان الحاصل فى الواقع قيام الحسن والفعل معا
بالجوهر الذى هو الفاعل اذ الفعل والحسن معا حاصلان حيث كان الجوهر حاصلا تبعا له بالتحيز وحقيقة القيام بمحل هو تبعيته فى التحيز والجواب عن الاول اما
اجمالا فبضرورة الفرق بين ارتقاء النفس من شاهق وسقوطه ولو كان افعال العباد اضطرارية يلزم الاتحاد وعدم الفرق واما تفصيلا فاولا بالنقض بفعل
الواجب فانه عند الفعل اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الثانى ثبت الاضطرار فى فعله العياذ بالله وعلى الاول فاما ان يتوقف ترجيح الفعل على مرجح
اولا وعلى الثانى ثبت الاتفاق وعلى الاول فاما ان يكون المرجح من فعله وارادته او من غيره وعلى الاول ننقل الكلام فى ذلك الفعل وترجيح الارادة على عدمها
ويلزم منه الدور والتسلسل فى ارادة الله وافعاله وعلى الثانى يلزم احتياجه الى الغير وفى ترجيح افعاله وارادته الدور والتسلسل ايضا لان مع فعل ذلك الغير
وارادته اما ان يكون قادرا على الترك اولا وعلى الاول ثبت الاضطرار وعلى الثانى فاما ان يتوقف على المرجح اولا لا يبقى المرجح هو علمه بالاصلح لا الارادة
لانها فى الله تعالى ليس الا العلم بالاصلح كما قال به المتكلمون وهو عين ذاته قديم لا يحتاج الى شئ اخر لانا نقول على فرض تسليمه مع علمه بالاصلح اما ان يجب
فعله ولا يكون قادرا على تركه لامتناع اختياره القبيح او لا بل قادر ولكنه تركه لان مخالفة العلم بالاصلح قبيح وعلى الاول ثبت الاضطرار وعلى الثانى ثبت
المطلوب عن القادرية ويتوقف على ادراك العقل القبح ونقول ثانيا استدلالا بان العبد فى فعله عند وجود المرجح قادر على تركه فقد يترك وقد لا يترك لانه
قبيح باحد المعانى التى مر بنا ولشئ اخر من المنافع الدنيوية والاخروية ودفع المضار وهكذا وثانيا بالمعارضة وهو ان العبد اما ان يكون قادرا فى فعله

اولا والاول مطلوب وعلى الثانى يلزم الدور او التسلسل بنقل الكلام فى موجد الفعل فى المضطر من ان غيره حتى يجاده على عدمه اما مختار او مضطر
والاول مطلوب بنقول مثله فى الاستدلال وعلى الثانى يلزم الدور او التسلسل فى ايجاد ان الواجب بارادته وافعاله كما سيجئ توضيحه فى الحل واذا ثبت بطلان
الثانى يتعين الاول لان موجد الفعل هو الله تعالى وهو يوجده فيه لعلمه بالاصلح وهو عين ذاته لانا نقول مع العلم بالاصلح اما ان يجب او لا والاخر ماتر
فى النقض وثانيا بالحل فهو ان قبل حصول الفعل وان كان بعد الاختيار قادرا على الترك بعدم اختيار الفعل او بتبديل الاختيار والارادة بعدهما
على الرجح والرجح قد يكون علة نادية كحسن او قبح بمعنى المدح والذم او غيره من المعانى المذكورة لهما او منفعة او دفع مضرة دنيوية او اخروية وقد يكون
علة غائية لكونه موجبا للقرب وقد يكون علة فاعلية اعنى محض القادرية وذلك كالقدحين المتساويين من جميع الجهات ويختار احدهما من باب محض
القادرية والاختيار لا من باب الترجيح والقول والاحتمال بانه اتفاق مدفوع بان الاتفاق فيما لم يكن له سبب ظاهر وهنا ظاهر لان الرجحان ليس لامر زائد
على القادرية عند الرجح فهو قادر على تركه لكنه قد يترك لانه قبيح باحد المعانى او غيره من المنافع ودفع المضار كما مر توضيحه ان الفعل مسبوق بالارادة وهى مسبوقة
بالالتفات وبعد الالتفات يكون فى الشئ منافع دنيوية واخروية فيجعلها يبعث النفس ويزداد فيصير عزما واختيارا اما بقوة النفسانية بامداد
الشيطان الرجيم واما بضدها ولا ريب ان قبل ارادة الفعل قادر على عدمها وكذا بعد الارادة وقبل الفعل قد يكون الاختيار باقيا وكان قادرا على تبديلها
كالكفار المقصرة وقد يكون مساويا او لا يكون قادرا اما من سوء فعله او من غيره كالدخول فى ملك الغصب جهلا ولا ضير فيه وما اجيب فى المقام بان قبل الاختيار
والارادة مختار وبعد الاختيار مضطر لكن الايجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار مدفوع بان بعد الاختيار قد يكون الاختيار والقدرة باقيا كالكفار المقصرين
مع ان السائل ينقل الكلام قبل الارادة فيقول اما ان يكون قادرا على ترك الارادة اولا وعلى الثانى ثبت الاضطرار وعلى الاول فاما ان يحتاج الى المرجح
الا ان يجيب عنه بمثل ما اجبنا وعن الثانى فاولا بانه لو تم يلزم كون النظريات غير على التفاوت بينها وبين الضروريات وليس الا النظر فى الاحتمال وهو
ينافى كونه علميا والثانى باطل باتفاق الخصم والضرورة فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عنه وثانيا بان الضروريات قد تخفى عن بعض الناس او اغلبهم لخفاء
تصوراتها ويحتاج الى ملاحظة المقدمات وكذا النظريات لانها محتاجة الى ترتيب الصغرى والكبرى وهو الفارق وهما مختلفان فى الظهور والخفاء
مع انه لا مشاحة فى الاصطلاح سواء سمى هذا ضروريا او نظريا وكون الشئ ضروريا لا يستلزم وفاق الكل والا لما حصل الخلاف فى بعض الضروريات
لكون العبد مضطرا فى ارادته وفعله وبجواز التكليف بما لا يطاق او بالمحال من الله تعالى وامثالهما وعن الثالث بان الكذب الثانى قبيح لذاته وحرام
وصدقه حسن لذاته وواجب وان استلزم الكذب الاول لو فرض انعقاد القسم لكونه مسببا من سوء اختياره والمستلزم للقبيح قبيح عرضا الا اذا اوجب قبحا
فقد يكون من سوء اختياره فيتبع الحكم الاقوى ولا يتعلق بالاضعف كالحسن العرضى فى الكذب المستلزم لعصمة دم النبى هذا فيما كان الكلام اخبارا عن غيره
بالكذب فلا يستلزم الكذب الاول بل صدقه لكن رجوع عن عزمه ولا يكون قبيحا وعن الرابع بان دفع الضرر لو توقف على الكذب فيجب ولا يلزم علينا شئ اما الاول
بناء على الوجوه والاعتبارات فظاهر واما بناء على كون الصفات فى نفس الذات فلتعارض الذاتيين والحكم تابع للارجح كتعارض الشرعيات فان الصفات لكن
علة تامة بل مقتضيات لتعلق الاحكام وموقوفة على عدم المانع فمع وجود المانع الراجح يتعين الراجح ومع التساوى يتخير واما لو ارتفع بالتورية او بعد قصد المدلول
يحرم اقتصارا فيما خالف الاصل على المحذور الاقل والقول مع ان يجوز بهما يرتفع الوثوق باخباره مدفوع بان اللطف اعنى وجوده وتصرفه ان كان منحصرا غير محوز
للتقية فيمنعها ايضا كالكذب لو كان معلقا فيجوز بها مع التقية لا يستلزم عدم الوثوق عند عدمها وعن الخامس بان العلم لا يكون علة بل علم بالاشياء بما هى
فى الواقع من القادرية واختيار الفعل او الترك من طرفى الممكن لضرورة ان العلم يعكس حصول احد طرفى الممكن من القادر لا يصيره غير قادر واما حكاية ابى لهب فانه مكلف
بالايمان ومن اخبار النبى يحصل الاعتقاد بانه لا يؤمن لا بان يكون مكلفا بعدم الايمان فلا يكون تناقضا وعن السادس بان عدم صدور الشئ القبيح لا يستلزم
عدم القدرة على ايجاده لانه ممتنع بالغير لا بالذات فلا يلزم عدم القدرة ذاتا وعن السابع بان القرب والبعد والثواب والعقاب انما يكونان من لوازم الاطاعة
والمخالفة وهما يكونان من لوازم الامر والنهى والفعل من حيث هو لم يكن حسنا ولا قبيحا بل مع صدق الاطاعة او المخالفة وكذا كانت نية التقرب شرطا وداخلا
فى الموضوع المتصف بالصفة ومجرد الموافقة الواقعية مع عدم صدق الاطاعة لا يكون حسنا كما ان الصلوة لغير الله تعالى لا يكون حسنا ولو فرض صدق الاطاعة
كما فى بعض المقصرين بمحض سماع الحكم من ابويه فالثواب والقرب والصحة مسلم لكن يعاقب مطلقا على ترك الفحص من باب ترك المقدمة المحتملة لترك الصلوة المطلوبة
فى الواقع واما من لم يطابق عمله الواقع بعد الفحص فيثاب باعتبار كون العمل بالاعتقاد بعد الفحص حسنا بذاته ولا يعاقب على ترك الواقع لقبح التكليف بما
لا يطاق لان الصفات مقتضيات لا يتحقق الطلب الا بعد رفع المانع والمانع هنا موجود والعقاب من الله اختيارى لم يرفع المانع لا يعاقب على ان الكلام هنا
يكون فى اثبات الحسن والقبح فى الجملة لا فى اثبات كونهما فى الذات او بالوجوه والاعتبار او كون الاعتقاد له مدخلية فيهما وعن الثامن بان المختلف بالاوضاع
انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعانى المختلفة اما ماهية الكذب القبيح فلا يختلفان فان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع باى عبارة ولغة كان وعن
التاسع بان المقتضى هو الاعلام الحاصل من الكلام الغير المطابق وهو وجودى مع ان العدمى لو لم يكن علة للوجودى لما كان اعلام عدم اتيان العبادات موجبا
لاستحقاق العقاب وترك المحرمات موجبا لاستحقاق الثواب وعدم المانع مؤثر فى وجود الشئ وبقائه وسره ان هذا لا يكون عدما محضا بل عدم وجود ما
قيل ان عدم المطابقة شرط والشرط لا مدخل له فى التاثير فيه ما فيه وعن العاشر بتسليم الملازمة ومنع بطلان التالى فان الطلب انما يتوجه على الفعل لاجل حسنه
مع عدم المانع فيه وعن الحادى عشر بما مر من كونه صفة للاعلام المستفاد من الكلام مع عدم المطابقة ولا ضير فى سببية العدم للامر الوجودى كما مر وعن الثانى عشر
بمنع عدمية الظلم فان الاذية الحاصلة فى المظلوم امر وجودى فى خال عدم الاستحقاق مع منع علية العدمى للوجودى كما مر وعن الثالث عشر بمنع عدم تقدم قبح الظلم
عليه وكذا نا حزه عنه بل صدق الظلم صدق امر قبيح فليس لفاعله ان يفعله وعن الرابع عشر اولا بالنقض على فرض كون الحسن والقبح شرعيا فانه ايضا امر زائد الخ

الاول

بالامكان بانه لو كان ذاتيا يلزم قيام العرض بالعرض لان امكان الفعل امر زائد على مفهومه والا يلزم من تعقله تعقله وهو وجودي لان لا امكان نقيضه
وهو سلب فالامكان ثبوتي والا استلزم محلا موجودا او يمتنع صدقه على المعدوم بانه ليس بممكن والثاني باطل فيكون الامكان وجوديا ويلزم ما مر وثانيا بان هذه الصفات امور
تقديرية نقيضها سلب لتقديرية والامور المقدورة ليست من الصفات العرضية فلا يلزم قيام العرض بالعرض في مثل معلوم ومقدور ومذكور وثالثا بمنع
لزوم التعقل لان المراد بالذاتي ان علة الحسن ذات الفعل وصفتها ولا يلزم من تعقل المقتضي وثالثا بمنع عدم التعقل لو تعقل الفعل بكنهه كالظلم والاحسان ورابعا بما
ذكره بعض من منع امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض قد لا يكون قائما بمحل جوهري كنعوت الله حقيقية كانت او اضافية مع ان قيام العرض بالجوهر على
ما ذكره الخصم ممنوع بل هو عبارة عن اختصاص الناعت وان لم يكن مهية ذلك الاختصاص معلوما ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا وللحسن وجود
كالسرعة والبطوء لانهما يكونان قائمين بالحركة مع انهما عرضان وكذا الملاسة والسطح وكذا الخشونة والملاسة فانهما عرضان قائمان بالسطح وفي الاول
ان اطلاق العرض على نعوت الله غير مجوز نقلا وعقلا اما السرعة والبطوء فليسا عرضين للحركة بل هما من السكنات المحتملة كثرتها وقلتها واما الخشونة والملاسة
فليستا كيفيتين على المشهور بل هما من قبيل الوضع وهو عرض عند المتكلمين نعم يمكن القول بان امتناع قيام العرض بالعرض ان اريد لزوم اتصاف المحل بالعرض
الثاني بالذات فهو ممنوع لجواز كون الذات متصفة بعرض بالذات وبعرض اخر بالتبع لعروضه للعرض الذي هو عارض للذات وان اريد به لزوم اتصاف
المحل بالعرض الثاني بالتبع فهو مسلم ولا باس به ففي المقام يكون الحسن عارضا للفعل بالذات وللفاعل بالتبع وبالواسطة وكذا القبح وخامسا بمنع هذا الاستدلال
اعني كون الحسن وجوديا باعتبار كون لا حسن سلبا وعدميا وهو نقيضه وجه المنع ان حكم النقيض قد يكون ثبوتيا اي موجودا وذلك كاللامعدوم وقد يكون
منقسما فبعض افراده موجود وبعض افراده معدوم كاللاواجب واللاممتنع فمجرد صدقه على المعدوم لا يستلزم كونه عدميا على الاطلاق فيكون صورة النفي سلبا
موقوفا على كون ما دخله النفي موجودا فلو استدل بكونه موجودا على كون صورة النفي سلبا لزم الدور مع ان صورة النفي قد يكون سلبا للثبوت لا لامر
وهو اعم من ان يكون موجودا او معدوما فاغلب الوجوه المذكورة عقلي لا بمعنى الحسن والقبح بمعنى المدح والذم فالظاهر ان الاشاعرة ينكرونه فكيف يستدل
بها واما الاول اعني الوجوه الشرعية فامر سيجيء ذكرها في المقام الثالث لاعميته بالدلالة على عدم حجية العقل او نفي ادراك الثواب والعقاب او نفي ادراك
الحسن والقبح كقوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء ولكن فيه ان المشية لا تتعلق بالقبائح حتى يفعل وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الخ وسيجيء توضيحه ان شاء الله
وجوابا ان شاء الله تعالى المقام الثاني في ان بعد ادراك المدح والذم هل يدرك استحقاق الثواب والعقاب ام لا اي يحكم العقل بانه مستحق للثواب على الاطاعة عند الله
من حيث هي اطاعة له والعقاب على المخالفة عنده من حيث هي مخالفة له كالشرع من دون فرق بين ادراك العقل وحكم الشرع في هذه الجهة فيستحقه وان جاز
ان يكون للافعال اوصاف مانعة عن ترتب اثر الاول وحبطها كما سيجيء في ذيل الجبر ولم يعرف ولا يتم قوله لم يكن له على الله حق في ثوابه وادراك الاستحقاق
اعم من كونه في العاجل والاجل والملازمة بين المقامين ثابتة كبين الثاني والثالث وبالتكلم فيه يظهر المقام الثالث من الحجية والعداية والمخالف
هنا هو الاشاعرة ايضا حتى الزركشي ونسب الى بعض الاخباريين ايضا كالتوني وصريح الاسترابادي نفي الثالث اعني الحجية لا الثاني اعني ادراك العقل
القبح عند الله حيث قال ان الحسن والقبح ذاتيان وان الوجوب والحرمة شرعيان ولا يتصور الوجوب شرعي عند نجز بسبب خبر الله تعالى بعدم العقاب
قبل بعثة الرسول بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يكون الا الوجوب العقلي والحق ثبوت الملازمة بين المقامات الثلث وكون العقل مدركا
لاستحقاق الثواب والعقاب من الله تعالى وحجيته كادراكه المدح والذم والدليل على ذلك عقلي وشرعي اما الاول فوجوه الاول انه بعد ما ثبت كون العقل مدركا
بقبح الكذب وكون فاعله مستحقا للذم عند العقلاء من حيث هو عقل فاما ان يكون قاطعا بكونه مستحقا للذم من رئيس العقلاء وهو الله تعالى وقبيحا عنده
او كان قاطعا بعدمه او يكون شاكا والثاني باطل لانا نعلم بعدم قبحه عند الله تعالى اما ان يكون لاجل عدم قبحه في الواقع وكون العقل مخطئا في الادراك
واما ان يكون قبيحا مستحقا للذم وكان الله تعالى غير عالم به والعياذ بالله والاول خلاف الفرض والثاني مستلزم لجهله تعالى والعياذ بالله وكذا الثالث لانه
يرجع الى كون العقل شاكا في جهله به او جهل الله تعالى به والقسمان باطلان لما مر فتعين الاول وثبت كونه قاطعا بكونه قبيحا عند الله ومستحقا للذم
عنده كسائر العقلاء ثم ان كان معنى الحكم الشرعي هذا اعني ما يستحق فاعله المذمة في الحرام وبالعكس في الواجب كما هو الظاهر لان المذمة يختلف بالضرب والشتم والدخول
في النار والامر المنقول بعد قطع العقل بكونه قبيحا ومذموما عند الله تعالى فاما ان يكون قاطعا بعدم رضائه بفعله ومبغوضيته عنده او يكون قاطعا برضائه
بفعله او يكون كل من الفعل والترك مرضيا عنده ومجوزا او لا يكون له رضاء فيه ولا عدم رضاء وعلى الثاني يلزم رضائه بالقبيح وهو قبيح وعلى الثالث
كذلك لان الاول مستلزم لتجويز القبيح وهو قبيح منه والرابع بديهي البطلان لان كل ذي شعور اما ان يكون رضائه في الشيء او لا او تجويزا او عدم رضائه
فيه والاول هو المطلوب وهو معنى الحكم الشرعي لانه ليس معنى الوجوب الشرعي الا ما يستحق فاعله المدح ومعنى الحرمة الا ما يستحق فاعله الذم وكون فعله
مبغوضا عنده واللفظ لا يكون الا لارشاد المكلف بالمرضي والمبغوض فهم قطعا او ظنا في المجهول والمفروض حصول العلم بالعقل القاطع مع ان في اللفظ
يحتمل الظن عدم المطابقة دون ما نحن فيه ولا مدخلية للفظ في المرضي والمبغوض ضرورة وباتفاق الخصم وبما سيجيء في الدليل الثاني قبل بلوغ النهي والامر
فيما كان العقل قاطعا بقبحه وحسنه مع انا نقول اما ان يكون قاطعا بكونه مطلوبا بالطلب الحتمي المستلزم للمجازات بالثواب والمكافات بالعقاب او يكون قاطعا
بعدمه او يكون شاكا والاول هو المطلوب لان الحرمة الشرعية ليس الا طلب الترك المستلزم لما ذكرنا مع عدم الرضا بالفعل وفي الواجب عكسه وعلى الثاني والثالث يلزم ما مر رضاء
بالقبيح او نفي قطع العقل بقبحه ومبغوضيته عنده وعدم وجوب اللطف من الله تعالى وعدم اقتداره للانتقام لمن يخالفه في المرضيات والمبغوضات والمجازات
لمن يطيعه او البخل او عدم شعوره به والعياذ بالله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والكل مناف للغرض والفرض وح نقول بعد قطعه بكونه هذا مطلوبا من الشارع
مع عدم الرضا بالفعل فاما ان يكون قاطعا بحجيته بوجوب العمل به او يكون قاطعا بعدمها او يكون شاكا فيها والاخير خلاف الفرض لانه لو كان قاطعا بعدمها

شاكا فيها فيكون قاطعا بعدم كون حكمه ذلك او شاكا فيه فتعين الاول ومعه اما ان يكون المطلوب الترك او غيره والثانى تكليف بما لا يطاق فيتعين الاول وهو المطلوب وقد يكون العقل حاكما برجحان الترك او الفعل ولا يوجب في المخالفة المذمة فيحكم بكونه اولى كالنظر مع الكراهة الى الاصدقاء والاخلاء الى الهم والاول يسمى كراهة والثانى استحبابا نعم في ادراك العقل الاباحة الخاصة الواقعية كلام سيجئ في اصل الاباحة الثانى ان من حكم عقله بوجود المبدء الحكيم العادل القادر المنزه عن النواقص وكوننا مخلوقين له متفاوتين في الشدة والضعف قوة وسلطانا في اصل الخلقة ظالمين وجابرين بعضنا لبعض فيقطع قطعا ضروريا من اطباق العقلاء بانه يجازى بالعقاب العبد القوى بسبب ظلمه على العبد الضعيف المظلوم وكذا الكاذب في حق غيره كذبا يوجب الضرر على المظلوم نفسا او عرضا وكذا لو دعى الذى لا يرد امانته سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج وكان هو غنيا غير محتاج ويجازى بالثواب العبد القوى بر افقه على العبد الضعيف العاجز ويقطع قطعا ضروريا من اطباق العقلاء على مذمة تارك ذكره وعدم الاعتناء بشانه ويخرجونه عن عداد العقلاء والموالى من اعتذر بعدم بلوغ النهى في الظلم والكذب امثالهما يعدونه من اهل الجنون وسيتهزؤنه وان شئت توضيحا فانظر الى حكم العقل في المولى لو كان له عبيد كذب بعض قوى منهم في حق ضعيف منهم المستلزم للضرر في حقه او ظلمه غاية الظلم او قتله او قتل ابنه او اتلف ماله او هتك عرضه او افترى عليه قبل بلوغ النهى من المولى في هذه الامور بل مع كونه ماذونا في اموره ولو بلفظ عام كانت ماذونا في امور كلها فقتل ابنه وجامع امرأته ثم اطلع المولى عليه فلا ريب ان العقل حاكم بوجوب الانتقام للمولى ولو اعتذر بعموم الاذن وعدم ورود النهى المخصص للاذن في هذه الامور يكون مذموما بل سفيها وليس ذلك الا لان ادراك العقل قبح هذه الامور يكفي ولا يحتاج الى اللفظ وكذا يتصرف اليه العموم اللفظى لانه يبين الحكم في المجهول وما حكم به العقل معلوم لا يشمله اللفظ ولو لم يكن مدركا او لم يكن حجة لما كان كذلك ولا ريب ان منكر ادراك العقل لهذه الامور منكر للبداهة على ان الواجب الشرعى هو ما يستحق تاركه العقاب والحرام الشرعى هو ما يستحق فاعله العقاب الثالث انه لولا ادراك الثواب والعقاب او الاستحقاق او لم يكن حجة لم يثبت وجوب معرفة الله والنبى وشكر المنعم ووجوب النظر في معجزته وفي معجزة المدعى للنبوة او الولاية لعدم امكان اثباته بالشرع للزوم الدور والتسلسل كما مر ويلزم عدم المذمة والعقاب على الجاهلين التاركين للنظر والسؤال عن العالم بالاحكام الشرعية المتمكنين من تحصيله قبل سماعه من الشرع لان الحاكم بوجوب النظر وتحصيل العلم ح ليس الا العقل من باب لزوم دفع الضرر المحتمل بتركه ولو كان العقل مدركا للقبيح والمذمة عند العقل على الترك لا عند الشارع لعدم حجيته فلم يحكم على ترتب العقاب والاستحقاق من الله على هذا الترك ولا يلزمه الاقدام لا يمنع مجرد احتمال العقاب وكونه مذموما عند الله كاف في احترازه عن الضرر المحتمل لانا نقول اذا كان الضرر المحتمل مع عدم قطعه بحجيته وحكمه من الله لا يلزم ولا يحكم بلزوم دفعه لكونه شاكا في كونه مكلفا به ملزما لا والعقل لا يحكم بوجوب دفعه مع انه شك في اللزوم من الله حتى ينتهى الى تسليم كون اللزوم العقلى ان وما شئت عبارة الرابع ان احكامه تعالى معللة بالاغراض والفوائد الراجعة اليهم لا اليه ولا الى غيره عقلا وشرعا وان امكن ذلك في حق غيرهم من الجمادات والنباتات والحيوانات ومع ذلك كيف يحتمل العقل عدم الثواب والعقاب على ما ذكرنا الخامس ان الثواب والعقاب لما هو من لوازم الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد ومخالفته لدوران الصدق حقيقة عليه وجودا وعدما لا الواقع من حيث هو ولا ريب ان اتيان المبغوض المدرك العقل مخالفة له باعتقاده ويلزم استحقاق العقاب وحجيته وكذا في الثواب السادس انه لو قيل بما قيل كما هو الظاهر من الادلة ان حكم كل شىء ورد من الله على نبيه ص وبلغنا اكثرها نفهما لم يصل مع قطع العقل بقبح هذا الشئ كيف يحتمل كون حكمه غير الحرمة وليس تجويز ذلك الا تجويز القبيح من الله ثم ينقطع بعد ادراك الحسن والقبح ان الاول من المنهيات والثانى من المامورات وهذا تقرير اخر لكل ما حكم به العقل حكم به الشرع ووصل الى الخزانة وان لم يصل الينا واما الثانى فوجوه من الكتاب والسنة

اما الاول فايات منها الايات الدالة على تعذيب الكفار لانه موقوف على تكليفهم وهو اما بالشرع فيدور او يتسلسل او بالعقل وهو المطلوب ومنها قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وكذا انما حرم ربى الفواحش وكذا امر ربى بالقسط وكذا وما ربك بظلام للعبيد وكذا ولا يظلم ربك احدا وكذا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المجرمين كالفجار وكذا قوله تعالى افلا تعقلون وكذا افلا تتفكرون ونظائرها في مواضع كثيرة وجه الاستدلال بالاول ان بعد ادراك العقل حسن الشئ او قبحه يقول ان هذا احسان وهذا منكر وكل احسان مامور به والمنكر منهى عنه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فللاية ولو في مورد واما العموم فيثبت بالاجماع المركب بالحكمة على فرض تعلق الاحكام بالافراد لكونه في مقام البيان وبالعرض السارى على فرض التعلق بالطبايع والقول باكتفاء الفرد مدفوع بانه اما ان يكون من باب البدل او من باب الخصوصية والاول باطل بالضرورة والثانى مناف لكونه في مقام البيان لعدم الدليل على تعيينه مع ان تسليم قبح فرد قبل ورود النهى كاف ومنه يظهر وجه التمسك بسائر الايات واما الثانى فهو الاخبار الدالة على ان بالعقل يثاب ويعاقب وانه الحجة بين الله وبين العباد وانه الحجة الباطنة وما دل على تعذيب الكفار وهو موقوف على ادراك المدح والذم والثواب والعقاب شرعية وحجيته والمراد بالكفار هو الكفار الذين خالفوا العقل في مستقلاته كالوثنى والدهرى وامثالهما لكون العقل مستقلا في ادراكه في الجملة ووحدانيته ان تفكروا في الحقيقة فمن خالف يكون مقصرا ولو كان المراد هو الكفار في زمان الشرع لعدم متابعتهم الشرع مط كان اللازم التفصيل بين القاصر والمقصر ومما ذكرنا في هذا المقام ظهر المقام الثالث

اعنى اثبات حجية العقل والمخالف هنا هو الاخباريون والاشاعرة مع انه لو لم يكن حجة لم يكن الشرع حجة للزوم الدور او التسلسل وبذلك ثبت ان كلما حكم به العقل بمحبوبيته ومطلوبيته وغيرهما فهو حاكم بانه مطلوب عند الله وحجة وهذا احد تقريرات لهذه العبارة واحتمالها وله معنيان اخران احدهما ان كلما حكم به العقل حكم به الرسول الظاهرى مطابقا له ووصل الينا او نوحا في الضرورة والوجدان العدم وصوله الينا مع ان الشرع في بعض الموارد مخالف لحكم العقل كما في دية الاصابع والاخران كلما حكم به العقل حكم به الشرع اى صدر من الله على رسوله ووصل الى الخزانة اعني الى الرسول مطابقا له وان لم يصل الينا وهذا ايض فاسد لمخالفته له في المواضع كما مر وعلى فرض الصحة لم يذهب اليهما والى ما مر سابقا من هذه الجهة اى كلما حكم به العقل حكم به الشرع

في هذا المقام ان العقل [illegible]

احد وكلام الاخباريين على ما نقل عن الاسترابادى فى فوائد المدنية فى عداد ما استدل به على انحصار الدليل فى غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين
قال الدليل التاسع مبنى على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت عليه بتوفيق الله تعالى وهى ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهى الى مادة هى قريبة من الاحساس
ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطاء فى نتايج الافكار والسبب فى ذلك ان الخطاء
فى الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطاء
من جهة المادة لا يتصور فى هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهى الى مادة هى بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية
وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة
فى الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام فى اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك والسبب فى ذلك ان القواعد المنطقية انما هى عاصمة من
الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست فى المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة فى اى قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة
يكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تاييد لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق فى ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما
نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع فى اصول الدين وفى الفروع الفقهية قلنا انما نشاء ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة
النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من انه ليس فى المنطق قانون يعصم من الخطاء فى مادة الفكر ان المشائين ادعوا البداهة فى ان
تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين اخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة فى انه ليس اعداما للشخص
الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال انتهى والمستفاد من كلامه عدم حجية العقل فى غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الاحساس
لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيهما وفيه اولا انه منقوض بالشرع والاخبار التى وصلت الينا من الاختلافات بينهما اما لحصول الاشتباه والغلط فى مقدمة
من تشخيص الروات من الصحيح والكاذب والمدلس عن غيرها او لحصول الاختلاف فى فهم الدلالة والارادة وثانيا بانه ان اراد عدم الركون بعد حصول القطع فلا يعقل
ذلك لعدم احتمال الخلاف حين القطع فلا يعقل ذلك لعدم احتمال الخلاف حين القطع حتى يقدر على منع ترتيب اثاره وان اراد عدم الخوض فى المطالب العقلية
النظرية لادراك ما يتعلق ببعض اصول الدين كمسئلة القضاء والقدر فهو مسلم وكذا عدم الخوض فى الاستحسانات والتدقيقات العقلية وكذا القطع فى
الاحكام الشرعية التوقيفية التى لا يستقل العقل فيها كالصلوة والصوم والوضوء والبيع وهكذا الكثرة وقوع الاشتباه فهو مسلم لانه ليس للعقل
سبيل فيه وكيف يمكن حصول القطع لم اما الظن فحرمة العمل بالظن العقلى ثابت بالاصل والاجماع والاخبار واما غير التوقيفية مع استقلال العقل كالظلم والكذب
والغصب فالحاكم بالقسم الاول قياس محرم وعن السيد نعمة الله الجزايرى فى اوايل شرح التهذيب بعد ذكر كلام المحدث المتقدم انه قال وتحقيق المقام يقتضى ما
ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم فى الاصول والفروع فهل يبقى حكم فى مسئلة من المسائل قلنا اما البديهيات فهى له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات
فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارض هو والنقلى فلا شك عندنا فى ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا
اصل يبتنى عليه مسائل كثيرة وفيه انه فيما فرض حصول القطع كيف يتصور تعارضه مع النقل لانه ان بقى بعد ملاحظة المعارض على قطعه فكيف يتصور
ملاحظة الترجيح فكيف يقال بان يقدم النقلى وان رفع قطعه فلا يكون العقل حجة ويبقى النقل سليما عن المعارض كما فى دية الاصابع للمرئة وعن المحدث
البحرانى فى مقدمات الحدائق بعد نقل كلام السيد وتحسينه انه صرح بحجية العقل الفطرى الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم قال لا
مدخل للعقل فى شىء من الاحكام الفقهية من العبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم لقصور العقل عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام
بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلى المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب فى صحة العمل
به فان عارضه دليل عقلى اخر فان تايد احدهما بنقلى كان الترجيح له والا فاشكال وان عارضه دليل نقلى فان تايد ذلك العقلى بدليل نقلى كان الترجيح له
الا ان هذا فى الحقيقة تعارض فى النقليات والا فالترجيح للنقلى وفاقا للسيد خلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلى بقول مطلق اما لو اريد المعنى
الاخص وهو الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام الذى هو من حجج الملك العلام وان شذ وجوده فى الانام ففى ترجيح النقلى عليه اشكال وهذا
كما ترى كيف يتصور فى حكم العقل فى الواحد نصف الاثنين معارض عقلى حتى يلاحظ ترجيح احدهما بالنقلى ان كان ثم قوله والا فاشكال ففيه ان
مع وجود المعارض العقلى اما ان يرتفع احدهما فالمتعين هو الاخر لقبح التكليف من غير بيان ولزوم دفع الضرر المحتمل على سبيل الوارد والمورود كما حققنا
فى اصالة البرائة ولو ارتفع قطعهما معا فارتفع جواز العمل بهما واعجب منه ما قال فى ترجيح النقلى على العقلى سيما البديهى مثل الواحد نصف الاثنين فيما لم يتايد
العقلى بالنقلى وكيف كان يمكن الاستدلال من جانب الخصم فى منع حجية العقل غير ما مر من كثرة الاشتباه والغلط فيه بوجوه يرجع بعضها الى نفى ادراك
الثواب والعقاب وبعضها الى نفى الحجية وهو شرعى وغيره اما الثانى فوجوه الاول ان الصفة ليست علة تامة بل مقتضية للحكم لولا معارض بها لانه ان الفعل وان
كان فيه جهة مقتضية للصفة من حسن او قبح لكن قد يكون له جهة اخرى متصفة بصفة تضاد الصفة الاولى واقتضت الحكم المخالف وكانت راجحة او مساوية
كالازمنة والامكنة واختلاف الاحوال والاوصاف وغير ذلك لضرورة كون هذه الاشياء موجبة لاختلاف الحكم كما نرى فى الشرع اختلاف الاحكام بها
وليس الا ان الصفة فى الفعل ليست تامة بل يتم اقتضاؤها بانضمامها الى تلك الحيثيات وكانت تامة فى الاقتضاء لكن صدور الحكم موقوف على عدم المانع وهذه
الوجوه العارضة قد تتصف بالموافق وقد تتصف بالصفة المضادة لها وهى تكون مانعة عن الحكم الا اذا كانت راجحة وح يجوز ان يكون فى الفعل صفة لا يدركها
العقل وان كان غافلا عن شرطها او عن معارضها ومعه كيف يجوز الحكم بمحض ما ادركه العقل من الصفات سيما مع بناء الشارع على جمع المختلفات وتفريق المتفقات
ويشهد بذلك ان الشرع قد ورد بخلاف حكم العقل فى كثير من الموارد كحكاية ابان فى دية الاصابع وغيرها وورد ايضا على شرايط وموانع فى الشىء

خفية لا يدركها العقل البتة كما جاء في الشرع من قوله ع من قام ليله وصام نهاره وحج تمام دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته
اليه ما كان له على الله حق في ثوابه الخ وامثال ذلك والجواب عنه من وجهين اما الاول فلانا ولا بالنقض بالشرع الذي بين ايدينا من الكتاب والاخبار ببيان انه
الحكم المستفاد منهما المتعلق على طبيعة او عام يقتضي ترتب الثواب على فعله من حيث هو مجردا منه وما شرطه بشيء وح نقول يحتمل ان يكون له شرط او جهة
مانعة في الواقع لا نعرفها وثانيا بالحل وهو ان ظاهر الخطاب مع الظن بعدم المانع الحاصل من عدم الوجدان بعد الفحص يكشف عن كونه موضوعا للحكم
لا بشرط شيء ومتصفا بالصفة مع عدم المانع وبعد ورود شرط او مانع يقيد الاطلاق من هذه الجهة وتقييده بها لا يوجب الاجمال وعدم ترتب الثواب في
المقام من جهات اخرى بمحض الاحتمال وكذا لا يوجب عدم حجيته في الاطلاقات فكذلك في المقام لان بعد فرض ادراك العقل على سبيل الجزم مجردا كون هذا الفعل
الخاص كالكذب الضار والظلم بلا سبب قبيحا يكشف عن عدم الشرط والمانع على سبيل القطع والا لم يكن قاطعا بالقبح وكما ان ذلك الظاهر حجة فكذا هذا با
لاولوية وبعد ورود الشرع على شرطية شيء كمعرفة شرطية ولاية ولي الله فيما يدركه العقل حسنه في موضع فان زال قطعه فلا كلام فيه وان بقي القطع
فلا يكون منافية قابلا للمعارضة في هذه الجهة كيف بسائر الجهات والمواضع الاخرى كالكذب الموجب لانجاء النبي ص والصدق الموجب لقتله والقائل به
مولاه كما مر وامثالها لو وجدنا عدم زوال القطع بما ذكر ولو بملاحظة ورود الشرع على خطاء العقل في مواضع كيف مع ان احتمال خلاف ذلك موقوف على
احتمال غيره والمفروض عدمه وبعد حصول القطع له يستلزم كونه حجة ومطلوبا كما مر واما الثاني فبانه لا يدل على عدم ترتب الثواب قبل ولاية ولي الله واما منه
وايجاب معرفتها كالازمنة السابقة قبله بل وقبل زمان النبي ص من الكافر المقصر من الوثني والدهري وهكذا والمطيعين ويبقى فيه ادراك العقل وحجيته سليما
عن المعارض ح هو كاف لاثبات حجيته في الجملة مع انه اذا ثبت يثبت بعده بالاجماع المركب عدم القول بالفصل القطعي وقلب الاجماع فاسد لانه لو زال قطعه
فلم يبق الاجماع المركب ان بقي القطع فلعدم قابلية الخبر الواحد الظني للقطع العقلي مع انه معارض بالايات والاخبار الدالة على حجية العقل ويبقى حكم العقل سليما عن
المعارض الثالث انه يدل على كفاية معرفة الولاية ولو بالعقل وهو يكفي بل يقول لمعرفتها ان كان بالعقل وادراك المعجزة فيثبت المطلب وان كان بقول النبي ص متنقل
الكلام فيه ولا بد ان ينتهي بالعقل بادراك المعجزة وهو المطلوب الرابع ان العقل يدرك الحسن بمعنى استحقاق الثواب لكنه مقتض لترتب الثواب وترتبه موقوف على
وجود المقتضي ودفع المانع وهو عدم اتيانه بالمبغوض الاشد كعبد اتى باوامر المولى لكنه بعده قتل ابنه وجامع مع امرأته فلا ريب في عدم ترتب الاجر على اتيانه المأمور
به وما قيل بان المراد من كون جميع اعماله بدلالته هو الاعمال المجهولة مدفوع بان التصدق بجميع ماله والقيام بالليل حسنه معلوم بالعقل وما ذكره مستلزم لا
خراجهما وهو تخصيص بالمورد الصريح وباطل بداهة واجماعا الثاني ما ذكره بعض الاخباريين وهو ان الحكم الشرعي الذي يوجب الثواب والعقاب وما شابههما
كالمترتب على المكروه ليس الا طلب الشارع من المكلف فعلا او تركا بحيث تحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجود الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب
معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم التصديقي بان هذا الفعل حسن او قبيح من المكلف حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليه
قول النبي ص ح وعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها اثارها من الثواب والعقاب ح نقول ان اردت
بقولك كلما حكم به العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشارع عليه بحكم مماثل له انه اذعن بان هذا الشيء لو نقل الى المكلف امره او نهيه يكون مستحقا للثواب
فلا نمنعه وان اردت انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصرنا مكلفين فهو خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل نريد ان نثبت الحكم الشرعي
بالعقل لا بقول من حصل له الجزم بان الشيء الخاص من شانه ان يستحق على فعله الثواب مثلا وانه مرضي الشارع ولكن منع من وصول امره مانع يجوز ان يتعبد الله بفعل
هذا الشيء ويثاب ويعاقب على المخالفة ولا يكون عقابه قبيحا لانا نقول ان التعبد بمثل ذلك محل نظر لان من المعلوم انه يجب الشيء مثلا اذا حصل الظن او القطع
بوجوبه او حرمته من نقل قول المعصوم ع او فعله او تقريره لا من اي طريق حصل ولذا لا يحصل بالنوم نعم يجوز ان يكون وجوبا عقليا بحكم العقل بالقرب والبعد
وليس هذا واجبا او حراما شرعيا وان علم وسلم كون الثواب والعقاب هو ذلك القرب والبعد لان المعتبر في الواجب الشرعي مثلا هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو
طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة والجواب عنه اولا بالنقض بالمولى الاخرس فانها علم عبده عطشه وكونه غير راض بتركه وكون تركه مذموما مستحقا
للانتقام عنده ولا ريب انه تركه مع علمه كما مر يوجب استحقاقه العقوبة من الضرب وغيره ولو عاقبه لم يكن مذموما وثانيا ايضا بالنقض بالعبد القاتل ابن
مولاه وهتك عرضه معتذرا بقول مولاه انت ماذون في كل امور من دون النهي اللفظي عن القتل والهتك وامثالهما وكذا النقض بقبل ثبوت النبوة من
معرفة الله ومعرفة النبي ص لعدم لفظ فيه وثالثا وهو ان بعد ثبوت الملازمة كما مر تحقق الطالبية والمطلوبية والحاكم والمطلوب والطلب اللبي في العقل
بالحيثيات مع قطع العقل بايجاب بعض الافعال الثواب وبعضها الانتقام والعقوبة وعدم خصوصية للفظ والاشارة الا الارشاد لما في الضمير من المبغوضية
والمحبوبية الموجب للثواب والعقاب في مورد الجمل ففيما حصل القطع بالمحبوبية والمبغوضية لا يحتاج الى اللفظ لعلومه بها مسلم كيف ولولا ذلك
لما ادرك وجوب النظر ومطلوبيته في المعجزة شرعا ولم يثبت النبوة كما مر لفرض عدم ثبوت النبي وعدم لفظ دال على الطلب فيلزم ولانه لو لم يكن فرق في ادراك العقل
الحسن والقبح والمحبوبية والمبغوضية في افعال العبيد للمولى والعباد لله تع والتالي باطل كما مر وقياس المقام بالنوم ان كان المراد بالنوم المفيد للقطع فنسلمه
لكن في النوم ايضا يكون مكلفا بما ادركه والا لم يكن قطعا وان كان المراد النوم المفيد للظن فالقياس لم يكن حجة سيما مع وجود الفارق كما هو واضح والحق ان
في هذه الكلمات بديهي لا يحتاج الى الذكر والزايد على ذلك تعطيل للعمر الثالث ان اللطف واجب على الله تع على مذهب اصحابنا والمعتزلة لان اللطف على ما
فسروه هو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية وليس له حظ في التمكين ولا يبلغ الى الالجاء وهو على ثلثة اقسام لانه اما ان يكون من فعل الله او
فعل الغير والثاني اما ان يكون لطفا لفعل نفسه او لفعل غيره ومثال الاول بارسال الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزة وللثاني بمتابعة الرسل والائمة
والاقتداء بهم والنظر في ادلتهم وللثالث بتبليغ الرسالة والاجتهاد عليه في الاول والثاني ان يعرف الفاعل بذلك وان يوجبه عليه وفي الثالث ان يوجبه

عليه

عليه وان يحصل لذلك لغيره في القيام بذلك اللطف مصلحة وفائدة فان تكليف اي شخص لمصلحة غيره بلا فائدة له قبيح و ممللوا ما عدا الاخير بان الاخلال به نقض للغرض و مثلوا بان اراد حصول شخص لي ماءة له وهو يعلم انه لا يحضر الا بارسال رسول يعلمه ويلزمه مراده بارسال الرسول بمقتضى الحكمة والا فليس بمريد فاذا ثبت وجوب التكليف وارسال الرسول على الله تعالى من باب اللطف امتنع العقاب بدونه لعدم تمامية الحجة مع كون الموجب بتركه الواجب عليه مذموم فكيف يعاقب من لم يتم له الحجة ولازمه عدم العقاب فيما لم يرد فيه شرع ودليل سمعي سواء كان هنا عقل ام لا وهو المطلوب والجواب عنه او لا بالنقض بانه ان انضمام الدليل السمعي الى الدليل السمعي حتى يحصل للمكلف القطع اللطف واجب على الله تعالى والعقاب بدون اللطف قبيح ولازمه عدم العقاب فيما لم ينضم الدليل السمعي حتى يحصل القطع كالكتاب وقول النايب الخاص في العام ويلزم منه نفي اغلب التكاليف لعدم القطع من ادلتها وكذا ظهور القائم ع و تصرفه لطف اخر الخ وهكذا وثانيا بالحل وهو ان اللطف قد يكون واجبا لانه ما لابد منه وهو ما لا يقوم به الحجة الا به كما في غير مستقلات العقل وقد يكون مستحبا كما في انضمام الدليل السمعي الى الدليل السمعي والى الدليل العقلي وبالعكس والواجب قد يكون منجزا وقد يكون معلقا كخفاء القائم ع لان تصرفه لطف واجب لكنه معلق على عدم وجود المانع وهو موجود ولذا خفي ع والمقام مما يكون من الالطاف المستحبة لان ارسال الرسول فيما يستقل به العقل انضمام للدليل السمعي الى العقلي سلمنا عدم ثبوتها وكونها مشكوكة وح يحتمل ان يكون حجة ودليلا ويكون ارسال الرسول الظاهري من باب انضمام الدليل بالدليل فكان لطفا مستحبا فبه لا يتم عدم العقاب فيما لم يرد رسول لان استدلال المستدل موقوف على اثبات عدم حجية العقل وعدم كونه ارسال الرسول فيما يستقل به العقل من باب الانضمام وهو دور ومصادرة الرابع ان ادراك العقل المتبع اما ان يكون هو ادراك كل العقول او ادراك بعضها والاول غير موجود لانه لم يكن امر اوضح من بطلان التعدد والتسلسل وهو خلافي واما الاول فيوجب التناقض لانا نرى بعض العقول يدرك حدوث العالم وبعضها يدرك قدمه وهو تناقض والجواب عنه اولا بالنقض وهو ان الشرع المقبول اما ان يكون هو الشرع المقبول عند الكل وهو عند البعض والاول غير موجود للاختلاف في اصل الشرع وفي احكام شرع واحد والثاني مستلزم للتناقض وثانيا بالحل باختيار الادراك عند كل اهل العقول والاختلاف الموجود ليس في العقلاء بل انما هو في تشخيص ادراك العقلاء ولذا يخطئون كل منهم مخالفه وهو مع قطعه بخطاء الاخر مكلف بما يدركه عقله في التشخيص والا يلزم التكليف بما لا يطاق فتدبر واما الاول اعني الشرع فهو الدليل السمعي من الكتاب والسنة اما الاول فايات منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال اما بناء على كون الرسول حقيقة في الظاهر للتبادر او بناء على انصرافه اليه ولازمه نفي العقاب مع عدم الرسول الظاهري مطلقا لان الصغرى مسلم في المدركات العقلية ان هذا مما لم يرد فيه رسول ظاهري فلا يكون فيه عقاب وهو ينفي حجية العقل في الموارد التي يدعي ادراك الحكم فيها مع عدم الدليل الشرعي عليه والجواب عنه اولا بانه مورده المجهولات وغير شامل لما يستقل به العقل فانه معلوم او دليلا ورسولا باطنيا والتبادر والاطلاق بالتشكيك البدوي فيمنع صغرى المستدل لان فيه رسول كما لو قال المولى لعبده انت مختار في امورك كلها ولا يكون لك عقاب الا ان ثم قتل العبد ابنه معتقدا بانك خيرتني فلا ريب في كونه مذموما مستحقا لانتقام المولى وليس ذلك الا لعدم شمول العموم فيما يستقل به العقل فهو ادراك بحجية وكون العقل دليلا ورسولا سلمنا عدم ثبوت كونه رسولا لكن لم يثبت عدمه وعلى المستدل اثبات عدم دليليته ورسوليته وهو دور ومصادرة وثانيا بان على فرض تسليم عدم كونه رسولا وضعا وكون لفظ الرسول حقيقة في الظاهري ومجازا في الباطني لا تنصرف الاية الى المدركات العقلية وثالثا بانها لا تكون قابلة للمعارضة بما مر من الايات الدالة على تعذيب الكفار وغيرها وبقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة وجه الاستدلال ظاهر لان البينة هي الشاهد والبرهان ولا ريب في كون اطلاقه على البرهان العقلي على الوجه الحقيقة لعدم صحة سلبها عنه وعموم التعليل يشمله والنسبة بين الاول والثاني اعني ليهلك الخ عموم من وجه ولو لم يكن الترجيح معنى لم يكن مرجوح فيسقط الاستدلال ويكون ما ذكرنا من الوجوه العقلية في حجية العقل وكونه رسولا باطنيا سليما عن المعارض وربما قيل ان نفي العقاب لا ينافي الاستحقاق وهو فاسد كما سيجيء ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وجه التقريب كالجواب ظاهر واما الثانية فكثيرة منها قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والجواب مثل ما مر في الاية مع ان ورود النهي اعم من وصوله بالعقل او بالشرع مع انه ظاهر بعد الشرع في المجهول وفيما لم يحصل العلم بتكليفه ولا يشمل ما علم محبوبيته وامره بلسان العقل ومنها حرمة العمل بالراي والجواب عنها ان المتبادر منها هو الراي والاستحسانات العقلية الغير الموجبة للقطع ومنها رواية ابان بن تغلب في دية الاصابع والجواب عنه ايضا قد مضى في حجية المظنة ومنها ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا شيء ابعد عن دين الله من عقول الناس والجواب عنه ان المقصود اغلب الدين وبطلان القياس ومنها المروي عن حمزة بن طيار عن ابي عبد الله ع احتج الله تعالى على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه بالصلوة الخ وجه الاستدلال ان ظاهر الحديث ان تمام الحجة انما هو بارسال الرسل مع ما اتاهم اعني القوة العاقلة لا نفس الاخير والجواب عنه اولا بانه صريح في حجية العقل لانه يدل على ان الله تعالى اتى بالقوة العاقلة ليتمكن من تميز النبي ص من غيره وهكذا غيره ثم ارسل رسولا الخ ليهديهم مما لم يعرفه القوة العاقلة لان حصول العرفان انما هو فيما لم يكن معلوما واما فيما كان العقل مستقلا فالعرفان حاصل ولو لم يكن ظاهرا فيه لم يكن ظاهرا فيما ذكره ويسقط الاستدلال به مع انه من الاحاد ومنها المروي في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه فيكون جميع اعماله بدلالة الله ع اليه لم يكن له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وجه الاستدلال ان قوله ع ولم يعرف يستفاد منه انه مع عدم معرفته ولاية ولي الله ودلالة ع لم يكن مؤمنا ولم يكن له ثواب وان تصدق بجميع ماله وقام تمام ليله ولا ريب ان هذين الامرين مما يستقل به العقل في ادراك استحقاق فاعلهما الثواب لا يبقى لمستفاد من الحديث ان المعرفة والموالاة وكون جميع الاعمال بدلالة ع شرط لترتب الثواب فيلزمه بالسلب الوارد على المركب عدم ترتبه بانتفاء بعضه ومنه عدم كون بعضه بدلالة ع وان عرفه ويواليه مع ان عدم كون بعض اعماله بدلالة ع اعم من ان يكون بدلالة غيره او العقل او لم يكن فيه دلالة اصلا كالجاهل المؤمن

القطع

ومنها الاخبار الدالة على

حجية العقل القطعي فيما [illegible] الايات التي

قاصراً او مقصراً ولا زمه عدم ترتب الثواب على الاعمال المذكورة في الحديث والاعمال التي كانت بدلالة الشرع وهو خلاف الاجماع لانا نقول الظاهر من الحديث
كون معرفة ولاية ولي الله ومولاه شرطاً لترتب الثواب بتحقق الايمان ممن لم يعرف سواء عرف غيره او لم يوال احداً اصلاً يلزم عدم كون اعماله بدلالة الشرع
ومن عرفه ووالاه يلزم كون اعماله باعتقاد انه منه ومن الائمة والنبي ص سواء كان بلا واسطة او بالواسطة المعتبرة او غيرها كالجاهل العامل بقول ابيه
لانه باعتقاد انه حكم ولي الله فذكره استطراد من باب اللزوم في الاغلب ولا يكون محط النظر مدخلية اخذ جميع الاحكام منه بلا واسطة شرطاً لترتب الثواب
او شرطاً لتحقق الايمان للاجماع على تحققه بالاعتقاد بالله والنبي والامامة الائمة من دون مدخلية اخذ الاحكام منه بلا واسطة او بالواسطة المعتبرة
او غيرها بل مع عدم العمل اصلاً واجيب عنه بوجوه منها ما ذكره بعض من ان المقصود التصدق لغير المقبولة مثل التصدق على المخالفين ومنها ان الظاهر بل البداهة
من الحديث نفي الثواب بمحض عدم معرفة ولي الله بان عمل ما يوجب الثواب بذاته وما ذكره ليس ثواباً بذاته ومنها ان الحديث انما يدل على نفي ترتب الثواب وهو
لا يستلزم نفي الاستحقاق والعقل مدرك للثاني لا الاول ومنها ان استحقاق الثواب مع عدم اعطاء الله له قبيح ولا يمكن الا بحمله على عدم الاستحقاق لانتفاء شرطه
اعني معرفة الامام ع كما هو الظاهر من الحديث مع انه لو كان كذلك فلا يكون منافياً للعقل لانه لا يجوزه عدم ترتب الثواب فيه منها بانه ينفي الثواب
هو ظاهر في امتثال الاوامر ولا يلزم منه نفي حجية العقل في ادراك المبغوضات وفيه ان الثواب المترتب على ادراك العقل اعم من امتثاله بالمحبوبات الذي يدركها
او بترك المبغوضات التي يدركها والحديث ينفي مطلق الثواب مع انه لا قائل بالفرق مط مع ان الظاهر من الحديث هو عدم الاعتناء بدون معرفتهم ع
بغيره لا لشرعه في ترتب الثواب ومنها ان العقل انما يدرك الثواب بمعنى مطلق الاجر لا الدخول في الجنة والحديث ينفي الثواب بمعنى الدخول في الجنة المتبادر
عند الاطلاق وفيه ان الحديث ظاهره نفي الثواب المطلق ومنها ان العقل يحكم باستحقاق الثواب ان لم يكن فاعله مرتكباً للافعال القبيحة الموجبة للدخول
في النار والا فلا يكون معنى الثواب الا تخفيف العذاب وذلك واضح لان العقل كما يحكم بان فاعل رد الوديعة مستحق للثواب كذا يحكم بان فاعل الظلم يستحق
العقاب فاذا ارتكب الفاعل للامرين معاً فلا يكون حاكماً بمقتضى الامرين كما هو بل حاكم بحصول التخفيف في كل منهما ومنها ان ظاهر الحديث عدم الثواب للعمل
من حيث هو بانتفاء المعرفة لا لارتكاب عمل آخر مقبحاً ومنها انه من الاحاد ولا يكون معتبراً في نحو هذه المسائل وعلى فرض اعتباره لا يكون قابلاً للمعارضة
مع الدليل العقلي والشرعي اللذين ذكرناهما والحق في الجواب عنه قد مر بالوجوه الاربعة ومنها الاخبار الدالة على كون اهل الفترة واشباههم معذورين
وتكليفهم يوم الحشر بالاقدام على النار بعد احضارهم وهي مطلقة شاملة لمن كان مطيعاً لما حكم به عقله ام لا والجواب عنه اولاً بانه معارض بما دل على تعذيب الكفار بشركهم
وكفرهم الشامل لاهل الفترة وغيرهم والجمع ليس الا بحمل الاول على القاصرين كالاطفال والمجانين والسفهاء وامثالهم والثاني على المقصرين الا على ما ذكره بعض
من لا تحقيق له من تسليم حجية العقل في الاصول دون الفروع بحمل الاول على الفروع والثاني على الاصول لضرورة عدم الفرق في الحسن والقبح فيما يحكم العقل
بين الاصول والفروع كالظلم مثلاً سواء كان الفاعل هو العبد او النبي ع فاذا سلم في الاصول يثبت في الفروع فيما يستقل به العقل سلمنا التعارض وحصول
الاجمال ومعه يسقط عن درجة الاستدلال مع انه غير مقاوم للمعارضة مع ما ذكرنا وثانياً بان المعذورية ظاهرة في صورة الجهل وعدم المعرفة ومنه يظهر
الجواب عن اخبار اخر منها ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد ومنها ان الزمان لا يخلو عن امام معصوم ع ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم الى آخر
بقي الكلام في الثمرة المتفرعة بيننا وبين الاخباريين والاشاعرة وهي تحقيقية وفرضية اما الاخيرة فلا تحصى واما الاولى فكثيرة ايضاً منها المؤمنون القاصرون
من الوصول الى الشرع وسماع الاحكام التي يستقل فيها العقل كالظلم والكذب والتصرف في مال الغير وامثالها كالعاجزين بالاقعاد او العمى او الفقر او غلبة العيال
والاطفال مع عدم تمكنهم من الوصول الى الشرع وواسطته كبعض الالوار والاتراك والاعراب في البادية وغيرهم فيمن يسكن القرى النائية عن البلاد التي فيها
اهل الشرع فعلى فرض الحجية يستحق العقاب في مخالفة عقله بالكذب والظلم واخذ مال الغير وهكذا وعلى فرض عدمها لا يستحق سواء كان في زمان الفترة ام لا و
المراد بالفترة هنا هو زمان خفاء الحجة لغلبة الكفار وخفاء احكام الشرع لهجومهم على المسلمين لا زمان الجاهلية المفسرة بزمان فوت النبي ص الى زمان بعثة نبي
آخر وزعم خلو ذلك الزمان من الحجة وخلوه عن الشريعة لانه لا وجه له للزوم خلو الزمان من الحجة وهو باطل لانه لا بد في كل زمان امام من نبي او وصي وعلى فرض
خلوه منهما لا يخلو من الشرع بل يجب عليهم متابعة شرع السابق الى ان يتحقق الشرع اللاحق ومنها المقصرون وهم المتمكنون من الشرع في غير الاستقلاليات كما ذكرنا
من الالوار والاعراب في البلاد البعيدة عن الشرع مع تمكنهم من الوصول الى الشرع مع علمهم بالتكاليف في الشرع من الصوم والصلوة وامثالها مع عدم علمهم من
الشرع وجوب تحصيلها من المجتهد او العادل مع علمهم جواز الاخذ من غيرهما فعلى فرض الحجية مع احتماله الوجوب يكون معاقباً على تركه لان الرجوع اليه والنظر
واجب بالعقل ومنها المخالفون للحق كاهل السنن من الشافعي الخ والزيدي والناووسي والكيساني والواقفي وهكذا والكافرين كاليهود والنصارى الموجودين
الان وغيرهما المقصرين المحتملين لثبوت النبوة والامامة لهم على فرض النظر في ادلة اهل الحق من الكتاب والاحاديث وغيرهما لان على فرض حجية العقل يحكم بوجوب
النظر فيه فبتركه معاقب بخلاف ما لو لم يكن حجة ومنها وجوب مقدمة الواجب على ما اخترناه من ترتب العقاب في زمان ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة وكذا وجوب
وجوب ترك الضد للمأمور به لعدم الدليل الشرعي على الوجوب بهذا المعنى لا من الاجماع ولا من الكتاب ولا من السنة وكذا عدم استلزام عدم الامر بالضد ومنها
امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط في بعض ثمرته التي لم يكن دليل على نفيه اثباتاً ونفياً كالمتيمم الواجد للماء مع انتفائه قبل تمام الوضوء ومنها اجتماع الامر والنهي
ومنها ترك الاستفصال وافادته العموم لانه يتم بحكم العقل بانه لو كان الحكم مختصاً بواقعة السؤال لا غيره المجمل عند المعصوم ع لاستفهمه من السائل ومنها اخذ
اقل القبيحين فيما لم يكن له دليل سواه ومنها حجية ظن المتجزي بالدليل الرابع لنفسه وكذا المقلد في بعض الصور على فرض عدم حجية الخبر الواحد في المسئلة الاصولية
لعدم الدليل الشرعي من الاجماع والكتاب والسنة الا خبر واحد بحجية فانه ينفي حكماً وهو خبر واحد لكنه لما كان مفيداً للظن بحجيته يحكم العقل بوجوب اخذه لبطلان
غيره من الجمع والطرح الخ وكذا قول الميت وغير الاعلم فيما كان قوله مظنوناً على التفصيل الآتي بناء على عدم حجية الظن الحاصل من الخبر والاجماع المنقول في الاصول

في بيان الثمرة المتفرعة بيننا وبين الاخباريين والاشاعرة

كما هو

كما هو الحق ومنها كون الاصل في الظن حرمة العمل على مذهب الشاعرة بل كون الظن لكتابي ظنا مطلقا العقد دليل خ الا العقل الحاكم باصالة التوقيفية وكلاهما طرح الظن وبسائر الاصول العقلية كما حقق في موضعه ومنها حجية الظن المطلق للمجتهد بعد انسداد باب العلم المبني على بطلان التحكم وبطلان ترجيح المرجوح على الراجح لو لم يكن اجماع وعدم لزوم الفحص عن تحققه لو كان الاجماع في الواقع بل عدم لزوم الفحص عن سائر الادلة فيما كان العقل مستقلا في ادراك الصفات الواقعية ومنها معارضة النص واطلاقه او عمومه مع العقل فيما لم يكن الدال على خلافه سواه ومنها الاصول العلمية فيما لم يكن هناك ظن خاص مع عدم حجية الظن المطلق فيه مع استقلال العقل فيها كاصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير ومنها وجوب استفراغ الوسع وتاخير للمجتهد بعد حصول الاقتدار منها التسامح في ادلة السنن والكراهة بناء على ضعف الاخبار فيه او عدم حجية الاحاد فيه ومنها الظن الغير المعتبر في الموضوع الصرف في صورة دوران الامر بين اخذه والتخيير كالقبلة في ضيق الوقت ومنها التخيير في المحذورين بناء على عدم حجية الاحاد فيهما لكون خبر التخيير من الاحاد وكذا في القولين لعدم شمول الاخبار لهما ومنها نفي التخيير في غير المحذورين والرجوع الى الاصل وهكذا واما الثمرة بينها وبين الاشاعرة فكثيرة كاشتراط العصمة في النبي ص والوصي ووجوب اللطف وامثالها

مما ذكره بعض بعدم الثمرة لان كلما حكم به العقل ورد به الشرع من الاجماع والكتاب والسنة كالكذب والظلم وامثالهما فاسد لما مر **المقصد الثاني** في ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل اولا وهو ان احكام الله تبارك وتعالى هل تكون تابعة للصفات ام لا وعلى الاول هل تكون ذاتية ام لا وعليهما هل يجوز تخلو واقعة من الحكم ام لا وتحقيق المقال في هذا المقام يقتضي التكلم في مقامات ثلثة الاول في الايجاب الكلي اما الجزئي فقد ثبت من المقام الاول والمراد بالكلي هو كون احكام الله تعالى تابعة للصفات الا عن جزاف بمعنى كلما لا يستقل به العقل فادراك الصفة الخاصة ولكن حكم به الشرع فيحكم العقل اجمالا بان فيه كانت صفات خاصة مقتضية لهذا الحكم الخاص وهو المعبر عنه بقولهم كلما حكم به الشرع حكم به العقل بمعنى ان العقل بعد اطلاعه على حكم الشارع في شيء يحكم بان فيه صفة مقتضية لهذا الحكم لاجلها حكم الشارع فيه بالحكم الخاص بحيث لو ادرك العقل هذه الصفة بالتفصيل يحكم العقل ايضا من دون الاحتياج ببيان الشارع ولا يكون معنا كلما حكم به الشارع وان لم يصل الى الخزانة او الينا ولم نطلع عليه ولم نفرض الاطلاع عليه يحكم به العقل وذلك لكونه مخالفا للضرورة لانا نرى بالبداهة والوجدان ان عقولنا غير مستقلة في ادراك اغلب الاحكام بداهة والمخالف هو الاشاعرة واما الاخباريون فهم يوافقون لنا والدليل على هذا المطلب امور الاول الدليل العقلي وتوضيحه موقوف على مقدمات الاولى ان الاشياء اما ان لا تكون متصفة بالصفات اصلا او تكون وعلى الثاني فاما ان يكون الكل متصفا بالصفات اصلا او تكون وعلى الثاني فاما ان يكون الكل متصفا بالصفات المقتضية للفعل بالعاهد الوجوب او للترك بالعاهد الحرمة او التفصيل بكون بعضها متصفة بالصفة المقتضية للفعل وبعضها للترك وبعضها غير متصفة باحد الوصفين الثانية انا نرى كون احكام الشارع في الموضوعات مختلفة بعضها واجبة وبعضها محرمة وبعضها مستحبة وبعضها مكروهة وبعضها مباحة وبعضها محرمة الثالثة ان اختلاف الاحكام في الموضوعات لو كان لاجل كون كل واحد من الموضوعات متصفا بالصفة الخاصة المقتضية لذلك الحكم فهو المطلوب والا فيلزم الترجيح بلا مرجح لو فرض عدم الاتصاف اصلا او تجويز القبيح لو فرض اتصافهما بما يكون مخالفا للحكم بان يكون الحكم واجبا مع كون الصفة مقتضية للترك او العكس وبطلان كل منهما بديهي وقد اورد على الاستدلال بوجوه الاول ان بطلان الترجيح بلا مرجح مسلم لو كان من باب الترجيح واما لو كان من باب الاختيار فلا وتوضيحه انه لو تحقق القدحان من الماء متساويين من جميع الجهات مع لا بدية اخذ احدهما للعطش يكون اختيار احدهما من باب الاختيار والتخيير لا من باب الترجيح والمقام كذلك لان ترك الخلقة او ترك اظهار الاحكام مناف للمقصود عن اظهار اللطف والجود واعطاء ثمرة الاستحقاق وهو موقوف على الخلقة والتكليف حتى يتميز المنقاد من غيره بالاطاعة والمخالفة وتمام الحجة والامر باتيان الكل مستلزم لاختلال النظام والامر بترك الكل كذلك والتفصيل بين المكلفين مستلزم للاختلال ايضا سيما في المعاملات والامتحان بامر او بعض الاوامر لا يصح بالنسبة الى اغلب المكلفين لاختلافهم في الاستعداد والغرض منه هو ترك المكلف بعض الاوامر الشاقة المنافرة لطبعه فيخالف مولاه فيها ولكنه ياتي بغالب الاوامر المستلزمة لجبر ذلك فلم يكف في الامتحان بامر واحد لطفا فيه فلم يبق سوى التخيير باختيار الامر في البعض فعلا وفي البعض تركا وفي البعض تخييرا او اباحة او استحبابا او كراهة لعدم التضييق على العباد وكون الاستحباب والكراهة اشد في الامتحان ولما كان الامتحان يحصل بالامر بالمنافرات والنهي عن الملايمات فجعل كذا مع ان الترجيح لا يختص بالحسن والقبح لجواز كون المرجح غيرهما والجواب ان المقصود لو كان محض الامتحان لكان التكاليف كلها او اغلبها امتحانية والتالي باطل باتفاق الطرفين والضرورة وبانه لو كان كذا لما صح في الصوم مثلا تعيين شهر بالخصوص في السنة لان الامتحان انما يحصل بالامر الشاق والايام الشاقة في الصوم هو ايام قلب الاسد لو كان مقصودا سهل الامر بالصوم في كل سنة شهرا متوالية او متفرقة فتعيين الشهر بالخصوص في مجموع السنوات لا بد له من صفة مقتضية لحكم المعين مع ان الامر بترك الصوم من يوم العيد بعد رمضان لا يناسب الامتحان لانه امر بترك ما يكون تركه ملايما للطبايع وكذا النهي عن كثير من المحرمات يكون تركها ملايما للطبايع كالخبائث وبانه يكفي امر او امورا معتدا بها ولا يحتاج في الامتحان الى الاحكام المستمرة الى يوم القيمة وفي كل مكلف الى انتهاء عمره بجواب في الشريعة فتدبر وبانه لو لم يكن في الامتحان الى الاحكام المستمرة الى يوم القيمة وفي كل مكلف لاجل الصفات لما كان وجه لكون بعض المحرمات اشد من بعضها وكذا الواجبات وكذا المبالغة في بعض المستحبات وبعض المكروهات مع الاهتمام في الصلوة وغيرها من حيث الاجزاء والشرائط والاركان والموانع وتعيين الوقت الخاص وكذا غيرها الثاني ان من الامر هو الامر التوطيني والكل متفقون على نفي الحسن في المامور به فيه ومجرد التوطين يحصل بكل امر شاق والجواب ان في الامر التوطيني وان لم يكن حسن في نفس ما تعلق به الامر ظاهرا لكن الحسن موجود في مقدمات ما تعلق به الامر والا فلا معنى لاختيار الامتحان في شيء خاص الثالث الايات الشريفة الدالة على نفي الصفات منها قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت وجه الاستدلال ان التحريم انما حصل بسبب الظلم الحاصل منهم لا بسبب الصفة الحاصلة في نفس الشيء والجواب عنه بان الاية لا تدل على نفي الصفات لجواز القول بكون الصفات بالوجوه والاعتبار فكان الشيء باعتبار حصول الظلم منهم متصفا بالصفة المقبحة بل بالدلالة على الصفات اظهر لظهورها في كون العلة هو الظلم القبيح

الصلوة مع

ومنها

ومنها قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الاستدلال انها دلت على انحصار الداعى فى الامر بالعبادة والانقياد على وجه الاخلاص ولا ينحصر نفى
الصفات لان القائل بالصفات يجعلها الداعية لصدور الامر والجواب عنها اولا ان كون الداعى هو اتيان ما امر بالخصوص على وجه الاخلاص لا ينفى الصفة المقتضية
لتميز الاحكام لجواز كون اتيان الشئ المخصوص كالصلوة على وجه الاخلاص متصفا بالحسن دون الشئ المخصوص الاخر كالخمر فان اتى على وجه الاخلاص وثانيا
ان الظاهر هو انحصار الدواعى المختارة الراجعة الى فعل المكلف والصفات دواعى قهرية وثالثا بان الشئ قد يعلل بالداعى الموجب للحكم المخصوص من الحسن وقد
يعلل بالغاية المترتبة عليه وقد يعلل بشئ اخر توضيحه ان اصل المحبوبية برفع المانع بانضمام اللطف يكون داعيا لصدور الامر حتى يحصل الفعل الموجب لحصول
المحبوب فى الخارج من المكلف وتقربه الى المولى وح فالشئ يصح تعليله بكل منها فقوله وما امروا الا ليعملون او لكونه محبوبا وحسنا او ليقربون الى او لكونهم
عبادى وهكذا والتعليل بواحد منها لا يوجب نفى غيره من الدواعى وقد يجاب بان نفس التعبد وموافقة امر المولى ايضا حسن ويتصف بالحسن ولا تنفيه
الاية والجواب ان القائل بالصفات لو كان منظوره هذه الصفة اعنى الحسن الحاصل من نفس التعبد فيقول به الاشاعرة ايضا ولا ينفى الجزاف لان التعبد
فى الكل مشترك الورود فتخصيص الامر بالبعض والنهى بالبعض تحكم وجزاف لا بد من صفة موجودة فى نفس المامور به غير الصفة الموجودة فى المنهى عنه
حتى يحصل المرجح فتدبر وقد يجاب بان التعبد على قسمين قسم يكون المقصود هو مجرد الامتثال باتيان ما امر وقسم يكون المقصود هو الاذلال والانكسار
والخضوع والخشوع والاول ممنوع فى المقام والثانى مسلم لانه محبوب فى حد ذاته امر الله به وهو السبب الخفى لخلقة بنى ادم لان المقصود الاصلى من التكاليف
ليس الا هذا ولكن الموارد التى ورد التكليف فيها والافعال التى نحن مكلفون بها فعلا او تركا على قسمين قسم منها لا يكون المقصود فيه الا تحصيل ذلك
التعبد كالصلوة وامثالها وقسم ما يكون فيه مصلحة غيره بل فيه مصلحة ومفسدة يامر وينهى لاجلها لينتظم العالم وهذا القسم وان كان راجعا الى
تحصيل ذلك التعبد بالاخرة لكن تكون بعض منها تابعة لمصلحة هذا التعبد وبعض اخرى تابعة لغيره وان كان راجعا اليه بالواسطة وهذا الجواب ايضا
فاسد لان الاذلال والانكسار ان كان من حيث هو محبوبا باى وجه وشئ امر ونوجار فى كل الاشياء فلا بد فى كون الاذلال فى الشيئين اللذين امر بالخصوص
متصفا بالحسن سابقا على الامر وكان داعيا لصدور الامر مع عدم وجوه الحسن فى اذلال الظالم يوم وهذا ثابت بالعيان لان الاذلال قد يكون حاصلا
بطريق الملامية وقد يكون حاصلا فى الصلوة ولا ريب فى قبح الاول وحسن الثانى فالحق فى الجواب هو ما ذكرنا وبانها غير قابلة للمعارضة مع العقل الحاكم
بوجود الصفات فى المامورات الثانى الايات التى مرت كقوله تعالى انما حرم ربى الفواحش وغيرها وجه الاستدلال انها تدل على انحصار الحرمة بالقبائح وعدم
تعلقها بغيرها سواء كان حسنا او لا حسنا ولا قبيحا وقوله تعالى ويحل لكم الطيبات لان الظاهر كلما يكون طيبا فى الواقع يحل والطيب ما لا يكون فيه جهة قبح لا
كان فيه جهة حسن وح لو كان منحصرا بالقبائح فهو المطلوب ولو تعلق بغيرها يلزم اجتماع الحلية والحرمة فى شئ واحد واذا ثبت انحصار القبائح بالمحرمات يثبت
تبعية غيرها بالاجماع المركب وضرورة عدم الفرق الثالث القطع الحاصل من تراكم الظنون منها ما مر فانه لو لم يفد القطع فلا اقل من افادة كل واحد منها
الظن ومنها ملاحظة حسن اكثر المامورات وقبح اكثر المنهيات مع عدم وجه خلافه والظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب ومنها التتبع فى الاحاديث الكثيرة الدالة
فى بيان علة الاحكام من الائمة بعد السؤال او لا اذ فى كل موضع سئل عن الائمة السبب والعلة عن حكم من الاحكام اجابوا بتقرير العلة الكاشفة عن الصفة
ولم يجيبوا قط بان الله يامر الاشياء وينهى بلا سبب موجب لذلك ومنها الاخبار منها ما ورد من قوله فى خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شئ يقربكم الى
الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شئ يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ومنها ما مر من الاخبار والايات السابقة كقوله تعالى
قل امر ربى بالقسط الخ وقوله ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد ولا ريب انه من مجموع ما ذكرنا يحصل القطع بوجود الصفات المقتضية للاحكام على
وجه الكلية مع انه بعد فرض ثبوت الشرع فالاطاعة لازمة باتفاق الخصم ولا ثمرة معتدة بها بين القول بالصفة وعدمها **المقام الثانى** فى انه
هل يكون المقتضى للحسن والقبح ذات الفعل كالظلم او الوصف الذاتى له او الوجوه والاعتبارات من الاوصاف والاحوالات العارضة للمكلف الى المكلف
به والامكنة والازمنة والمقدمات الخارجة والاستلزامات كقتل النبى بالنسبة الى الصدق وغيرها او الحسن ذاتى دون القبح فالاول ما الاحوج فى فعله
هو ذاتى يكفيه عدم عروض ما يقبحه والاكثر بالثالث مع جواز الاولين فى غيره اقوال من المعتزلة والامامية توضيح المطلب يقتضى رسم امور الاول فى بيان
المراد بالذاتى والصفات اللازمة كما فى بعض العبارات او الوصف اللازم كما فى بعضها والوجوه والاعتبارات اعلم ان الذاتى قد يطلق على المقابل للشرعى
كما يقال الحسن والقبح ذاتيان او شرعيان وقد يطلق ويراد بها الماهية المركبة من الجنس والفصل المقابل للوصف اللازم اعنى الفصل المقوم وما يعتبر دخوله فى
الذات وقد يطلق ويراد بها المقابل للامور الخارجة من الوجود والاعتبارات والاضافة اى مع قطع النظر عن جميع الحيثيات الخارجة عن الذات كما يقال ان
فى نفسها حكمها كذا وباعتبار كونها مجاورا للدار فالان حكمها كذا سواء كانت الاضافة بالنسبة الى المكلف بنفسه او حالاته وصفته وعلمه وجهله والازمنة
والامكنة او بالنسبة الى المامور به بنفسه وحالاته الخ او بالنسبة الى المامور به الاخر كمقدمة الواجب والمنهى عنه كفعل الضد بالنسبة الى المامور به وهكذا غير العلم
والجهل بناء على التخطئة وامثالها والمراد بالوصف الذاتى وبالصفة الذاتية والوصف اللازم على اختلاف العنوانات يحتمل ان يكون هو جزء الماهية من
الجنس والفصل كما يظهر من بعض العبارات منها انه لو كان وصفا ذاتيا لما اختلف لان الصفة الذاتية كالحيوانية بالنسبة الى الانسان لا يتبدل بالنسبة الى
الازمان والاحوال والاوصاف ومنها ان الوصف الذاتى ما يكون داخلا فى الذات كالناطق فانه يقال انه وصف نفسانى ذاتى للانسان وح فالوصف الذاتى
للصدق هو ما يميزه عن الكذب اعنى المطابقية لا النفع والمراد بها هاهنا لا يكون هو لا قول لان الكلام فيه قد مضى مع الاشاعرة والكلام انما هو بين الامامية
والمعتزلة والحق ان يراد بالذات هو نفس موضوع الحكم عرفيا كان كالماء طاهر او عقليا كاجتماع الضدين محال او شرعيا كنكاح المحارم حلال او حرام
سواء كان هو نفس الفعل المطلق فى مقابل الترك او فعلا مخصوصا بين الافعال الخاصة كما مر كالصلوة بالنسبة الى سائر الافعال وسواء كان هو الماهية

في انه هل المقتضي للحسن والقبح ذات الفعل او الوصف اللازم له او الوجوه

النوعية المركبة من الجنس والفصل والهوية الشخصية فيما صار موضوعة للحكم تبع هذا الذات بناء على كون الاحكام متعلقة بالافراد فيختلف باختلاف
ذكر الموضوع فى مقام تعلق الحكم به والمراد بالاوصاف اللازمة المقومات من الفصل والتشخص فيما كان الموضوع شخصا وما يؤخذ من الذات بالحيثية
التقييدية على سبيل الجزئية او الشرطية للموضوع وان لم يكن جزء وشرطا للموضوع عرفا كقوله المنا ء من حيث كونه متغير الجنس او من حيث كونه
مضافا كذا والضرب من حيث كونه موجبا للتاديب كذا والقتل من حيث انه يتعلق بما يستحقه كذا والمراد بالوجوه والاعتبار هو ملاحظة الذات بالنسبة
الى الامور الخارجية عن الذات كالصدق بالنسبة الى قتل النبى ع او فعل الضد بالنسبة الى ترك المامور به وغيرها كامر ومع الصدق من حيث كونه كلاما
مطابقا للشئ والمطابقة صفة لازم له وكونه موجبا للنفع والضرر امر خارج عنه يكون من باب الوجه والاعتبار فيكون الكلام فى ان الصدق من حيث
هو حسن او الحسن كان فى الصفة الذاتية اعنى المطابقة او بالنسبة الى كونه موجبا للنفع فعلى هذا الوجه فالصدق لا يكون حسنا والمطابقة كذلك بل
بالنسبة الى كونه موجبا للنفع فعلى ما ذكرنا على فرض الذاتى كلما تحققت الذات اعنى الموضوع من الفعل المطلق فى مقابل الترك والفعل الخاص من الطبيعة
كالسجدة ونكاح المحارم او الفرد فيما كان هو موضوعا للحكم تحقق الحسن والقبح ح قد يكون الوجه العارض له مما هو متصفا بالصفة الموافقة لها كالصدق
النافع والكذب الضار او المخالف كالتبديل ومعه يحصل التعارض بين الذاتى والحكم يتبع الاقوى ان كان والا فيتخير لان الصفة مقتضية للحكم ولا
تكون علة تامة والحكم موقوف على وجود المقتضى ودفع المانع فلو كان المانع موجودا فلا يتعلق الحكم كما مر وعلى الثالث لا يحصل التعارض بل بهذه الجهة
وكونها موجبة لحصول كذا كاللطم بالجهة الموجبة للتاديب متصف بالصفة الواحدة فلا حسن ولا قبح من جهة الذات حتى يحصل التعارض و يلزم كون حسنها
ح عرضيا واعتباريا كالمقدمة الواجب وكذا القبح لا فى نفس الذات ولا مع الوصف الداخل فى الذات عقلا وعرفا او بنظر الشارع بنحو الجزئية او التقييدية
نعم قد يكون الذات بوجوه واعتبارات متعددة متصفة بالصفات المتعددة بالعرض موافقة او مخالفة بالقياس الى المضاف اليه وليس لا تصاف
بالحسن او القبح موجبا لحسن الذات و قبحه من حيث هو وكيف كان فالبطلان الذاتى بمعنى الماهية من حيث هو على وجه الكلية امور الاول انه لو كان
الحسن والقبح ذاتيين يلزم امتناع النسخ والتالى باطل لوقوعه فى الشرع والعرف بالضرورة بيان الملازمة ان اختلاف الحكم كحلية نكاح المحارم فى زمان
ادم ع وحرمته بعده وكوجوب الارث بالهجرة فى اولها وحرمته بعدها يقتضى اختلاف الصفة ومع الصفتين المختلفتين الموجودتان لو كانتا فى نكاح المحارم
من حيث هو يلزم اتصاف الشئ الواحد بالصفتين المتضادتين او عدم كون الشئ الواحد واحدا او يخرج عن كونه ناسخا ومنسوخا لاشتراط اتحاد الموضوع فيه والتالى
باطل فالمقدم مثله واجيب عنه او لا يجوز كون الصفتين فى الذاتين المختلفتين فكان نكاح المحارم من حيث هو متصفا بالصفة المقبحة ومن جهة كونه موجبا لتكثير
النسل متصفا بالصفة المحسنة بالاضافة اليها وكان هذا الحسن اشد من قبح الاول لتضاد الحكم تابعا له فصار حلالا وبعد حصول التكثير صار القبح اقوى او بلا
مانع فصار الحكم تابعا له وحراما اذ ليست الصفات عللا تامة بل مقتضيات كما مر ولو قيل نكاح المحارم يكون ح قبيحا مع تحقق كثرة النسل به بعينه وحسنا باعتبار
كونه موجبا لها فيما لم يتحقق بدونه فهو عين المذهب بالوجه وقيل فى الجواب لا نسلم كون نكاح المحارم ح حسنا بل قبيح غايته عدم ترتب الاثر والحكم وفيه انه
يرد عليه ان عدم الحرمة واثبات حكم اخر له اما ان يكون باعتبار صفة مغايرة للقبح اولا وعلى الثانى يلزم عدم تبعية الحكم للصفة وعلى الاول يلزم اجتماع
الصفتين الا ان يق بذاتية القبح وعرضية الحسن وهو المطلوب لان المراد بالذات انه لا يخلو الذات من حيث هى من صفة وان اتصف بضادها بالعرض انضمام
بالجهات لا بالذات ولا يلزم ح بطلان الذاتى ولا اجتماع الصفتين المتضادتين فى شئ واحد نعم يلزم لو كان مراد الذاتى ان كل صفة توجد ولو من الجهات
الاعتبارات كانت فى الذات من حيث هى صارت متصفة بها كما يشعر به الاستدلال على بطلان الذاتى بلزوم اجتماع الصفتين فى النسخ فى قوله ولا كذب غدا
وفساده غنى عن البيان لان حسن الشئ باعتبار امر خارج حسن عرضى بالنسبة اليه لا يوجب حسن الذاتى من حيث هى كما يق الدار فى نفسها حكمها كذا وبالمجاورة
للمسجد حكمها كذا والصفة فى الاول فى نفس الذات وفى الثانى بالعرض لا يق لو كان قبيحا لكان فاعله مستحقا للذم والتالى باطل لانا نقول القبيح يقتضى
استحقاق فاعله الذم لو لم يكن له مانع اقوى يقتضى اثباته وكذلك الامر فى كل ناسخ ومنسوخ وفيما اختلف حكم الماهية بعروض الاحوال كالقتل فهو من حيث هو
قبيح لكن بعد عروض الاستحقاق كان واجبا الا الحسنة ذاتا بل عرضيا مع كونه اقوى من القبح وكذا الكذب المستلزم لعصمة دم نبى او وصى او مؤمن فان حفظ النبى
حسنه اقوى من قبح الكذب فصار الحكم تابعا له ولا ريب فى كون القائل بالكذب بنجاة النبى ممدوحا لا مذموما لا يق ما اورد على الذاتى من اجتماع الصفتين يلزم
على الوجه ايض لان الحيثية تعليلية على هذا المذهب والحيثية التعليلية لا يوجب تعدد الموضوع ولا يرفع التناقض لانا نقول اولا قد مر كون الصفة بالجهة
عرضية لا ذاتية فلا يحتاج الى تعدد الموضوع لعدم التناقض بين الذاتى والعرضى ثانيا بما ذكره بعض المحققين بانه يمكن ان يق ان الفعل المنسوخ طبيعة كلية
قابلة للتحصلات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب والقوابل والشرائط فلعل لاختلاف الاسباب ادى الى ان كان تحصل الفعل بفصل حسنا وبالاخر قبيحا
ومنه الزمان السابق واللاحق غاية الامر انه ربما كان المعيار الشرعى فى نظر المكلف امرا خارجا عن حقيقة الفعل لغة وعرفا وكان داخلا فى ذات الفعل جزء
او شرطا بنظر الشارع ولا بعد فيه اذ الشارع ربما اناط التميز بين الافعال بامور خارجية يستبعد عند العقل تاثيرها بحسب الخارج فى ذات الشئ مثلا الذبح
الذى يبقى بالمذكى يستبعد ان يكون للتسمية مدخلية فى التسمية وفى كيفية اللحم وقد ورد ان علة حرمة الميتة افساد مزاج الانسان واضرارها به والحاصل
انه يجوز ان يكون الذات فى نظر الشارع هو المركب من الكلى والتشخص من الاوصاف والاحوال والازمنة والامكنة او بعضها فيكون الذات فى المنسوخ هو
الكلى مع شئ اخر وان كان هو الزمان الاول وفى الناسخ هو الكلى مع الزمان اللاحق وان كان الزمان بحسب العرف واللغة خارجا وبناء على ذلك فيكون الفرق
ح بين الذاتى والوجه هو دخوله فى الذات على الذاتى وخارجا على الوجه الاعتبار به وهو وان صح القول به فى بعض الماهيات كالماهيات المخترعة بكون المطلوب
مركبا من كل ماله تاثير عند الشارع على سبيل الجزئية والشرطية والمانعية للماهية من حيث تقييدها بما ذكر وان كان على مذهب الاخص لكون الذات المطلق

متصفة لا اما صدق عليه الاسم الا انه لا يصح في بعضها كالقتل ونكاح المحارم والارث لضرورة كون الحكم معلقا على الذات من دون لفظ دال على تقييدها بالاستحقاق وابقاء النسل فهو خارج عن الذات ولو عن المطلوب لكونها علة لتعلق الحكم بالذات لان اللفظ الوارد هو ان نكاح المحارم حرام وفي هذا الزمان حرام وكذا الامكنة والارث في اول الهجرة واجب صرف الظواهر الى ما يدخل في الذات ولو بالحيثية مجاز بلا دليل مع انه لو كان كذلك لكان المنسوخ ح غير الناسخ وبالعكس وهذا لا يسمى نسخا الا بجعل المراد من كون الناسخ والمنسوخ شيئا واحدا عرفا ولغة مع اختلاف الزمان او الحال وان كان بنظر الشارع متعددا بالزمان او الحال وهو خلاف الظاهر وثالثا بانه على فرض تسليم تمامية يتم في ابطال الذاتي المطلق لا في الجملة ولا الوصف اللازم الثاني ان في الذاتين المتعارضين كالصدق الضار اما ان يكون التكليف بمقتضى الصفتين باقيا او تنفك احدى الصفتين عن احدى الذاتين او لا يتعلق الحكم بها مع بقاء الصفة وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني يلزم الذاتي وعلى الثالث يلزم عدم تبعية الحكم للصفات والجواب عنه باختيار الاخير ومنع تبعية الحكم للصفة حتى فيما كان مانع اقوى الثالث انه لو كان ذاتيا يلزم التناقض او الاتصاف بالصفتين المتضادتين في قول القائل لاكذبن غدا لكون صدقه مستلزما الكذب الكلام في الغد والمستلزم للقبيح قبيح مع انه صادق وحسن ويلزم منه الاتصاف بالمتضادين او عدم كون الحسن ذاتيا فلا يكون الصدق من حيث هو حسنا بل بالاعتبار قبيح والاول باطل والثاني هو المطلوب وبتقرير اخر الكذب في الغد اما حسن او الصدق والاول قبيح بالذات ايض لانه كذب وهو تناقض وعلى الثاني قبيح ايض لانه مستلزم لكذب كلام الامس والمستلزم للقبيح قبيح وهو تناقض والجواب عنه بان المستلزم للقبيح قبيح بالعرض كحركة جالس السفينة لا بالذات ولا تناقض مع ان في الاول اخبارا عن عزمه بالكذب يجوز الرجوع عنه كيف ولولا ذلك يلزم التناقض على لو جبر ايض فيما تخلفت الجهتين المتضادتين كما في قوله لاصدقن غدا وكان صدق الغد مستلزما لقتل النبي ص الا ان يقال يكون الجهات علة لحسن الذات بشرط عدم عروض جهة اقوى ومع عروضها يرتفع الحسن لا ان يبقى وهو في غاية السخافة لجواز اجتماع الجهتين كقتل زيد بالنسبة الى اعدائه واحبائه وكذا الصلوة في الدار الغصبي مع ان الاضافة الى الغير لا يوجب اتصاف الذات من حيث هي كما قدمنا الوجب كذا في الفتح الرابع ما يستفاد من قول المفصل بين الحسن والقبح ومن المورد عليه كما سيجيء وهو انه لو كانت الذات على تقدير خلوها من جميع الجهات والفصول المميزة مما لا يصلح لاقتضاء شيء منهما لو كانت متصفة بالقبح لكان بالذات اعني الفعل المطلق ويلزم منه قبح فعل الله تع وكذا فعل النائم والساهي ولو كانت متصفة بالحسن يلزم كون فعل العاصي وكذا النائم والساهي ولو كان كل منهما ذاتيا يلزم التناقض والتالي باطل ومبنى الاستدلال على ما ذكره بعض المعتزلة من تساوي الذوات في الفعلية اعني الفصول المميزة فلو قبح الفعل الذاتي من غير مدخلية لنسبته الى المكلف به والفصول المميزة بين الانواع فيكون من حيث انه فعل في مقابل الترك لكونه عدميا غير قابل سواء كان الفاعل هو الله او البشر او الفعل ضربا او لواطا او غيرهما لكون الفصول المميزة خارجة عن نفس الفعل المطلق ويلزم منه المحذور المذكور وكذا في الحسن او على انا الشيء لو كان متصفا بالذات لكان الفعل المطلق ايض متصفا لكونه ذاتا من الذوات وهي اما قبيحة او حسنة ويلزم منه المحذور المذكور والجواب عنه ان الكلام لا يكون في الاشياء من حيث انها ايجاد وفعل من الافعال حتى يقال انه حسن بالذات او قبيح بل الكلام في الطبايع المتمايزة المتنوعة والمتفصلة بالفصول الخاصة كالظلم والكذب والصدق فيجوز ان يكون الفعل الخاص كالصدق المركب من القول المطلق والمطابقة مع قطع النظر عن الجهات والاوصاف متصفا بالحسن سواء كان الفاعل هو الله او غيره والكذب متصفا بالقبح كذلك ولا يلزم كونه من النائم والساهي وامثالهما كذلك لجواز مدخلية القصد ودخوله في الذات مع ان القبح ثابت في فعل كالموز في او لاط او اكل العذرة وامثالها وان لم يكن مكلفا المانع اقوى من التكليف بما لا يطاق وكذا لا يلزم كون فعل العاصي في المعصية حسنا لاتصاف المركب بالصفة المقبحة لحسن الايجاد وقبحه يتبع متعلقه وموجده من الطبايع فان كان حسنا فحسن وان كان قبيحا فقبيح فلا يرد كون فعل الله قبيحا لا يقال الايجاد والفعل المطلق لو لم يكن حسنا ولا قبيحا يلزم ارتفاع النقيضين عنه لان الحسن ما لا حرج في فعله والقبح ما فيه حرج لانا نقول الفعل والايجاد المطلق بين الايجادات الحسنة حسن وبين الايجادات القبيحة قبيح والقدر المشترك بين الايجاد بين حسن وقبيح بالنسبة لا يقال كون الاصل في الاشياء هو الاباحة يقتضي كون الحسن ذاتيا حتى يعلم القبح لانا نقول الكلام فيه في الاباحة الظاهرية فيما لا يعلم حسنه ولا قبحه في الواقع وكلامنا هنا في الحسن والقبح من حيث الواقع لا يقال كون الاصل في الافعال هو الاباحة يقتضي كون الحسن ذاتيا لانا نقول الكلام فيه في الاباحة الظاهرية فيما لم يعلم قبحه وحسنه والنزاع في ان الحسن والقبح هل هو بامر الشارع ولا يكون في الشيء قبل امر الشارع حسن ولا قبح او امر متقرر في نفس الفعل وما قبل امر الشارع اعم من ان يكون ذلك الامر المتقرر مخلوقا لله تع اولا ووجه بعض بان الحسن لما كان عدميا لانه عبارة عن عدم استحقاق الذم فيكفي فيه عدم سبب القبح ولا يحتاج الى صفة اخرى بناء على ما ذكروا من ان عدم المعلول مستند الى عدم علته ولما القبح فهو وان كان اعتباريا الكنه وجودي لكونه عبارة عن استحقاق الذم فيحتاج الى علة وصفة وجودية ولا يجعل عدم سبب الحسن علة لاستحقاق الذم لعله لهذا قال والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح وفيه ان الحسن لو فسر بما يمدح فاعله فهو ايض وجودي يحتاج الى علة وجودية ومعه جاز خلو الذات عنهما معا وكان مباحا او لو فسر بما يشمل المباح اعني ما لا حرج فيه فيرد عليه ان الحسن والقبح لصفة على فرض الذاتي او الوجه والاعتبار لا تكون امرا مستقلا محتاجا الى حدوث على حدة بل هي حادثة بحدوث متبوعها وعدم العلم بها لا يستلزم العدم حتى يقال ان عدم الصفة المقبحة يكفي في حسن الذات اقعا والتمسك باصالة العدم لا يجوز اما اولا فلكونه شكا في الحادث من انه صفة محسنة او مقبحة او حدث المتبوع والذات يكفي في حدوث صفة قهرا وفي بعض الاشياء كان وفي بعضها لم يكن كالتمسك باصالة عدم العلاقة في اثبات الاشتراك كما مر واما ثانيا فلان الاصل يثبت الامر الظاهري في مقام الجهل وكلامنا في الواقعي ولبطلان الوجه والاعتبار الكلي وجوه الاول انه لو كان كذلك يلزم التسلسل لان الكذب ح حسن لكونه مستلزما بالعصمة دم نبي وعصمته اما حسن لذاته او لوجه اخر لكونه حافظا للشرع او منزلة من الله تع وعلى الاول يثبت عدم الكلية في الوجه والاعتبار وعلى الثاني ننقل الكلام فيه وهكذا فيلزم التسلسل او الانتهاء الى الذات الثاني انه لو كان بالوجه لما انتقل الى القبح بمجرد سماع الكذب والظلم والغصب لا بعد معرفة الجهة فيه ولما حصل التعارض

تخلف ح

مبحث ... عدم ... في ان الحسن ...

فى الكذب النافع والصدق الضار عرفا ولما تعلق الخطابات الشرعية فى اغلب المقامات كالميتة بجنس والبول كذا والاحسان كذا ورد الوديعة واجب والتالى

باطل بالوجدان بل الضرورة فالمقدم مثله الثانى ان الحسن لو فسر بما لاحرج فيه فيلزم على تقدير خلو الذات عنهما وكون الحسن والقبح بالوجه ارتفاع

النقيضين هذا ان اريد بالجهات غير العلم والجهل ولو اريد بها العلم والجهل سواء قال بتحقق الصفات بالعلم والاعتقادات فقط او لتعددها بتعددها بحسب

اراء المجتهد او قال بها مع ساير الوجوه فيلزم التصويب وسيجيئ بطلانه فى الاجتهاد والتقليد ولا يلزم الاشاعرة القول بالتخطئة كما لا يلزمهم القول بالتصويب

لجواز كونهم قائلين بوحدة الحكم فى كل واقعة وعدم تبدله بالعلم والجهل وجواز كونهم قائلين بالتبعيض ومما ذكرنا ظهر انه لو قلنا بالقدر المشترك وهو القول بالقدر المشترك

نفى بعض المقامات يكون بالذات وفى بعضها يكون بالوصف اللازم وبعضها بالوجوه والاعتبار غير العلم والجهل ويعرف ذلك فى المستقلات

العقلية بوجود التعارض عند اجتماع الذاتين كالصدق الضار والكذب النافع وعدمه وفى غيرها بخطاب الشارع فان تعلق بالمهية من حيث هى مع عدم

ما يقيده فيكون من باب الذات ولو قيد بوصف كقوله نكاح المحارم جائز ان اوجب كثرة النسل او الخمر حرام ان اوجب السكر فيعرف كونه من باب الوصف

ولو تعلق بمهية مع تعليله بوجه او علم استلزامها الشئ فكان بالوجه بقى الكلام فى الثمرات المترتبة على الاقوال وهى امور منها التخطئة والتصويب

فالاول مترتبة على الذاتى والوصف اللازم والوجه والاعتبار غير العلم والجهل لخروج الاعتقاد عن الموضوع فكان معدمة ومرآة ويلزم التخطئة

الثانى يتفرع على الوجه والاعتبار من العلم والجهل لدخول الاعتقاد فى الموضوع ويلزم التصويب واما الوصف الذاتى فان اريد به ما يقيد الذات بالاعتقاد

بالحيثية التقييدية فيلزم التصويب لو اريد به غيره فيلزم التخطئة ومنها جواز اجتماع الامر والنهى فعلى القول بالوجه والاعتبار لا يجوز لوحدة الوصف

لان الصلوة بالنسبة الى الكون الغصبى اما حسن او قبيح وعلى غيره يجوز لا ابق على الاول ايضا يجوز لجواز حصول الجهتين المقتضيتين للامر والنهى كالكون

من جهة كونه محصلا للغصب مبغوض بالعرض ومن جهة كونه محصلا للصلوة محبوب بالعرض ولا ضير فيه ومنها لزوم اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده

الخاص لبطلانه وقبحه وفساده على الوجه والاعتبار لوحدة الصفة وهو القبح لاستلزامه ترك المامور به وهو حرام ولا يجوز حسنه ذاتا على المذهب اهل حتى يصح الامر وكان صحيحا

بخلاف غيره لجواز حسنه وصحته ومنها القول بوجوب مقدمة الواجب لبطلانه وحسنها على القول بالوجه دون غيره من الذات وبالوجه لانها واجبة وحسنة بالعرض و

يجوز ان يكون قبيحا بالذات ومنها القسمة العبادات المكروهة ونفى الكراهة فيها او حملها على غير معنى المصطلح على القول بالوجه لوحدة الصفة عليه فيقتضى

حكما واحدا اما الوجوب او الكراهة دون غيره لجواز الصفتين المقتضيتين للحكمين عليها وجعل بعض منها حجية الظنة على الوجه مستلزما للتصويب لكون الاشياء متصفة

بالصفات من حيث كونها معتقدات واختلاف الصفات باختلاف الاعتقادات بخلاف غير الوجه فان الصفات الواقعية فى ذوات الاشياء من حيث هى فى جهة

غير الاعتقاد لا يتغير بالاعتقاد وفى الاول ان الظن بعد حجيته يكون من الاعتقادات التى يكون الحكم تابعا لها على فرض التصويب لا ان يكون مستلزما للرجوع الى

الوجه يجوز ان يكون مستلزما له مع ان الوجه يجوز ان يكون غير العلم والجهل بكون الشئ من جهة غير الاعتقاد متصفا بالصفة والاعتقادات المختلفة فى الشئ

كانت مقتضية لرؤيتها له ومتصفة بالصفات العرضية والمرآتية وحجية الظن كالقطع والعلم يكون من باب المقدمة والمرآتية ويلزم التخطئة نعم ان قلنا بكون

الاعتقادات من باب الموضوعية وجزء الموضوع او كان قيد للموضوع وكان الحكم تابعا له يلزم التصويب **المقام الثالث** فى بيان ان لله تع فى

كل واقعة حكما ام لا والظاهر كون الكلام فى الوقايع التى تحتاج اليها العباد ويرتبط بهم ويرد عليهم ولو بالنسبة الى واحد من العباد لا مطلق الوقايع حتى ما لا

يرتبط بفعل المكلف كالسماء لعدم الثمرة فيه والمسئلة كلامية لعدم ارتباطها بفعل المكلف بالدليل المعنى للفظ وبالاندراج وكيف كان فذهب

بعض الى ان الاحكام صدرت من الله تع جميعا ونزلت على رسوله وهو بلغ الى اوصيائه وهم بلغوا الينا جميعا المصالح هم عرفها اما الاول فيمكن الاستدلال

به من وجوه الاول الضرورة التى ادعى بعض الثانى الاخبار الكثيرة الثالث دليل اللطف لان الحسن والقبح ان كانا بمعنى ما لا حرج فى فعله وما فيه حرج فواضح لعدم

خلوه عن احدى الصفتين والا لزم ارتفاع النقيضين وان كانا بمعنى ما يمدح فاعله او تاركه او يذم فلان الشئ اما ان يكون مما يمدح او يذم او يخلو منهما وهو

هو المسمى بالمباح وعلى اى منها ارشاده واجب على الله تع من باب اللطف اما ما يمدح وما يذم فواضح واما الخالى منهما فيجب ايضا لرفع الحيرة فى العمل والفتوى

وحصول التوسعة للعباد واما وصول حكم كل واقعة منهم الى كل واحد منا فباطل بالضرورة والا يلزم عدم الاختلاف فى الاراء والتصويب وكلاهما باطلان و

هذا لا يكون من باب عدم المقتضى بل يكون لاجل السوانح والموانع واضمحلال القراين وامثالها واما وصوله منهم الينا فى الجملة اعنى فيما لو فرض انتفاء

المانع من التقية وامثالها فهو مسلم والا لزم تقصير الائمة فى ايصال الاحكام والابلاغ العياذ بالله وبطلان التالى بديهى مع كثرة شفقتهم على شيعتهم

حتى بذلوا دماءهم فى سبيلهم وسبيل الدين والاخبار الكثيرة دالة عليه ودلت على ان الاحكام مخزونة عند اهلها والقول بانها واردة فى مقام

رد العامة وابطال طريقتهم من قولهم بعدم العصمة وعدم كون الاحكام كلها عندهم وعملهم بالقياس فمدفوع بان ظاهرها ان الاحكام عند الاوصياء

فمن تركهم وعمل بالقياس وغيره فقد حرم نفسه عن الحق وكان فى ضلال **المقصد الثالث** فى اثبات جواز انتفاع عباد الله قبل الشرع وبعثة

الرسول صم بالاشياء التى خلقت زائدة على الاضطراريات والضروريات للتعيش فيها لا يستقل العقل فى ادراك حسنه وقبحه واقعا والاذن فيها او حرمته

فيقع الكلام فيها فى مرحلة الظاهر وفى مقام الجهل من قبل ارسال الرسول الظاهرى والباطنى وعدم ادراك العقل واقعا لا يكون له حكم اصلا

فلا منع كافعال البهائم حتى يرد الشرع والرسول كما يقول به الاشاعرة بناء على مذهبهم من عدم حسن او قبح فى الشئ قبل ورود الشرع او يكون له حكم

بحكم العقل من الاباحة او الحظر كما يقول به الامامية والمعتزلة بناء على مذهبهم من كون الصفات فى الشئ من الحسن او القبح قبل ورود الشرع ومقتضيا

لحكم خاص يدركه العقل او يبينه الشرع ففى المجهول يحتمل الحسن او القبح والاذن والعدم ففى الظاهر هل يحكم العقل بلزوم الاحتراز لاحتمال القبح فى الشئ

وقبح التصرف بدون الاذن حتى يرد الشرع ويبينه او لا اعتناء بهذا الاحتمال كما سيجيئ فيحكم بالاباحة حتى يرد الشرع على خلافه والعلماء اعلى الله مقامهم

في بيان ان لله تع في كل واقعة حكما

بتعدد الخلاف بتعدد الخلاف
بهما وجواز كونهم
قائلين مع

عنونوا بان الاشياء المشتبهة قبل ورود الشرع هل تكون محكومة بالاباحة كما ذهب اليه السيد المرتضى ره والعلامة ره واكثر اصحابنا والمعتزلة البصرية
او تكون محكومة بالحظر كما نسب الى بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية او تكون على التوقف كما نسب الى الشيخ المفيد من اصحابنا وابى بكر الصيرفى من العامة او لا
يكون فيه حكم اصلا كما نسب الى الاشاعرة توضيح المطلب يقتضى رسم مقامات الاول فى بيان المراد من لفظ قبل الشرع فنقول يحتمل ان يكون المراد به الافعال
الموجودة الحقيقية قبل ورود سنخ الشريعة حتى شريعة ادم ع ويحتمل ان يكون الافعال الموجودة الان لو فرض كونها موجودة قبل سنخ الشريعة حتى شريعة
ادم ع ويحتمل ان يكون الافعال الموجودة الحقيقية قبل ورود شريعة نبينا ص ويحتمل ان يكون الافعال الموجودة فى الان لو فرض كونها موجودة قبل
ورود شريعة نبينا ص ويحتمل ان يكون المراد قبل العثور على الدليل الشرعى والاول فاسد لكونه كذبا لعدم وجود الافعال حقيقة قبل شريعة ادم ع حتى
يقال انه مباح او لا مع انه لا ثمرة له الا فى اثبات الاباحة بالاستصحاب فى افعالنا وجريانه ممنوع لانتفاء موضوعه لان اعنى افعال الادميين قبل شريعة ادم ع
ولاختلافات شتى فى الاستصحاب واباحة هذه الافعال اتفاقية بين المجتهدين ولحصول القطع الاجمالى برفع الاباحة السابقة فى بعض الافعال مجملا بعد
تحقق الشرايع ومعه لا يصح التمسك بالاستصحاب مع ان اعتبار هذا الاستصحاب بعد نسخ شريعة ادم وغيره ممنوع وكذا الثالث ايضا باطل لما مر الا ان
الاول واما الثانى والرابع فيرد عليهما ما يرد على الاول الا الاول والثانى واما الخامس فهو باطل من سبيل الظهر لانه لا يحتاج الى عنوانه قبل الشرع
وبعده لانه يكفى عنوان الواحد وثبت الاباحة بقاعدة لا تكليف الا بعد العلم بالبيان بفرض عدم خلو الواقعة عن الحكم والا فلا حاجة الى انضمام الاباحة
العقلية مع انه يكون منافيا للفظ قبل ورود الشرع لان الظاهر منه قبل ورود سنخ الشرع لا قبل العثور على الدليل الشرعى وكذا لا يكون مناسبا لاختصاص
النزاع بما فيه منفعة مع خلوه عن امارة المفسدة ولا يكون مناسبا لاستدلال الاشاعرة اذ لا شرع فلا حكم لان المفروض ان بعد الشرع وقبل العثور
فيه حكم غايته عدم علمنا به لكن الحق فى المقام هو الاحتمال الثانى او الرابع والايرادات غير واردة اما الكذب فواضح لكون الافعال فرضية لا
حقيقية واما الاستصحاب فالمراد به هو الاستصحاب لعكسى اعنى اصالة عدم ورود النهى لان بعد اثبات الاباحة فى افعالنا لو فرض كونها قبل الشرع
فبعد الشرع الشك فيها انما يحصل من الشك فى ورود النهى واصالة العدم تنفيه ويبقى الاخيرة والاستصحاب العدمى حجيته اجماعية فلا يكون منافيا للاتفاق
على الاباحة واما القطع الاجمالى فلا ممنوع بعد وضع المناهى الثابتة لانه شك فى المقدار والزيادة على المناهى الثابتة والاصل عدم ورود المنع والنهى
زايدا على ما ثبت نهيه وثانيا سلمناه لكن لا يكون مضرا لانه من باب شبهة القليل فى الكثير لان المناهى الواقعة بين الشبهات قليلة فى جنب المباحات يكون مع
وهى لا تكون مضرة بالاصل والا لم يصح التمسك بالاصل اصلا خصوصا فى الموضوعات الصرفة وجوديا كان كاستصحاب بقاء الحيوة او عدميا اعنى استصحاب
عدمها للقطع بوجود شخص فى كل يوم وموته كذلك وما يقوم من امكان اثبات الاباحة بقاعدة لا تكليف الا بعد العلم بالبيان بفرض عدم خلو الواقعة عن الحكم
ممنوع بان ثمرته استصحاب الاباحة فى محل الشك بالنسبة الى من لم يسلم القاعدة كالمحتاطين فى الشبهة التحريمية او كانت القاعدة ماخوذة من ادلة كثيرة
منها الاستصحاب **المقام الثانى** فى ان النزاع هل يكون فى جميع الافعال او بعضها والحق هو الثانى لان الاشياء اما ان تكون مما لا يتعلق به فعل المكلف
كالسماء وذات البارى او تكون مما يتعلق به فعل المكلف والاول لا ربط له بفعل المكلف حتى يتصف بالاباحة او الحظر والثانى اما ان تكون اضطرارية كالنوم
والجلسة فى بعض الاوقات او اختيارية والاول لا يكون قابلا للاتصاف بالحرمة حتى يقع النزاع فيه والثانى اما ان يكون ضروريا للتعيش كالاكل بقدر سد
الرمق والشرب كذلك وكذا غيرهما او لا يكون ضروريا للتعيش كالاكل والشرب والنوم والتكلم بقدر المتعارف والاول ايضا لا يكون قابلا للاتصاف بالحرمة
لكونه منافيا للخلقة الادميين ولقبح التكليف بما لا يطاق عقلا وشرعا عند الامامية وشرعا عند الاشاعرة والثانى اما ان يكون العقل مستقلا فى ادراك
حكمه الواقعى كقبح الظلم وحسن رد الوديعة او لا يكون كذلك والاول لا معنى للنزاع فيه بعد فرض كون العقل مدركا له والثانى اما ان تكون مع المنفعة الدنيوية
خالية عن امارات المفسدة الدنيوية الراجعة الى نفسه من البدن او العرض او المال او الى الغير والاخروية من العقاب كشرب المسكر والنظر بشهوة كشم الورد واكل
الفاكهة والامارة هى الاسباب الغير المعتبرة كخبر الفاسق والمجهول الحال بل العادل وقول الفقيه والخبر الضعيف وغيرها والفرض قبل الشرع بل يستلزم كون
احتمال المفسدة مسببا من الامكان الذاتى دون الامارات لانتفاء قول الفقيه وغيره قبل الشرع واما ان تكون خالية عن المنفعة والامارات كحركة اليد بلا داع
ومضغ النبات الغير الذى مع لظن الضرر بها او تكون مع كليهما والنزاع انما هو فى الاول كما صرح به ويدل عليه استدلالهم على الاباحة بانها مع المنفعة الخالية عن
امارات المفسدة والاذن فى التصرف معلوم عقلا فيكون حسنا عند العقل **المقام الثالث** فى ان النزاع هل يكون فى الاباحة الواقعية او الظاهرية او كليهما و
على الثانى هل يكون المراد به مطلق الرخصة فى مقابل الحرمة او يكون المراد به الاباحة الخاصة فالحق انه واقع فى كلا القسمين بمعنى ان المجتهدين رضوان الله عليهم بعد
اتفاقهم على كون العقل مدركا للحكم الواقعى فى الجملة من باب ادراك الصفات تنازعوا فى انه هل يكون مدركا للاباحة الواقعية فى الجملة او يختص ادراكه بغير الاباحة
ولا يكون مستقلا فى ادراك الاباحة الواقعية من باب ادراك التساوى بين الفعل والترك لاجل ادراكه عدم اتصافهما بالمدح والذم لانه لو كان مثل شم الورد
واكل الفاكهة والاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره من الخلافيات بينهم فاى شىء يبقى بعد ذلك لان يتفقوا على اباحته الخاصة
كما صرح على نحو ما ذكرنا المحقق القمى وان كان الظاهر من فاضل الجواد انها ايضا متفق عليها فى ادراكها فى بعض الافعال حيث قال الاشياء الغير الضرورية
عند المعتزلة قسمان قسم يدرك العقل حسنه او قبحه وينقسم الى الاقسام الخمسة الخ وكذا اختلفوا فى الاشياء الذى لا يكون العقل مستقلا فى ادراك حكمها
الواقعى فى ان العقل هل يكون حاكما باباحة هذه الاشياء بحسب الظاهر او بحسب الواقع ام لا ومرادهم من هذه الاباحة المقابلة للحظر اعنى الرخصة والجواز المطلق هى الاباحة مع
**المقام الرابع** فى بيان اختصاص النزاع بين الاباحة والحظر دون الاباحة والوجوب ببعض الافعال اعنى المنفعة الخالية عن امارات المفسدة اما الاول فلان
الكلام انما هو قبل الشرع والرسول فيما لم يكن العقل فى ادراك الحسن والقبح والاذن منه كما فى الاغلب فى اثبات الاذن فى التصرف لان الافعال والاقوال والحركات لما كا

مسبوقة

مسبوقة بالعدم الاصلي فالبقاء على العدم اعني استمرار الترك لا يحتاج الى الدليل بل ايجادها يحتاج الى الدليل من الاذن والرخصة مثلا لو اشترى جارية

او غلاما فدخل دار مولاه او اذن دخول الاجنبي في بيته او بستانه فتصرفات الجارية والغلام والاجنبي في الافعال والاقوال والحركات اكلا وشربا ولبسا وغيرها

يحتاج الى الاذن لا تركها كيف بالوجوب بان يبقى الاصل الوجوب حتى يثبت الاذن في تركها لا ريب في صحة الاول وبطلان الثاني وهو بديهي ولذا اخرجوا معلوما عن الاذن

من الاضطراريات وغيرها تماما وحال ما قبل الشرع مثل دخول الجارية في دار المولى فيحتاج الى الاذن في الايجاد فاصل الرخصة مشكوكة فكيف بالوجوب وتوضيحه

ان الكلام قبل الشرع في جواز استنفاع عباد الله بالاشياء التي خلق كما تمسكوا بالاية الشريفة خلق لكم الخ والانتفاع بالاشياء اكلا وشربا ولبسا وحركة وغيرها

مما سوى الاضطراريات والضرورية للتعيش لا وجوب له ولا حسنا بالغ حد الوجوب كما كشم الورد وغيره بل لا يتصور فيه الوجوب لعدم فرض الالجاء الى الانتفاع بها

فالكلام فيه يقع في الرخصة والاذن في التصرف غايته الاباحة والاذن في الايجاد في مقابل العدم الاصلي ولا يتصور الوجوب حتى يقع الكلام فيه ولا يكون الكلام

في كل الافعال في محتمل العبادة والمعاملة من حيث الانتفاع الاخروي كالصوم والصلوة والحج والوضوء وامثالها من العبادات والمعاملات لعدم معرفتها عقلا

وشرعا مع ان حكمنا لفرض قبل الشرع يكون الحاصل الحرمة انما هو من حيث الشك في الاذن في النفس لا من حيث العلم الاجمالي بقبحات بين المشتبهات حتى توقى العلم

الاجمالي ايضا حاصل بحسبنا بالغ حد الوجوب بين المشتبهات لفرض عدم الشرع والعقل المثبت للتكليف في جميع الافعال والاقوال وغيرها الا نادر الذي

المستقلات العقلية مع ان القول بالحرمة من جهة العلم الاجمالي بالمقبحات ممكن دون الوجوب لامكان ترك كل المشتبهات وعدم امكان اتيان كلها لكثرتها كما هو واضح

وفي كون الكلام في جهة الاذن اقتصر بالافعال مع المنفعة خالية عن امارات المفسدة لعدم حكم العقل بالحرمة غيرها المفسدة لامكان **المقام الخامس** في

بيان الفرق بين هذا البحث واصالة البرائة وبيان فايدة هذا البحث بعد عنوان اصالة البرائة مع انه على الظاهر يكون مبحث الاتي مغنيا عن هذا البحث

لان الحكم بالاباحة مستلزم لنفي التكليف والحكم بنفي التكليف مستلزم للاباحة ويمكن الفرق بين المبحثين من وجوه الاول بالعقل والشرع كما يظهر من بعض لكنه

فاسد لذكر الدليل العقلي والشرعي في كلا المبحثين ولان العقل لو كان حاكما بالاباحة ونفي الحرمة قبل ورود الشرع من باب قبح التكليف من غير بيان لكان حاكما

بعد الشرع وقبل العثور على الدليل الشرعي ولو كان حاكما بلزوم دفع الضرر المحتمل قبل ورود الشرع وقبل العثور على الدليل الشرعي وكذا اخبار البرائة لو كانت اقوى

من اخبار الاحتياط لكانت حاكمة بنفي التكليف ما لم يعلم ورود الامر مط سواء كان قبل ورود الشرع او قبل العثور ولو كانت اخبار الاحتياط اقوى من اخبار البرائة

لكانت حاكمة بلزوم الاحتياط في محل الريب سواء كان قبل ورود الشرع او قبل العثور الثاني بالاجتهادي والفقاهتي اعني كون الكلام في هذا البحث في الاباحة

الواقعية وفي المبحث الاتي في الاباحة الظاهرية كما يظهر من بعض لكنه فاسد لان الكلام في هذا المبحث لو كان في هذا لكان استدلالهم على نفي المصلحة والمفسدة

في الواقع مع ان لكل قايلون باحتمال المفسدة في الواقع ولانه لو كان كذلك لما جاز الحكم بنفيه بعد ورود الدليل الظني على الحرمة لعدم مقاومة الظن للقطع بنفي

المفسدة مع انه ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لما جاز رفعه على الاطلاق بعد وجود الدليل الاجتهادي على الحرمة بل لا بد من ملاحظة الترجيح كما في ساير الادلة

الاجتهادية مع انه ليس كذلك الثالث باختصاص النزاع في هذا المبحث بالشبهة التحريمية ونفي التحريم واثبات الرخصة المطلقة وفي المبحث الاتي بالشبهة الوجوبية

ونفي الوجوب كما يظهر من بعضهم منهم صاحب الحدايق حيث قال ان البرائة الاصلية على قسمين احدهما انها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي الى ان يثبت

دليل وهذا مما لا خلاف فيه وثانيهما انها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي الى ان يثبت دليله الى ان نقل هذه الاقوال لكنه فاسد لانه لو كان كذلك لكانوا متصدين

لجميع الشبهات التحريمية في هذا المبحث من الشك في التكليف المكلف به مع انه ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لكانوا متصدين بالجميع الافعال التي يحتمل التحريم في هذا المبحث

مع انهم خصوا بالافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة وايضا لو كان كذلك لما كانوا متركين لذكر الشبهة التحريمية في المبحث الاتي مع انهم يذكرونها

ايضا كشرب التتن واللحوم وشبهة المحصورة ويتفقون فيها المجتهدون على نفي الحظر في هذه المسئلة لا يكون نفي الحظر اتفاقيا بينهم بل لسبب عوى الاجماع

البيع ثمه مع انه من المتوقفين هنا وايضا لو كان كذلك فلا معنى لاختصاص النزاع هنا بقبل الشرع الرابع باختصاص النزاع هنا بما لا نص فيه وفي المبحث الاتي بتعارض

النصين الشاملين للقولين وهو ايضا فاسد لانه لو كان كذلك لكان عنوان اصل البرائة لغو الكفاية هذا المبحث لما لا نص فيه ومبحث التعادل لتعارض

النصين وايضا لو كان كذلك لكان المشهور قايلين بالتخيير في مبحث اصل البرائة او ينبغيه في مبحث التعادل مع انه ليس كذلك لاتفاقهم على نفي التكليف في مبحث البرائة

وكون اغلبهم على التخيير في تعارض النصين وايضا لو كان كذلك لا رتكبوا جميع اقسام ما لا نص فيه في هذا المبحث وليس كذلك لعدم تصديهم للمجملات العامة

للشبهة الوجوبية والتحريمية مع انه لا يكون مناسبا للفظ قبل ورود الشرع الخامس بان المقصود من هذا المبحث هو اثبات الاباحة ومن المبحث الاتي نفي

التكليف وهو ايضا فاسد لان كل واحد منهما مستلزم للاخر باللازم البين بالمعنى الاخص فيكون ذكر احدهما لغوا نعم لو كان اللازم خفيا لكان للازم ذكره

عليحدة وهذا ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لذكروا جميع الشبهات بالنسبة الى جميع الافعال في كلا المبحثين وليس كذلك في هذا المبحث وايضا لو كان كذلك

فلا وجه لذكر لفظ قبل الشرع في هذا المبحث السادس باختصاص النزاع في هذا المبحث بالاعيان الخارجية كشم الورد واكل الفاكهة وفي المبحث الاتي بالاذن معا

كالضحك والبكاء والغناء وهو ايضا فاسد لانه لو كان كذلك لما كان وجه للتكلم في الاعيان ايضا في المبحث الاتي كشرب التتن واللحم المشكوك في كونه مذكى

ام لا مع انهم تكلموا فيه وايضا لا يكون مناسبا للفظ قبل ورود الشرع وايضا لو كان كذلك لارتكبوا جميع الشبهات من الوجوب والتحريم بالنسبة الى جميع الاعيان

في هذا المبحث سواء كان مع المنفعة وامارات المفسدة ام لا وايضا لو كان كذلك لكان جهة الاستدلال على نهج واحد وليس كذلك لان الفاضل كما انهم هنا اثبات

والاذن في بعض الاشياء وفي المبحث الاتي يكون الظاهر منهم نفي التكليف في جميع الافعال مع ان الدليل على الاباحة او على الحظر مشترك لما لو ورد وكذا في الافعال

والاعيان كما ان كلماتهم مطلقة فلا وجه للتخصيص بالثاني دون الاول هنا والعكس في المبحث الاتي السابع باختصاص النزاع هنا باحتمال المفسدة الدنيوية

الى نفسه وغيره كالمتحرز بنار العزة وثمة باحتمال المفسدة الاخروية وهو ايضا فاسد جزما لان احتمال الضرر الدنيوي ان كان ناشيا من الامارات

فيجب دفعه عقلا واجماعا وضرورة ولا يكون العقل حاكما بالاباحة هنا كما لا يكون العقل حاكما بالبرائة في اصل البرائة ان كان ناشيا من محض الامكان الذاتي فلا يجب دفعه كما سيجيء في ذيل اصل البرائة سواء كان قبل الشرع او بعده فلا ينافي سبب قبل الشرع وبعده ايض مع انهم مثلوا هنا بشم الورد واكل الفاكهة ولا يكون فيه مفسدة دنيوية والحق ان الفرق بين المبحثين اختصاص النزاع في هذا المبحث بقبل ورود الشرع في المستقلات العقلية من انه يحكم العقل بجواز الانتفاع بالاشياء اكلا وشربا ولبسا وحركة وغيرها زايدا على الاضطراريات والضروريات للتعيش فيما فيه منفعة وعدم امارة المفسدة والضرر الدنيوي او الاخروي بل محض احتمال المفسدة ناشيا من الامكان الذاتي او لا فعلى مذهب الاشعري من عدم الحسن والقبح في الشيء وكونه بامر الشرع والرسول فيلزمه عدم الحكم والمنع قبل الرسول كافعال البهايم وعلى مذهب الامامية بفرض حجية العقل وكون الحسن والقبح في الشيء قبل الشرع والرسول ففيما له منفعة دنيوية مع عدم امارة المفسدة الدنيوية والضرر الراجع الى العبد والى الغير نفسا ومالا او عرضا وهكذا الاخروية كشم الورد واكل الفاكهة وامثالهما لا كل الافعال من العبادات والمعاملات لعدم معرفتها عقلا وشرعا كما مر فيمكن القول بالحظر ظاهرا كما قال به بعض لقبح التصرف حتى يرد الاذن او لاحتمال المفسدة دنيوية او اخروية ويمكن القول بالاباحة كما قال بعض بثبوت الاذن في هذا القسم كما سيجيء واختصاص مبحث اصل البرائة بعد الشرع والرسول وبيان الاحكام للنبي ص ووصوله الينا قولا وفعلا وغيرهما من المباحات والمستحبات والواجبات والمحرمات عبادة ومعاملة وعدم وصول بعضه الينا بعد الفحص مطلقا وان كان فيه امارة المفسدة كقول الفقيه بوجوب غسل الجمعة او حرمة شرب التتن وامثالها فيما يحتمل كونه مباحا او واجبا او حراما في حق النبي ص واحتمال المفسدة والضرر اخرويا اعني العقاب على الفعل والترك ناشيا من الامارات هل يحكم العقل بلزوم الاحتياط في الظاهر او يحكم بالبرائة فيما كان احتمال المفسدة والضرر الدنيوي الراجع الى العبد والى الغير ناشيا من الامارة مع عدم كون دفعه موجبا لضرر اخر فيجب دفعه قبل الشرع وبعده ولذا خص النزاع بما له منفعة خالية عن امارات المفسدة واتفقوا على حرمة غيرها لا يقال يلزم اللغوية في احدى العنوانين بالنسبة الى هذه الافعال لكون الحكم بالاباحة او الحظر قبل الشرع مستلزما للحكم بهما بعد الشرع لانا نقول لا يكون كذلك لان القول بنفي الحرمة قبل ورود الشرع وصدور الحكم من الله تع مع كون احتمال المفسدة فيه ناشيا من محض الامكان الذاتي لا يستلزم الحكم بنفي الحرمة بعد ورود الشرع مع كون احتمال المفسدة فيه ناشيا من الامارات كقول الفقيه والخبر الضعيف وامثالهما وكذا القول بنفي التحريم قبل ورود الشرع في المشتبهات باعتبار ان القول بالتحريم موجب للاكتفاء على اقل الضروري من التعيش المنافي للطف لندرة المستقلات العقلية لا يستلزم القول بنفي التحريم فيما لم يكن القول بالتحريم موجبا لذلك البيان لحكم اغلب الوقايع بعد الشرع وندرة المشتبهات وكذا القول بنفي التحريم قبل الشرع باعتبار عدم كشف الخطاء لا يستلزم القول بنفي التحريم بعد ورود الشرع مع كشفه عن حرمة بعض ما حكم به العقل بالاباحة كالفقاع وشرب الخمر الغير المسكر وهكذا وكذا القول بنفي التحريم قبل ورود الشرع مع القطع بعدم البيان سنخا لا يستلزم القول بنفي التحريم فيما يقطع بالبيان المبين للابلاغ مع عدم وصوله الينا مع انه قد مر ان هذا المبحث انما هو في الاذن والعدم في المشتبهات الكثيرة ومبحث اصالة البرائة بعد بيان الرخصة والاذن في الاغلب اباحة واستحبابا ووجوبا وكراهة وانما الشك في البعض لم يصل الينا فان قلت احتمال الفرق وان كان موجودا لكن بعد كون بناء الاصحاب بكلا على جواز الاقدام والاباحة في كلا المبحثين يكفي عنوان اصل البرائة لكونه اعم من حيث الافعال والشبهة قلت قد مر عدم استلزام الاباحة قبل الشرع لها بعده وان اتحد اتفاقا مع تخالف القول في المسئلتين لكون الشيخ ره من المتوقفين هنا وبعض علمائنا على الحظر هنا مع قولهم بالبرائة في اصل البرائة وكذا الاتفاق في المبحث الاتي نوع لكون اغلب الاخباريين في المسئلة الاتية مخالفا قايلا بالاحتياط في الشبهة التحريمية بل بعضهم في الوجوبية ايض فذكروا لبيان الاختلاف وتحقيق الحق وكان ذكرهم هذا العنوان لاثبات الاباحة حتى حكموا بالاباحة بعد ورود الشرع باستصحاب عدم الدليل وعدم العقاب **المقام السادس** في الثمرة وقد ظهر مما سبق انها هي التمسك باستصحاب عدم الدليل وعدم العقاب في المشكوكات بعد الشرع فيما لم يصل الينا هنا **المقام السابع** في تاسيس الاصل والحق انه مع القائلين بالحظر وليس المراد بالحظر هو الحكم المجعول من جانب الشارع حتى يقال انه خلاف الاصل بل المراد منه هو مجرد احتمال المبغوضية ويمكن تقرير هذا الاصل من وجوه ثلثة الاول ما قرره بعض وهو ان كل واحد من هذه الافعال يكون محتمل الضرر الراجع الى العبد لاجل احتمال المبغوضية وان كان خاليا عن الامارات الدالة عليه لكن الخلو عن الامارة لا يستلزم نفي الاحتمال في الواقع ودفع احتمال الضرر لازم للقوة العاقلة وبناء العقلاء فيجب تركه لا يق دفع احتمال الضرر لازم لو كان الاحتمال مسببا من الامارات العقلائية واما مطلق الاحتمال وان كان ناشيا من محض الامكان الذاتي فهو ممنوع الا ترى ان التحرز من تحت البناء المحكم والجدار المستقيم بعيد سفيها ومذموما عند العقلاء وينسبونه الى اصحاب الجنون والسوداء وهذا ايض كذلك لفرض خلوه عن اماراتها لانا نقول المذمة في هذا انما هو لاجل كون هذا الاحتمال معارضا بمثله او اقوى منه ويكون مفضيا الى اختلال نظام العالم وتعيش بني ادم واما لو فرض خلوه عن هذه المحظورات فلا ريب في بناء العقلاء على لزوم التحرز فمقتضى القاعدة الاولية لزوم دفعه حتى يثبت المانع وفيه تامل لجواز كون عدم تحرز العقلاء فيما كان احتمال المفسدة ناشيا من الامكان من باب عدم المقتضي كما هو الظاهر وسيجيء في دفع الضرر في ذيل اصالة البرائة ومعه لا يكون دليلا الثاني ان التصرف سواء كان في الاحاد بالنسبة الى افعاله وحركاته واموالهم او اموال الغير او العبيد بالنسبة الى اموال مواليهم سواء كان في ابدانهم او غير ابدانهم يكون على اقسام قسم منها يكون ماذونا سواء كان بتصريح المالك كادخل داري او بقضاء العادة كالجلسة بقدر ساعة في ارض وسيع من مال الغير من دون تضرر المالك وقسم منها يكون غير ماذون سواء كان بتصريح المالك او بقضاء العادة او بحكم العقل كقطع العبد يده وجاءه وقسم منها يكون مشكوكا والحكم في الاولين واضح واما الثالث فلا ريب ان القوة العاقلة حاكمة بقبح التصرف ما لم يحصل الاذن من جهة عدم الاذن وان كان التصرف محبوبا في الواقع لعدم العلم به ظاهرا قال بعض ولو علم بكونه محبوبا لكن يحتاج الى الاذن وفيه انه مع القطع بكون اكل الفاكهة محبوبا عند الله فهو الاذن بالاكل ولا يتصور العلم بالمحبوبية عند الله مع الشك في الاذن من الله فالشك في الاذن انما هو مع الشك في كونه محبوبا او مبغوضا فالشك في الثاني يستلزم بالوجه الاول ومن الشك في الاول اعني الاذن يستلزم

الوجه

ثبت بالوجه الاول ومن الشك في الاول اعني الاذن ليستدل بالوجه الثاني وبهذا يظهر الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول وبناء العقلاء على ذلك ايضا
والمستقام ايضا كذلك لفرض احتمال المفسدة الراجعة الى العبد في الواقع دنيويا او اخرويا فلا يرد ان عدم تضرر المالك يقيني هنا فيكون الاذن مقطوعا
لمنع القطع بالاذن الثالث ان المشتبهات قبل ورود الشرع كثيرة في غاية الكثرة لندرة المستقلات العقلية وبعد احتمال المبغوضية في كل واحد
منها يحصل القطع الاجمالي بكون بعضها مبغوضا في الواقع فيكون تركها لازما للزوم التحرز عن المبغوض عند المولى وان كان حصول القطع من امر خارج لا بتصريح
المولى وتركها لا يحصل الا بترك المشتبهات كلا الا انه يمنع اولا حصول القطع الاجمالي وثانيا يمنع اعتباره لانه من باب شبهة القليل في الكثير لانا نقول يمنع حصول العلم
الاجمالي مع ندرة المستقلات العقلية لكون الكلام قبل ورود الشرع خلاف البداهة وخارج عن جادة الانصاف لكثرة المشتبهات فيحصل القطع بان الاشياء بعضها
متصفة بالمفسدة فتكون مبغوضة مجملة في البين واما منع اعتباره فانما هو فيما كان الشبهة من قبيل شبهة القليل في الكثير والمقام ليس كذلك للقطع بالمبغوضات
الكثيرة في البين مع ان عدم اعتباره في الاول انما هو لاجل الدليل الوارد اعني لزوم العسر والحرج ونحن في مقام تاسيس الاصل الاولى فتامل وهذه الوجوه جارية
بعد ورود الشرع وقبل ورود الشرع وقبل الاطلاع على الدليل فتدبر **المقام الثالث** في تحقيق الحق ويقع الكلام فيه في مقامين الاول في ان العقل هل يكون
مستقلا في ادراك الاباحة الواقعية في الجملة من باب ادراك عدم المدح والذم وعدم المفسدة والمصلحة الواقعية كما يكون مستقلا في ادراك الاحكام في الواقع
في بعض الوقايع وذلك كالظلم في الحرمة ورد الوديعة في الوجوب والاحسان في الاستحباب والنظر بالكراهة على المؤمنين في الكراهة اولا يكون كذلك والحق هو الاول
وذلك كغمض العين وفتحها في بعض الاحيان وكذا القيام والجلوس والنوم والنظر والحركة المباحة كالسفر لتحصيل المال زائدا على القدر الواجب والمستحب فيما
لم يكن فيه ضرر لضرورة العقل والعقلاء على عدم المدح والذم ومثلوا ايضا بالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره مع عدم تضرر صاحب
الحائط والنور والنار متمسكا بانه لو منعه لكان مذموما عند العقلاء ولو لم يكن مباحا واقعيا لما كان صاحب المال في منعه مذموما وفيه ان الذم انما هو لاجل
البخل لا لاجل عدم التسلط على المنع ولذا لو منعه لحاجة اليه او حال بينه وبين النور لا يكون مسلطا على منعه وما ذكره بعض من النظر الى الاجنبية في المرآت لو
منعه لحاجة اليه او حال بينه وبين النور لا يكون مسلطا على منعه وما ذكره بعض من النظر الى الاجنبية في المرآت في مثال الاباحة فهو خارج عن جادة التحقيق
لان الحكم بالاباحة اما ان يكون مع ملاحظة ورود الدليل على حرمة النظر الى الاجنبية او يكون مع قطع النظر عنه وعلى الاول يكون العقل قاطعا بالحرمة الواقعية
حتى فيها ايضا من باب ادراك المناط القطعي ولو لم يكن قاطعا فلا ريب في كونه ظانا فيه من باب ادراك المناط الظني وعلى الفرضين فالحكم بالاباحة فاسد
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان المراد بالاباحة اما ان يكون هو الاباحة الظاهرية او الواقعية والاول فاسد خارج عن محل الفرض لانه
يكون مع امارات المفسدة وهو التنقيح للمناط الظني وكذا الثاني لاحتمال المفسدة وكونه مبغوضا عند الله وللاتفاق على عدم كون العقل مستقلا في ادراك
اباحة الواقعية وعلى الثاني يكون النظر الى الاجنبية بلا واسطة المرآت كالنظر فيها فان كان العقل حاكما بالاباحة في الثاني كان حاكما في الاول ايضا ولو لم يكن
حاكما في الثاني لم يكن حاكما في الاول ايضا فلا وجه للتخصيص بالثاني **المقام الثاني** في ان الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة قبل ورود الشرع
مع عدم كون العقل مستقلا في ادراك اباحتها الواقعية هل يكون حاكما باباحتها بحسب الظاهر ام لا او يكون الشرع على طبقه ام لا وذلك كشرب التتن والفقاع
الغير المسكر والنظر على الوجه الحسن من التلذذ وان ثبت حرمة بعضها بعد ورود الشرع والحق في المقام هو الاول وان كان مقتضى الاصل الاولى حرمتها وذلك
لوجوه الاول ان الحكم بالحرمة في هذه الافعال مستلزم للحكم بالحرمة في غيرها مما لا يكون فيه منفعة او يكون مع امارات المفسدة او كليهما بالاولوية القطعية
والحكم بالحرمة في الكل مستلزم للقول بالاكتفاء على القدر الضروري من التعيش لندرة المستقلات العقلية وهو مستلزم للعسر والحرج الموجب لاختلال النظام
العالم او اختلال التعيش لبني ادم او يكون مما لا يتحمله اغلب الناس وكلها تكون منافية للطف وبالعقل القطعي وبناء العقلاء الا ترى انه لو كان للمولى
بستان عظيم وقال لعبده ما اكون راضيا في الاكل الا بالقدر الذي لا تموت يكون مذموما عند العقلاء سيما فيما كان البستان من الله الرحيم العطوف
الثاني ان كل واحد من هذه الافعال له منفعة مع كونه خاليا عن امارات المفسدة وان كانت المفسدة محتملة في الواقع وكلما كان كذلك فهو ماذون عقلا
ولا يكون منهيا عنه العقل ما لم يرد دليل على نفيه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلان الموجب للحرمة هنا ليس الا احتمال المفسدة الراجعة الى العبد
احتمالا ناشيا من الامكان الذاتي وهذا الاحتمال لم يكن مضرا للقوة العاقلة الحاكمة بكون التحرز عنه من اصحاب الجنون والسوداء وبناء العقلاء ايضا
على ذلك فان كان هذا من باب عدم الاعتناء بهذا الاحتمال اصلا كما هو الحق سواء كان مع المعارض ام لا فيثبت المطلوب وكذا لو كان من باب كونه معارضا
بالمثل او الاقوى لان التحرز عنه هنا مستلزم للتحرز عن مثله اعني ما لم يكن له منفعة واقوى منه ما له منفعة وما فيه امارة المفسدة وهو موجب لما ذكرنا في الاول
وهو بديهي الفساد الثالث الاولوية القطعية بيانها ان الحكم في الشبهة التحريمية بعد ورود الشرع نفي التحريم في الظاهر وان كان مع امارة المفسدة من قول
فقيه او خبر ضعيف بالدليل الشرعي والعقلي كما سيجيء وادعى عليه الاجماع وبعد القول بنفي التحريم بعد ورود الشرع مستلزم للقول بنفي التحريم قبل الشرع
بالاولوية القطعية لان الحكم بالحرمة بعد ورود الشرع لا يستلزم الاكتفاء على القدر الضروري من التعيش الموجب للعسر والحرج لندرة المشتبهات بخلاف قبل الشرع
ولا ريب ان العقل لو كان حاكما بنفي التحريم فيما لم يكن القول بالتحريم موجبا للعسر مع تسبب احتماله من الامارة لكان حاكما بنفيه فيما كان القول بالتحريم موجبا
له مع تسبب احتماله من الامكان الذاتي ايضا والعجب من بعض الفحول من اصحابنا حيث قال بالتوقف هنا وادعى الاجماع في المسئلة الاتية على نفيه وعن
بعض اخر منهم حيث ذهب في هذه المسئلة الى الحظر وفي المسئلة الاتية على نفيه الرابع نفس الادلة الدالة على نفي التحريم في المسئلة الاتية فانها منطبقة على الوجه
الذي اثبتناه منها ما رواه ثقة الاسلام في الكافي كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي لان الحق انصراف النهي الى المعلوم كما سيجيء مفصلا مع الجواب عن الايرادات
الواردة عليه وكذا على فرض الانصراف الى نفس الامر ايضا لان قبل الشرع يكون عدم البيان قطعيا ومنها ذهاب الاكثر ومنها الايات وما كنا معذبين

منفعة خالية عن امارة المفسدة هل يحكم الشرع بالاباحة فيها ام لا

حتى نبعث رسولا ومنها ان العقل الحاكم بقبح التكليف من غير البيان ومنها قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا وجه الاستدلال انها وردت فى مقام الامتنان ولو كان
للشئ منفعة واحدة او متعددة يحمل عليها ولا يحمل على العموم ولو كان له منافع مع عدم تعارف بعضها يحمل على العموم لان ارادة المنفعة الخاصة مع عدم معلوميتها
للمخاطب ينافى الامتنان ووجه منفعة الاشياء المذكورة اما ان تكون منحصرة بالجهة التى ذكرناها كالشم فى الورد والاكل فى الفاكهة وهكذا او تكون هى المتعارفة
بين المنافع اولا وعلى الاولين يتعين الحمل عليها وعلى الثالثة لابد من الحمل على العموم ومنه هذه الجهة واورد على الاستدلال بوجوه الاول انه على ما قاله بعض
المحققين من ورود التفسير للاية الشريفة بان المراد خلق لكم ما فى الارض جميعا لتعتبروا الا ربط لها للاستدلال بها على ما نحن فيه ولا كونه من الامام ممنوع
وثانيا بانه لا يجب كون جميع العلل مجوزا ان يكون للشئ منافع ويعلل بواحد ولتعتبروا من حيث النظر بالانتفاع بالاشياء كالاكل على وجه مخصوص كالشم فى الرياحين والاكل
فى الفواكه والشم وغيرها كما يحصل من النظر اليها الثانى ان الاجمال لا يكون منافيا للامتنان فى بعض المقامات بيانه ان الاشياء تكون لبعضها منفعة يكون الانتفاع
بها موقوفا على البيان وبعضها تكون لها منفعة ظاهرة يكون لها ربط فى نظم العالم وتعيش بنى آدم ولا يتوقف انتفاعها على العلم بها وذلك كالحية والفارة
والديدان والسباع وكذا غيرها فالاجمال فى هذا القسم لا يكون منافيا للامتنان واذا ثبت ذلك ظهر عدم صحة الاستدلال لجواز كون هذه الاشياء
من القسم الثانى وفيه انه لا يتم فيما له منفعة او منافع ظاهرة كالفواكه للاكل والرياحين للشم وهكذا للقطع بان المراد منها من حيث هذا الانتفاع لا الاعم
بالمنفعة الظاهرية الثالث ان حمل الاية الشريفة على هذا مستلزم لخروج اكثر الاصناف والافراد وهو لا يكون اولى من سائر التصرفات منها الاضمار اى خلق لكم ما فى
الارض جميعا لتعتبروا وفيه منع كونه مخصصا للصنف والاكثر لان المعنى جواز الانتفاع به من جميع الحيثيات الا الحرمة فخروج بعض الافراد او بعض
الاصناف فى بعض الاحوال لا يكون مضرا لبقاء الاغلب باغلب الاحوال والوجه الرابع يجرى بعد الشرع ايضا دون الاول والثانى والثالث اما الاول
فلعدم كوننا القول بالحرمة بعد الشرع مستلزما للاكتفاء على القدر الضرورى من التعيش لبيان حكم اغلب الوقايع بعد الشرع واما الثانى فلكون احتمال
المفسدة قبل الشرع مسببا من الامكان الذاتى من دون امارة بخلاف بعد الشرع نعم بعد الشرع اعم واما الثالث فلان الاصل فى المقام بعد الشرع ثبت
قبل الشرع ولا يكون الفقيه الاصل اخر وكان هو فرعا حتى يثبت فيه بالاولوية اذا عرفت وجه الاستدلال على الاباحة من الوجوه المذكورة فقد عرفت
عدم صحة التمسك بالوجوه التى ذكرناها للحظر اما الاول فلان الدليل الدال عليه اما ان يكون هو القوة العاقلة وبناء العقلاء او يكون هو اخبار
الاحتياط اما الاولان فقد عرفت انهما حاكمان بجواز التصرف بل العقل حاكم بالذم عن التحرز عن هذه الامور واما الثالث فلما يجئ فى مبحث البرائة
من فساد التمسك بها فى مقام الشك فى التكليف خصوصا اذا كان التحرز موجبا للعسر ومنافيا للطف كما ذكرنا واما الثانى فلان ما ذكرنا للاباحة
فهو دليل للاذن وورد على الاصل الاولى اما الثالث فلانه لو سلم حصول القطع الاجمالى بالمبغوضية فى البين بما يوجب التحرز عن المشتبهات لو لم تكن
المشتبهات كثيرة ولم يكن التحرز موجبا للعسر ومنافيا للطف فى المقام ليس كذلك كما ظهر مما ذكرنا ظهر لك ان الاباحة الثابتة فى المقام هى الاباحة
الظاهرية من حيث كونه مجهول الاذن والقبح لعدم كون حكم العقل بالاباحة من باب ادراك نفى المدح والذم فى الواقع ويكشف عن ذلك اتفاق الفريقين
على احتمال المفسدة فى الواقع ومن قال بكونها لا اباحة اباحة واقعية اما ان يكون مقصوده مباح واقعى من باب ادراك نفى المدح والذم والمصلحة والمفسدة
او بان بعد فرض الجهل يكون حكمها الواقعى هذا كما يظهر الاخير من صاحب شرح الوافية ونسب الى السيد والاول خلاف الوجدان والاتفاق على احتمال المفسدة
فى الواقع والثانى مستلزم للتصويب بعد ما حققنا فساده بقى الكلام فى ان الاباحة الظاهرية هل هى الاباحة الخاصة او العامة القابلة للاحكام
الاربعة الظاهر من استدلال المجوزين هو رفع الحظر وجواز الاقدام محتملا بين الاول والثانى او الظاهر فى الثانى مع عدم تعرضهم وبيانهم من انه
الاباحة الخاصة او العامة لكن الظاهر هى الاباحة الخاصة الظاهرية لعدم حكم العقل فى التصرف فى الاشياء بمدح ولا ذم ما لم يظهر مصلحة راجحة فى فعلها
بالغة حد الوجوب كما لو كان موجبا لصحة البدن او الاستحباب كما لو كان موجبا لتفريح دماغ او قضاء حاجة عبد او تاليف قلب او فى تركها حتما كما لو كان
مضرا او رخصة كالاكل على الاكل موجبا لكسالة شاقة ولمشالة مانع يحكم بالكراهة الظاهرية فيما يحتمل المبغوضية من غير جهة الشك فى الاذن لان الكلام
فى دوران الامر بين الاباحة والحرمة يحكم العقل بحسن تركها كما سيجئ فى اصل البرائة المقصد الرابع فى الحكم الظاهرى فى المجهولات بعد الشرع ويقع
فيه فى مسئلتين الاولى فى الاشياء المشتبهة البدوية بان لم تكن لها حالة سابقة علم حكمها بحيث يمكن اجراء الاستصحاب فيها وكانت لكن مع قطع
النظر عن الحالة السابقة التى علم حكمها بناء على فرض كون الادلة اللفظية عامة شاملة للبدوية والاثنائية وان قلنا وتقديم الاستصحاب من حيث هو
فى مورد الجمع والتعارض لما سيجئ ووجه نقول الاشياء المشتبهة بحسب الحكم مع احتمال الوجوب او التحريم او كليهما بحسب الواقع بعد ورود الشريعة وبيان
الحكم فى الوقايع مع عدم وجداننا الدليل المعتبر من العقل والشرع او كليهما على تعيين الحكم بعد الفحص من المجتهد هل يكون مقتضى القاعدة
ثبوت التكليف فيها مطلقا بحسب الظاهر ولزوم الاحتياط حتى يثبت الدليل على نفيه او يكون مقتضاها نفيه بحسب الظاهر مطلقا حتى يثبت الدليل على
اثباته او يكون مقتضاها التفصيل احتمالات بل اقوال كما سيجئ وقبل الخوض فى المطلب لابد من تنبيه ذكر مقدمات ثلثة اما التنبيه ففى ان المدرك
لهذه القاعدة ان كان هو العقل القطعى فيلزم ان يكون حجة لغير المجتهد ايضا كساير العقليات القطعية كقبح الظلم وحسن رد الوديعة ويلزم ايضا
ان يكون حجة قبل الفحص كساير القطعيات ويلزم عدم صحة التخصيص فيها كساير العقليات مع ان الظاهر ان القاعدة لا تفيد الا الظن بنفى التكليف
بحسب الواقع وان كان هو العقل الظنى فالظن الحاصل من العقل لا يكون حجة بالاتفاق خصوصا فى مثل هذه المسائل ولا اقل من كونه خلافيا
مع ان حجية اصل البرائة فى بعض الموارد كالشبهة الوجوبية الراجعة الى الشك فى التكليف اتفاقية بينهم وان كان هو الشرع فذكره فى الادلة العقلية
غير مناسب مع ان اغلبهم يتمسكون بالعقل ايضا والحق انه من باب العقل والشرع ايضا مطابق له ولا يرد عليه ما ذكر لان ادراك العقل على قسمين قسم يكون

بالاولوية

الواقعية

الواقعية كقبح الظلم وقسم يكون ادراكا للحكم الظاهري في مقام الجهل معلقا على عدم الاطلاع بالحكم الواقعي والاول يكون العقل حاكما في الصغرى اعني كون هذا الشيء متصفا بالصفة المقبحة والكبرى ايضا اعني كلما كان كذلك يكون حراما بخلاف الثاني فان العقل حاكم في الكبرى اعني عدم التكليف في الظاهر في كل ما لا يعلم التكليف فيه لا في الصغرى اعني هذا مما لم يكن فيه دليل التكليف وهذه الصغرى لا ريب في انها لا تكون قطعية بل تكون ظنية ولازمه عدم الحجية الا بعد الفحص وكذا عدم الحجية الا للمجتهد للاصل والاجماع ولما كان حكم العقل في الكبرى معلقا على عدم الدليل ففيما وجد الدليل على الحكم لا يكون حكم العقل شاملا له لاجل عدم تحقق الصغرى فلا يكون من باب التخصيص اعني الاخراج من الكبرى مع تسليم تحقق الصغرى بل انما هو من باب التخصص وهو يرجع الى نفي الصغرى كما في ساير العقليات مثلا لو ورد دليل من جانب الشارع على وجوب اللطم للتاديب فنقول انه باعتبار هذه الصفة لا يكون قبيحا بناء على كون الصفات بالوجوه والاعتبارات او باعتبار اقوائية حسن التاديب على قبح الظلم بناء على كون الصفات في الذات ولا يكون حكم العقل بالظلم شاملا لهذا المورد فيكون من باب التخصص لا التخصيص ايضا فنقول ان ادراك العقل على قسمين قسم يكون العقل مستقلا في الادراك وجدانا من دون الاحتياج الى ملاحظة بناء العقلاء كالظلم وقسم لا يكون كذلك بل لا يكون حاكما الا بملاحظة بناء العقلاء كالصدق الضار وحجية الثاني موقوفة على تشخيص طريق العقلاء وهو لا يكون حجة الا للمجتهد بل لا يحصل له الا كما في فهم المعاني من الالفاظ مثلا اختلفوا في معنى الامر من انه الوجوب او الاستحباب او القدر المشترك ولا ريب ان هذا الاختلاف انما هو باعتبار الاختلاف في تشخيص فهم العرف وهذا التشخيص لا يكون وظيفة العرف وان كان علمهم على الوجوب لكن لو سئل منهم لكانوا متوقفين والمقام ايضا كذلك لان العقل قد يحكم وجدانا كقبح الظلم وقد يحكم بعدم اللزوم باعتبار كون بناء العقلاء على عدم اللزوم في صورة عدم البيان او باللزوم باعتبار كون بناء العقلاء على لزوم دفع الضرر المحتمل ولا ريب ان الحكم في هذا القسم موقوف على تشخيص طريق العقلاء وهو لا يكون وظيفة للعقلاء وان كان عملهم على ذلك من باب الجبلية الذاتية لكن اذا سئل منهم يكونوا متوقفين فيه فلهذا اختصت الحجية للمجتهد فقد يسر

في تحرير محل النزاع

المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه في جهات الاولى في الاجمال الموجب لجريان الاصل وتوضيحه يقتضي ذكر اقسامه وهو ان الاجمال اما ان يكون ناشيا من جانب الامر كان يذكر لفظ المشترك مع عدم نصب القرينة وهو المسمى بالاجمال الذاتي واما ان يكون ناشيا من حصول الموانع والسوانح الباعثة لاضمحلال القراين الموجودة في حال الشفاه وهو المسمى بالاجمال العرضي والكلام في الاول من امكان التكليف به ام لا او التفصيل قد حقق في مقامه في المجمل المبين وفيما حكمنا بصحته يكون كالمجمل العرضي من البراءة والاحتياط وغيرهما فنقل الكلام في الثاني وهو ان الاجمال والشبهة الحاصلة في الحكم اما ان يكون باعتبار عدم وجدان الدليل المعتبر سواء وجد غير الدليل الغير المعتبر كقول الفقيه والخبر الضعيف ام لا واما ان يكون باعتبار الاجمال الحاصل في معنى اللفظ باقسامه كالصعيد من انه وجه الارض او التراب الخالص او يكون باعتبار الاجمال الحاصل في المراد كالمشتركات اللفظية او المعنوية مع تعدد القدر المشترك او المجازات المتعددة فيما كانت الحقيقة متعذرة مع عدم وجدان القرينة للتعيين او يكون باعتبار وجود المعارض مع عدم الترجيح في البين او يكون باعتبار الشك في الاندراج مع كون الحكم ومعنى اللفظ والارادة معلومة كالشك في ان هذا الشيء الخارجي هل يكون كلبا او شاة وان كانت الشاة والكلب حكمهما معلوم من كون الاول نجسا والثاني طاهرا والاول والثالث والرابع يسمى عند الفقهاء بالشبهة الحكمية والثاني بالشبهة في الموضوع المستنبط والاخير بالشبهة الحكمية المسببة عن الشك في الموضوع الصرف لكن ما سوى الاخير يسمى عندنا بالمجمل العرضي المرادي والاخير بالمجمل العرضي المصداقي وعلى اي منهما اما ان يكون الشك في الوجوب من دون احتمال التحريم كغسل الجمعة او يكون بالعكس كشرب التتن او يكون في كليهما وعلى اي منهما اما ان يكون الشك في كل واحد من الخصوصيات مع عدم حصول العلم الاجمالي في البين او يكون مع حصول العلم الاجمالي بين الوقايع او يكون مع حصول العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة وعلى الاخير اما ان يكون التكليف الثابت فيه مرددا بين الامرين المتباينين فصاعدا والمراد بالمتباينين هما الشيئان اللذان لا يكون بينهما قدر متيقن اما المرادي كدوران الامر بين الظهر والجمعة والمصداقي كما في جهات القبلة او في دوران الامر بين الظهر والعصر بعد القطع بفوت احدهما واما ان يكون مرددا بين الاقل والاكثر وهذا على قسمين لان الاقل اما ان يكون اتيانه كافيا في الامتثال بقدره وان كان الاكثر مطلوبا كالشك في مطلوبية وحدة الصلوة وتعددها في الاجمال المرادي والشك في ان الفائتة هل تكون هي الظهر او الظهر مع العصر في الاجمال المصداقي او لا يكون كافيا على فرض كون المطلوب هو الاكثر كالشك في وجوب السورة في الصلوة في الاجمال المرادي والشك في ان الفائتة هل تكون هي السجدة الواحدة او المتعددة في المصداقي والاول يسمى بالاقل والاكثر الغير الارتباطي والثاني بالاقل والاكثر الارتباطي وتسمية هذا القسم بالاقل والاكثر انما هو بحسب النظر ويمكن ارجاعه الى المتباينين وكل الاقسام محل النزاع الا في شبهة القليل في الكثير اعني غير المحصور وذلك لما سيجيء في الاقوال الثانية في ان المراد بالشك في كلام العلماء هل يكون هو الاخص اعني تساوي الطرفين او يكون هو الاعم اعني عدم القطع فيشمل الظن والوهم مقتضى اصالة الحقيقة هو الاول لانه حقيقة فيه للتبادر وغلبة الاستعمال وعدم صحة التقسيم وحصول النقض لو استعمل في الظن والوهم وحصول التكرار لو استعمل في تساوي الطرفين مع نصب القرينة عليه مع صحة سلبه عن الظن والوهم لا يقال انه حقيقة في القدر المشترك لكونه متبادرا من قوله ليس لنا شك مع تصريح اللغويين بانه خلاف اليقين لانا نقول ان التبادر اطلاقي لما ذكرنا ولاصالة عدم تعدد الوضع بل هو قطعي واما الثاني فلعدم حجيته في صورة الاتحاد بين اللغة والعرف فيما كان معارضا بالامارات كما في المقام لكن الحق في المقام ان المراد به هنا هو الاعم الا الظن المعتبر وذلك لوجوه الاول اجماعهم على عدم حجية بعض الظنون كالظن القياسي ومعه يلزم العمل بالاصل لو لم يكن دليل سواه والا يلزم خلو الواقعة عن الحكم والثاني اعمالهم في الفقه بجريان الاصل في الموارد المظنونة الغير المعتبرة والثالث اشتراك الادلة من العقل الحاكم بقبح التكليف من غير العلم بالبيان المعتبر ومن اطلاقات الاخبار والاجماع كما سيجيء لكن ارادة كل من المعنيين لا يخلو من اشكال اما الاول فلما في اقوالهم في حجية المظنة لانهم قالوا بان اثبات حجية المظنة موقوف على ابطال التمسك بالقاعدتين ولو كان المراد بالشك المعنى الاخص لما كان توقف في البين لتعدد الموردين وثانيا بانه يستلزم الدور لان عدم صحة التمسك بالقاعدتين

ح في الموارد المظنونة موقوفة على اثبات حجية الظنون فيها لانها لو لم تكن حجة تحصل الصغرى اعنى هذا مما لا بيان له ويكون مجرى للاصل واثبات حجية المظنة
موقوف على عدم صحة التمسك بالقاعدتين لانه لو صح لكان الظن باقيا تحت اصالة حرمة العمل بما وراء العلم وح يكون عدم صحة التمسك بالقاعدتين
موقوفا على نفسه وهو دور واما الثاني فلكونه مستلزما للخروج عن الدين على فرض البرائة والعسر والحرج الشديد على فرض الاحتياط لندرة الادلة العلمية
وايض مستلزم للدور لان التمسك بالاصول ح في الموارد المظنونة موقوف على عدم حجية الظنون فيها لانها لو كانت حجة لكانت بيانا فلا يجرى الاصل وعدم حجية
الظنون فيها ايض موقوف على صحة التمسك بالاصل من عدم لزوم الخروج عن الدين والعسر والحرج وهذا دور والجواب عن الايراد الاول انه لا يلزم ذلك لو عملنا
بالاصول في جميع الموارد المظنونة وليس كذلك بل يختص بالظنون الغير المعتبرة لا بالشرع ولا بالعقل بانه لو لم يعمل بها ويرجع الى الاصل لا يلزم الخروج عن الدين ولا
العسر والحرج الشديد ولا التحكم ولا خرق الاجماع المركب مع ان الكلام انما هو في الاصل من حيث هو مع قطع النظر عن الانسداد الاغلبي ونظهر ثمرته في الصور
النادرة المنسدة على فرض الانفتاح الاغلبي وعن الثاني بان الدور غير وارد لان صحة التمسك بالاصول وعدم حجية الظنون معلولان لعلة ثالثة وهو كون
الاصل الاولي حرمة العمل بالظنون مع انفتاح باب العلم في اغلب الاحكام الموجب لعدم جريان الدليل الرابع اصلا او بالنسبة اليه على فرض الانسداد الاغلبي
كالخبر الضعيف والاولوية الظنية بانه من عدم العمل بهما لا يلزم التحكم مع كون العمل بسائر الظنون كافيا لرفع المحذور مع عدم لزوم خرق الاجماع المركب
لا يق كون الاصل الاولي هو حرمة العمل بالظنون موقوف على اصالة البرائة او الاحتياط لكونهما من مدارك الاصل الاولي وح يكون اصل البرائة
والاحتياط في الموارد المظنونة موقوفا على كون الاصل الاولى هو الحرمة وهو موقوف على الاصلين ويلزم من ذلك الدور او توقف الشيء على نفسه
كاصالة البرائة على اصل الاحتياط لانا نقول اولا نمنع توقف كون الاصل الاولى هو الحرمة على الاصلين بل انما يثبت بالاصل التوقيفي والايات
وغيرها وثانيا نمنع لزوم الدور لكون صحة التمسك بالاصل في المظنونات مع اصالة حرمة العمل بما وراء العلم ايض معلولين لعلة ثالثة وهو قبح
التكليف من غير بيان فيما لم يحصل العلم بالتكليف في البين ولازمه نفي التكليف في الموارد المظنونة وطرح الظن ولزوم تحصيل الامتثال اليقيني فيما
حصل العلم بالتكليف في البين ولازمه اتيان الموهومات والمظنونات معا لا الاقتصار على الثاني وهو طرح للظنون فتدبر وعلى فرض الاول
ايض لا يلزم الدور لان عدم صحة التمسك بالاصول وحجية الظنون معلولان لعلة ثالثة وهو الدليل الشرعي او انسداد باب العلم في اغلب الاحكام
او كون الاصل الاولي حجية الظن موقوف على اصالة البرائة عن لزوم الفحص الزائد لتحصيل العلم لكونه من مداركه كما يظهر من بعض ويلزم من ذلك
توقف عدم صحة التمسك بالاصل وهو بديهي الفساد لانا نقول اولا نمنع توقف كون الاصل الاولى حجية الظن على اصالة البرائة لان مدركه لا ينحصر
بها لان منه هو الدليل العقلي من قبح ترجيح المرجوح على الراجح ولزوم دفع الضرر المظنون وغيرهما كما تمسكوا وثانيا بانهما ايض معلولان لعلة ثالثة اعني قبح
التكليف من غير بيان على لزوم الفحص الزائد لتحصيل العلم الثالثة في ان النزاع في هذا الاصل هل يكون جاريا في تعارض النصين وغيره او يختص بالثاني وعلى
الثاني هل يكون في مطلق الشك سواء كان مسببا من الامارات الغير المعتبرة كقول الفقيه والخبر الضعيف او المسبب من الامكان الذاتي او يختص بالاول
وعلى الثاني منهما هل يختص باحتمال المفسدة الاخروية او الاعم منها ومن الدنيوية المستلزمة لاحتمال العقاب الاخروي لان كل ضرر دنيوي يجب دفعه عقلا
وشرعا فلو ارتكبه يكون مستحقا للعقاب فاحتماله يوجب احتمال العقاب على تركه والحق ان النزاع في الاول عام ويكشف عن ذلك نزاعهم في تعارض النصين
من القول بالتخيير والقول بالتساقط والرجوع الى الاصل فتخصيص النزاع بغير تعارض النصين وجعله في عنوان اخر كما عن بعض مما لا وجه له واما في الثاني
فالحق ان النزاع فيه لا يكون عاما في الشبهة الوجوبية فان النزاع فيها فيما لا امارة فيه بيانا في القول بالاحتياط لاستلزامه العسر والحرج بخلاف الشبهة التحريمية فان
النزاع فيها قابل للتعميم ويشهد بذلك نزاعهم في اصالة الاباحة قبل الشرع من القول بالحظر والاباحة واما الثالث فالحق التعميم لا ان النزاع في احتمال المفسدة
الاخروية من احتمال العقاب عند لا في الدنيوية كما سيجيء الرابعة في ان النزاع هل يكون جاريا قبل ورود الشرع وبعده او يكون مختصا بالثاني والحق ان
النزاع في هذا البحث مختص بالثاني لما ذكرنا في اصل الاباحة من الفرق بين المبحثين سيما في الشبهة الوجوبية فان النزاع فيها يختص بالثاني لكون القول
بالاحتياط فيها قبل ورود الشرع مستلزما للتكليف بما لا يطاق لامتناع اتيان جميع الافعال المحتملة للوجوب وهو بديهي البطلان ولا يكون قابلا للخلاف
بخلاف الشبهة التحريمية لامكان ترك الافعال المحتملة للتحريم وهل يكون هذا الاصل مختصا بالشبهة الوجوبية او يكون اعم والحق ان النزاع عام وذلك
لاطلاق عنواناتهم وكلماتهم ولاشتراك ادلتهم وللخصوص بتصريح امثلتهم في الشبهة التحريمية كشرب التتن وامثاله لا يق لو كان النزاع في هذا الاصل
شاملا للشك في الوجوب والتحريم مط وكذا شاملا للشك المسبب من الامارات وغيره يلزم لغوية عنوان اصل الاباحة لانا نقول لا يلزم لتكراره وبطلانه وجهه
مما ذكرنا في اصالة الاباحة من الفرق بين المبحثين فارجع نعم في احتمال الضرر الدنيوي سيما مع كون الاحتمال مسببا من الامارات لا يكون دليل البرائة
جاريا في بعضها لا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلحكمه بقبح الاقدام كما لو اخبر المجهول الحال بوقوع السم في الاناء واللبث في الطريق وامثالهما واما
الشرع فلعدم شموله اولا ولمعارضته بقاعدة لا ضرر ولا ضرار وهذا مقدم اما في صورة القطع او الظن المعتبر بتحقق الضرر فواضح واما في صورة
الشك او الظن المسبب من الامارات فلانصرافه لا ضرر الى نفس الامر ولانه وان كانت مقدمية لكن بعد اعتضادها بحكم العقل وعمل الاصحاب وادلة
الاحتياط تكون اقوى فتدبر بل في العسر ايض بل في بعض الاخرويات ايض كشبهة اللحم حكما وموضوعا الخالية من الاسباب الشرعية وسيجيء توضيحه في ذيل المبحث
ولا يكون مختصا بالافعال التي لها منفعة مع خلوها عن امارات المفسدة بل اعم وذلك لاطلاق العنوانات وعموم الادلة وكون الكلام فيما لم يكن فيه دليل
وان كان فيه امارة غير معتبرة كالخبر الضعيف لانه امارة للمفسدة وصريح كلماتهم في الامثلة بما فيه امارة الخامسة في تشخيص المراد بالاصل في اصل البرائة علم

والجواب انا نختار الثاني مع

لا يق كون الاصل الاولي حجية الظن مع

صحة التمسك بالاصل

ان الاصل

ان الاصل له معان اربعة الراجح والقاعدة والدليل والاستصحاب وغيرها يرجع اليها البتة كاصالة عدم التقييد وعدم التخصيص وقصر الحكم على مدلول
اللفظ ومجموع المسمى لانها ترجع الى الاول وكاصالة عدم الحادث عند الشك وعدم تقدم الحادث وعدم تغير الحكم الشرعي والعقلي وعدم حدوث الحكم
فانها ترجع الى الرابع وكاصالة نفي الوجوب والحرمة او نفي التكليف الزائد فانها ترجع الى الثاني وهل يكون المراد به هنا هو الاستصحاب او الظاهر او الدليل
او القاعدة يمكن ان يقال بمعنى الاستصحاب لانه لو كان المراد به هو الاستصحاب لكان المراد اما الاستصحاب الوجودي اي استصحاب الاباحة الثابتة قبل ورود الشرع
انه لا يكون م
او يكون المراد به هو الاستصحاب العدمي اعني استصحاب عدم الوجوب الثابت قبل الشرع او قبل البلوغ او قبل حدوث الاسباب واستصحاب عدم الجعل الحاصل
فان كان المراد به هو الاول لكان اتفاق الاصوليين هنا على البرائة منافيا لاختلافهم في حجية الاستصحاب الوجودي وايضا لو كان كذلك لكان اجراء
اصل البرائة مختصا بالافعال التي ثبت اباحتها قبل الشرع وهو الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة مع انه ليس كذلك جدا بل نرى تمسكهم بالبرائة
فيما لم يكن فيه دليل معتبر سواء كان مع امارات المفسدة كقول الفقيه والخبر الضعيف ام لا وايضا لو كان كذلك لكان اجراء اصل البرائة مختصا بالمذهب الذي
قال بالاباحة قبل الشرع وليس كذلك قطعا لاتفاق الاصوليين هنا على البرائة مع ان بعضهم قايلون بالوقف قبل الشرع وبعضهم قايلون بالحظر كذلك وايضا
لو كان كذلك لكان اجراء اصل البرائة مختصا بدوران الامر بين الاباحة وغيرها مع انه ليس كذلك لاجراء البرائة في صورة دوران الامر بين الوجوب والاستحباب
او الوجوب والكراهة او الوجوب والحرمة والاستحباب وهكذا في ساير الاقسام واما لو كان المراد به هو الثاني اعني استصحاب عدم الوجوب فهو ايضا فاسد لان
الاستصحاب العدمي انما يكون جاريا ومعتبرا في صورة الشك في الحدوث لا في الحادث والمقام من الثاني للقطع بثبوت الحكم في كل واقعة بعد حدوث الشريعة
وبعد البلوغ بناء على عدم خلو واقعة من الوقايع من واحد من الاحكام الخمسة كما هو الحق وح كما يجوز ان يبقى الاصل عدم وجوبها او حرمتها يجوز ان يبقى الاصل
عدم اباحتها واستحبابها وكراهتها وح تكون الاصول متعارضة متساقطة في البين وربما يقال بانه فاسد من وجه اخر ايضا وهو ان بعد ورود الشريعة او
بعد البلوغ نقطع بثبوت التكليف في بعض ما لم يكن فيه تكليف قبل الشرع وقبل البلوغ وهو مشتبه بين الوقايع ويكون الشك فيه ايضا شكا في الحادث
ولا يكون الاصل جاريا فيه لكنه فاسد لان العلم الاجمالي اما ان يكون معتبرا لكونه من باب شبهة القليل في القليل او الكثير في القليل او الكثير في الكثير او لا يكون معتبرا
لكونه من باب شبهة القليل في الكثير لغير المحصور وعلى الثاني لا يرد الايراد المذكور واما الاول فكما لا يصح التمسك بالاستصحاب كذا لا يصح التمسك باصل البرائة
بل اللازم ح هو لزوم الاحتياط لو لم يكن موجبا للعسر والحرج والتفصيل بين الموارد على فرض لزوم العسر والحرج لو لم يلزم التحكم والتفصيل بين الاعتقادات بالعمل
بالظنون في المظنون والرجوع الى الاصل في غيرها لو كان الاحتياط الكلي موجبا للعسر والحرج والتفصيل بين الموارد موجبا للتحكم كما على فرض الانسداد الاغلبي
واما لو كان المراد به هو الثالث اعني استصحاب عدم حدوث الجعل الخاص بناء على احتياج الوجوب والحرمة الى الجعل الخاص بخلاف الاباحة فان حدوث الجعل العام
اعني كل شيء مطلق لها يقيني فهو ايضا فاسد لانه على فرض تماميته انما يكون مثبتا للصغرى اعني هذا مما لا بيان له واما الكبرى اعني كلما كان كذلك فلا تكليف فيه فمحتاج
اثباته الى دليل اخر من العقل والايات والاخبار نعم يمكن جعله بمعنى استصحاب عدم العقاب السابق قبل البلوغ او الشرع او حدوث السبب بيانه انه قبل حدوث السبب
ومنه البلوغ مثلا لم يكن له استحقاق العقاب في هذا الفعل ولا في تركه ثم بعده يحصل الشك في ان الحكم المجعول هل كان هو الاباحة والاستحباب او الكراهة حتى
يكون باقيا على عدم الاستحقاق فعلا وتركا او كان هو الوجوب او الحرمة حتى يكون مرتفعا والاصل البقاء على البرائة الاصلية اعني عدم الاستحقاق ولا باس به الا
ان تمسكهم بالعقل والاجماع والايات والاخبار والاستصحاب ظاهر في القاعدة الماخوذة مما مر منها استصحاب البرائة بل صريح وكذا لا يكون بمعنى الظاهر والراجح
الرجحان المطلق بعدم التكليف في الواقع وان كان حاصلا من الغير او يكون المراد ح
لان الراجح اما ان يكون المراد به هو الرجحان الحاصل في عام البلوى كما هو منسوب الى المحقق او يكون المراد به ان الراجح من الادلة نفي التكليف بحسب الظاهر وان كان
الراجح في الواقع ثبوته فان كان المراد به هو الاول فهو فاسد من وجوه الاول انه يلزم ان يكون حجية اصل البرائة من باب الوصف لا من باب التعبد وهو خلاف الاجماع
الثاني انه لو كان حجية اصل البرائة من حيث كونه كاشفا عن الواقع فيكون من الادلة الاجتهادية فلا يناسب تسميته بالادلة الفقاهية الثالث ان الدليل الدال على
نفي التكليف في العام البلوى ان كان هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان فهو عام شامل لغير العلم مطلقا ولو كان مظنونا بالظن الذي لم يثبت اعتباره والمقام
كذلك لان على فرض حصول الظن بالوجود او بالعدم لا يكون معتبرا لانه ظن من الغلبة من انه لو كان دليل لوصل الينا مع انه لا يتم فيما كان الظن على وجوبه كذا هنا
المشهور الى وجوب غسل الجمعة ولو يصل الينا دليل وان كان هو الشرع اعني كل شيء مطلق فكذلك ايضا مع ان قولهم ان عام البلوى لو كان فيه تكليف لوصل الينا
فمن عدمه يحصل الظن بعدمه يرد عليه ان المراد بالوصول اما ان يكون هو وصول البيان الى كل واحد من العلماء من دون عروض الاجمال والتعارض فهو منقوض
بغالب الاشياء العام البلوى مع الاختلاف فيه وحصول التعارض والاجمال بالنسبة الى بعض دون بعض وان كان المراد به الوصول بحسب الواقع فهو لا ينافي عروض
الاجمال والاختلاف بحسب الانظار وعدم الوصول الى بعض وان كان المراد به هو الثاني اعني مطلق الرجحان فيرد عليه مضافا الى ما مضى انه لو كان كذلك لكان نفي
كون التكليف مظنونا في الواقع بالظن الغير المعتبر كقول الفقيه والنص الضعيف والقياس والشهرة فيما افاد كل منها الظن بثبوت التكليف في الواقع اما العمل
او القول بانه لا حكم فيه او العمل بالاحتياط والاول والثاني خلاف الاجماع والثالث اما ان يكون مدركه هو العقل من باب لزوم دفع الضرر المشكوك والمظنون او
الشرع اعني اخبار الاحتياط فان كان هو الاول فهو ايضا حاكم بلزوم دفع الضرر الموهوم وهو طرح للظن وان كان هو الثاني فهو ايضا عام شامل للصورة الموهومة
لصدق الريب معه فالتفصيل تحكم ويرد عليه ايضا انه لو كان كذلك يلزم ان لا يعمل باصل البرائة الا نادرا لعدم خلو غالب المشتبهات من الامارات المفيدة للظن بالتكليف
بحسب الواقع من قول فقيه او نص ضعيف او اولوية ظنية وامثالها ويلزم من ذلك الموافقة لبعض الاخباريين القائلين بلزوم الاحتياط مطلقا حتى في الشبهة
الوجوبية ويكفي لرده ما سيجيء في رد الاخباريين وان كان المراد به هو الثالث اعني ان الراجح من الادلة هو البرائة بحسب الظاهر فالجواب ان اطلاق الراجح هنا
غير مناسب لان المتبادر من الراجح هو الظن مع احتمال غيره ولا ريب ان مدرك البرائة انما يفيد القطع لانه اما ان يكون هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير

بيان فهو قطعي واما ان يكون هو الشرع من الايات والاخبار ولا ريب ان الايات انما تكون قطعية المجيء مع ان بعد تراكم الظنون من الايات والاخبار و
الاجماع المنقول والاجماع الظني والاستقراء يحصل القطع بالبرائة بحسب الظاهر فتدبر وكذا لا يكون بمعنى الدليل لعدم صحة الاباضمار لفظ المقتضي وهو
غير متعارف بين العلماء فيكون بمعنى القاعدة المستنبطة من العقل او الشرع او كليهما وان كان من جملة مداركها الاستصحاب وجعله بمعنى القاعدة وان
لم يصح الا باضمار لفظ المقتضي لكنه متعارف فيها المقدمة الثانية في الاقوال فقول بوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية والتحريمية وهو منسوب الى شاذ
من الاخباريين وقول بالبرائة كذلك وهو الظاهر من كلام المحقق القمي ره وقول بالتفصيل بين عام البلوى وغيره بالبرائة في الاول والاحتياط في الثاني نسب
هذا الى المحقق ره وقول بالتفصيل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية بالبرائة في الاول والاحتياط في الثاني نسب هذا الى اغلب الاخباريين وقول بالتفصيل
بين ما علم التكليف اجمالا في الواقعة الخاصة متباينا كان او الاقل والاكثر الارتباطي وغيره بالبرائة في الاخير والاحتياط في الاولين وهو عن معظم
الاصوليين وقول بالتفصيل بينما مر بالاحتياط في التباين والبرائة في غيره نسب هذا الى المحقق الخوانساري ره هذا في غير تعارض النصين واما فيه فيحتمل التخيير كما
نسب الى المشهور ويحتمل التساقط والرجوع الى الاصل كما عن بعض ويحتمل التفصيل بين المحذورين وغيره بالتخيير في الاول والتساقط مع الرجوع الى الاصل
في الثاني كما هو الحق ويحتمل القول بالاحتياط مطلقا ايضا المقدمة الثالثة في تاسيس الاصل وهو ان تعلق التكليف بحسب الاصل في محتمل التكليف من الوجوب
والحرمة بمقتضى القاعدة الاولية هل يكون مشروطا بالعلم بالتكليف ويكون مشروطا بامكان تحصيل العلم او يكون مشروطا باحتمال التكليف وامكان
الامتثال الا ما خرج كصورة عدم القدرة وللضرر والعسر ظاهر من بعض كصاحب المدارك والمقدس الاردبيلي الاول في مبحث لباس المصلي في صورة كونه مغصوبا
مع العلم بالموضوع والجهل بالحكم حيث قال ولا يبعد اشتراط العلم لامتناع تكليف الغافل واستحسنه الشيخ يوسف وكذا الثاني حيث حكم بمنجزيتها
المشهور ونسب الى الاول الموافقة للاصحاب في غير هذا الموضع ونسب الى العلامة ره الثاني بانه لو كان مشروطا بالعلم يلزم الدور لان حصول العلم بالتكليف
موقوف على تعلق التكليف والا فكيف يحصل العلم به ولو كان الامر بالعكس ايضا يلزم الدور واختار الاخباريين الثالث مطلقا او في الشبهة التحريمية
حيث قالوا بوجوب الاحتياط ولزوم التحرز عن المشتبهات للاخبار كما سيجيء وفي الكل نظر اما الثاني فلعدم لزوم الدور لان تعلق التكليف الظاهري
مشروط بحصول العلم بالتكليف الواقعي في حق المشافهين ثم بانضمام قاعدة الاشتراك يثبت في حق من علم والعلم بالتكليف في الواقع لا يكون موقوفا على
تعلقه به بل هو موقوف على الدليل المثبت له لا يقال ينقل الكلام في حال من يتعلق به التكليف بلا واسطة كالنبي ويلزم من الاشتراط المذكور الدور لان
العلم بتعلق التكليف موقوف على العلم بالتعلق في ذمته ولو كان الامر بالعكس يلزم الدور لانا نقول لا يلزم ذلك لان العلم بالتعلق غير نفس التعلق معلول لان
للعلم بتوجه الخطاب فتدبر واما الاول فمع ان الاصل هو الامكان فاولا بالنقض وهو انه لو لم يكن ممكنا لما كان واقعا في الشرع والتالي باطل بيان الملازمة ان العلم
لو كان شرطا للتكليف لما كان الفحص لازما للمجتهد ولا للمقلد او غيرهما في صورة عدم علمهما به كما في صورة تردد المشتبهات مع علمهما بثبوت الحكم من الشارع
مع احتمال كونه هو الوجوب او التحريم لان العلم ح يكون من مقدمات الواجب المشروط وتحصيل هذه المقدمة لم تكن واجبا عقلا وشرعا ويلزم عدم لزوم الفحص
بالاصل والاجماع لان وجوبه مقدمي وحيث لم يتعلق الوجوب الواقعي على ذمة المكلف لعدم العلم يلزم عدم لزوم مقدمته اعني الفحص وبطلان التالي واضح
وكذا لو كان شرطا ومستغنيا بعدمه لما كان واقعا بين العرف والعقلاء والتالي باطل بيان الملازمة ان العبد لو ترك شراء اللحم والفحص عن طلب المولى بعد اخبار
مجهول الحال بان مولاك قال اشتر لي اللحم يكون مذموما عقلا ومستحقا للعقاب وكذا في احتمال الضرر الدنيوي وشبهة اللحوم كما سيجيء وثانيا بالحل وهو ان الجاهل
على قسمين الاول الغافل الصرف الذي لم يحتمل التكليف والطلب اصلا الثاني من كان شاعرا ومحتملا للتكليف احتمالا مسببا عن الامارات العقلائية وهذا
القسم بعد احتماله التكليف في الشيء يحتمل الضرر في حقه على تركه والعقل قاطع بلزوم دفعه وعدم العلم بالتكليف الواقعي لا يستلزم عدم العلم بالتكليف
الظاهري الحاصل من العقل القاطع بلزوم دفع الضرر المحتمل ثم بعد حكم العقل يجب علينا اما الاتيان لو لم يكن نعلم ايضا محتمل الضرر او الفحص ثم بعد الفحص
ان حصل العلم فهو المطلوب وان لم يحصل العلم فيختلف الموارد كما سيجيء فتكليفه ليس تكليفا للغافل واما الثالث فلبطلان لزوم الاحتياط الكلي كما سيجيء في جبر بطلانه
في الموارد التي نقول بالبرائة فيها وكيف كان الكلام هنا في الاصل الاولي وهو لزوم الاحتياط وتعلق التكليف بذمة المكلف ظاهرا بمحض احتمال التكليف من الوجوب
او الحرمة مسببا من الامارات وعدم الاشتراط بالعلم ولا بامكانه وذلك لوجوه الاول قاعدة الضرر لان من الامارة يحصل الظن بالوجوب وهو ظن بالضرر اعني
استحقاق العقاب على تركه او فعله مسببا من الامارات مع عدم كون دفعه موجبا لضرر راجح والعقل قاطع بلزوم دفعه بل في الشك والوهم كذلك الثاني قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين لان الصفات موجودة في الذوات مقتضية للاحكام من غير مدخلية العلم والجهل وطلب الشارع انما هو للارشاد لطفا فيلزم كون
طلبه موافقا للصفة النفس الامرية وان لم يعلمه المكلف حتى يثبت ما نعية الجهل واشتراط العلم الثالث الخطابات والالفاظ المثبتة للاحكام لانها حقيقة في
نفس الشيء كالكلب نجس وكذا الكافر مطلقا سواء حصل العلم ام لا ويجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يثبت تقييده في حق المشافهين او في حقنا وهذه القاعدة اجماعية
وعقلية وعليه السيرة من الادم الى الخاتم وبادلة الاشتراك يثبت في حقنا نفس الامر مطلقا ومعه يجب من باب المقدمة في صورة احتمال التكليف عدم العلم حتى
يعلم عدمه بالفحص او التكليف بما لا يطاق او العسر والضرر لو اقامة الاصل الثانوي على عدم التكليف بعد الفحص بعدم العلم او قبل الفحص كما في بعض الموضوعات
بما سيجيء الرابع لزوم الفحص اجماعا على المجتهد عن الادلة والمقلد عن قول المجتهد في كل واقعة عن حكمها فيما يحتمل الوجوب او الحرمة او ما يكون موجبا لاحدهما
كالوضعيات ووجوبه مقدمي اجماعا وهو ينفي اشتراط تعلق التكليف بالعلم كما مر اذا عرفت كون الاصل الاولي لزوم الاحتياط لكنه انقلب في بعض الموارد بالاصل
الثانوي والمقتضي لكون التعلق مشروطا بالعلم كما في الموضوعات التي لا يجب الفحص عنها بمحض احتمال التكليف مطلقا ولو ظنا كاصالة الطهارة والفراش و
سوق المسلم ونحوه ويده ومشروطا بامكان تحصيل العلم ولو اجمالا كما يجب الفحص فيه كما في الشبهة الحكمية والموضوعات المستنبطة والصرفة كالرجالية و

العقل

القبلة واشالها وفى بعض الموارد باق على حاله من كونه موقوفا على احتمال التكليف وعدم الغفلة سواء كان مع عدم العلم الاجمالى كما فى اللحوم والضرر الدنيوى وكذا مع العلم الاجمالى فى الوقائع الخاصة سواء كان من باب التباين او الاقل والاكثر الارتباطى وفى شبهة الكثير بالكثير او الكثير بالقليل مؤيدا بالوجوه التى سيجئ انشاء الله تعالى نعم فالاصل الثانوى المعتمد هو التفصيل بنحو ما قلنا وبطلان اطلاق الاقوال الثلثة من اشتراطه بالعلم او بامكانه الخ وتوضيح المطلب فى جميع هذه الاقسام يقتضى التكلم فى فصول ثلثة ا لفصل الاول فى الشبهة الوجوبية مط من غير احتمال التحريم وفيه مقصدان الاول فى الاجمال المرادى اعنى الشبهة الحكمية مط وفيه مطالب ثلثة الاول فى الشبهة الوجوبية مع عدم حصول العلم الاجمالى بالوجوب بين المشتبهات مط سواء كان من باب دوران الامر بين الوجوب والاباحة او بين الوجوب والاستحباب او بين الوجوب والكراهة او بين الوجوب والاستحباب والاباحة والكراهة وفيه مقامان الاول فى غير تعارض النصين وفيه اقوال ثلثة قول بالبراءة على الاطلاق وهو من المجتهدين واغلب الاخباريين وقول بالاحتياط كك وهو منسوب الى بعض الاخباريين وقول بالتفصيل بين ما تعم البلوى فى غيره وهو منسوب الى المحقق والحق فى المقام هو القول الاول والدليل على ذلك وجوه كثيرة ا الاول بناء العقلاء والقوة العاقلة وتقريره من وجوه اربعة الاول ان الموارد التى يكون الشك فيها فى حدوث الدليل يكون الدليل مدفوعا بالاصل فيثبت الصغرى اعنى هذا مما لا بيان له بالاصل وكلما كان كذلك يكون التكليف فيه منفيا عند العقلاء فكذا ذلك اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلانا نرى ان العبد لو احتمل وجوب شراء اللحم من جانب مولاه وتفحص ولم يعلم ولم يجد الدليل وتركه لعدم العلم لا للمخالفة لم يكن على تركه مذموما ولو عاقبه المولى على الترك لكان مذموما عند العقلاء ولو كان مجرد الاحتمال كافيا لثبوت التكليف بحسب الظاهر لكان الامر بالعكس واذا ثبت نفى التكليف فى هذا القسم يثبت فى غيره اعنى صورة القطع بالحدوث والشك فى الدلالة او الارادة بالاجماع المركب قلت الاجماع باثبات لزوم الاحتياط فى هذا القسم اعنى صورة القطع بحدوث الدليل بايجاب الاحتياط واثباته فى القسم الاول اعنى الشك فى الحدوث بالاجماع المركب مدفوع بانه سيجئ ترجيح اخبار البراءة على الاحتياط فى هذا المورد سلمنا التكافؤ وح يكون حكم العقل سليما عن المعارض فتدبر الثانى بعد حصول الاجمال فى الحكم مطلقا سواء لم يكن هناك دليل اصلا او كان مع كونه مجملا يحصل الصغرى اعنى هذا مما لم يحصل العلم بالطلب فيه بعد الفحص وكلما كان كك يكون التكليف فيه منفيا عند العقلاء فكذا ذلك اما الصغرى فواضحة واما الكبرى فلانا نرى ان العبد لو جاء له خبران متعارضا يكون احدهما مثبتا لوجوب شراء البطيخ والاخر نافيا له او جاء له خبر مع كونه شاكا فى انه قال اشتر البطيخ او قال لا يجب عليك كذا وتفحص ولم يعلم وترك اشترائه لا لاجل المخالفة بل لعدم الثبوت لم يكن مذموما ولو عاقبه المولى على الترك يكون مذموما ولو كان مجرد الاحتمال كافيا للوجوب بحسب الظ لكان الامر بالعكس لا يق تعارض العقليين غير ممكن وقد مر كون مقتضاه اللزوم بمجرد احتمال التكليف من باب لزوم دفع الضرر وحكمه بعدم العقاب ما لم يحصل العلم بالوجوب والتحريم مناقض له لانا نقول الثانى وارد على الاول لان بعد حكم العقل بعدم العقاب فى المحتمل مع عدم العلم بحصول القطع بعدم العقاب وعدم الضرر معه وينتفى الصغرى الاولى فلا يشمله العقل الاول لا ان يشمله ويخرج حتى يكون من باب التخصيص لا يق كما ان بملاحظة العقل الثانى من عدم العقاب فيما لم يعلم الوجوب يرتفع الصغرى الاولى كك بمقتضى العقل الاول من احتمال الضرر ولزوم دفعه بالعقل يحصل العلم بالتكليف الظاهرى ومعه يرتفع الصغرى الثانى فالاول وارد على الثانى ح وما وجه الترجيح لانا نقول بعد ملاحظة حكمى العقل نلاحظ لب ما مفروض الكلام وهو المحتمل للتكليف مع عدم العلم به نرى حكم العقل والعقلاء بعدم المذمة على الترك وبعدم العقاب فنعلم عدم حكم العقل فى الاول او عدم شموله فيكون الثانى واردا وهكذا الادلة التى سيجئ حتى الاستصحاب لان مقتضاه عدم التكليف وعدم العقاب فى المحتمل سواء كان فى الواقع واجبا ام لا ومعه يرتفع احتمال الضرر وقاعدة التحسين لان الصفات لو كانت مقتضية وبعد الدليل على نفى التكليف ظاهرا يكشف عن عدم الصفة او وجود مانع للتعلق من الجهل وغيره وكذا تقييد الخطابات المنصرفة الى نفس الامر لان دلالتها على الوجوب فى المحتمل مقيد وما ذكرنا على نفى التكليف صريح كما سيظهر وهو مقدم مع الشك فى الانصراف الى النفس الامر سيما مع اعتضادها بالشهرة بل الاجماع وكثرة الادلة وكون اغلبها عاما مع ان العمل بالخطابات مستلزم لطرح الاخبار الدالة على البراءة او تخصيص الاكثر لندرة مورد لم يوجد لفظ مثبت للتكليف كان مقيدا بالمعلوم فتدبر واستدل بعض بان القول بالاحتياط فيما لم يكن علم اجمالى كما هنا موجب للقول به فى العلم الاجمالى فى الوقايع وفى الواقعة الخاصة وهو موجب للعسر وباطل فيجب القول بالبراءة هنا لانه متيقن لكنه فاسد لان الكلام فى الشبهة من حيث هى ولو كان قليلا بل واحدا كغسل الجمعة كما على فرض انفتاح باب العلم فى الاغلب مع قطع النظر عن كثرة المشتبهات الموجبة للخروج عن الدين على فرض البراءة والعسر على فرض الاحتياط كما على فرض انسداد باب العلم فى الاغلب لان العمل بالاصل فيه فاسد بل يتعين فيه العمل بالظن مع ان العلم الاجمالى فى الوقايع الكثيرة وعدمه لا يجمع لشخص واحد لان باب العلم فى الاغلب اما منسد او منفتح والاول للاول والثانى للثانى واستدل بعض ايضا بان على فرض الترك فيما يحتمل الوجوب مع عدم العلم به اما ان لا يكون له عقاب او يكون وعلى الاول يكون المطلوب ثابتا وعلى الثانى اما ان يكون العقاب على مخالفة الامر بالفعل او على مخالفة الامر بالاحتياط او على ترك دفع الضرر المحتمل والكل باطل اما الاول فلان العقاب اما ان يكون على مخالفة الامر الكائن فى الواقع بينا ولم يبين او يكون على مخالفة الامر الكائن فى الواقع بينا ولم يبين او يكون على مخالفة الامر المعلوم والاول قبيح عن الحكيم فضلا عن الحكم على الاطلاق والثانى خلاف الفرض وكذا الثالث لان العقاب على مخالفة الامر بالاحتياط اما ان يكون على مخالفة الامر الكائن فى الواقع بينا ولم يبين او على مخالفة الامر المعلوم والاول قبيح والثانى خلاف الفرض لعدم الدليل على لزوم الاحتياط واما الثالث فلان الضرر موقوف على احتمال العقاب وهو موقوف على وجود الامر والنهى كما بينا فاليس وهو ايضا فاسد لان مع تسليم قبح التكليف على الامر الكائن فى الواقع غير المبين لنا اولا والاول هو الوجه الثانى الذى قررنا ولا يحتاج الى هذا وعلى الثانى لا يتم ولا يصح الاستدلال بهذا المعنى لجواز التكليف به وعدم قبحه ا لثانى الايات الشريفة منها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة ومن المعلوم ان المراد بالبينة هو البينة التى حصل الاطلاع عليها بعد التفحص لا مجرد وقوعها فى الواقع لعدم الفرق بين عدم البيان من غير الاطلاع عليها بعد الفحص فلاثر او البيان مع

انها منصرفة الى نفس الامر فالمحصل الصغرى اعنى هذا مما الاتيان له لتجويز ورودها فى الواقع مع انه يمكن نفيه من حيث الاصل كما سيجئ توضيح ذلك فى الاخبار
اذا عرفت هذا فنقول ان هذا مما لا نعلم ورود البينة فيه وكلما كان كذلك فلا هلاكة فيه ولا تكليف فيه فكذا هذا ومنها قوله تعـ وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ومن المعلوم ان المراد بالبعث من حيث ارسال البيان الذى حصل الاطلاع عليه بعد الفحص لعدم الفرق بين عدم البعث والبعث مع عدم ارسال هنا بحث صح
البيان وارسال البيان مع عدم الاطلاع عليه بعد الفحص اذا عرفت ذلك فنقول ان هذا مما لا يعلم ارسال البيان للتكليف فيه وكلما كان كذلك فلا يكون فيه
عذاب فلا يكون فيه تكليف فكذا هذا اما الصغرى فواضحة واما الكبرى فلا يتأتى الشرع بغيره ومنها قوله تعـ لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها والمراد ما علم ايتان تكليفه
وجه الاستدلال يظهر مما سبق واما التمسك بقوله تعـ لا يكلف الله نفسا الا وسعها ففى غاية الاشكال لان التمسك به انما يصح لو لم يكن الاتيان فى تحت
قدرة العباد وهو هنا ممنوع لامكان الاتيان فيما يحتمل كونه مكلفا به بحسب الواقع نعم يتم الاستدلال لو كانت المشتبهات كثيرة بحيث لا يكون اتيانها مقدورا
وهو خلاف المفروض لان الكلام انما يكون فى الاصل من حيث هو لا من حيث ملاحظة كون الاحتياط غير مقدور او موجبا للعسر فتدبر الثالث الاخبار
منها ما رواه الصدوق فى الفقيه فى باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عـ كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى وفى خبر اخر عن الشيخ ره حتى يرد فيه امر او نهى
وفى خبر اخر حتى يرد فيه نص وبصحة هذا الاستدلال بكل منها اما الاول فبان هذا مما لا نعلم ورود الامر فيه وكلما كان كذلك فهو مطلق وغير معتد بفعله ولا تركه
فكذا هذا ويمكن الايراد على صغرى وكبرى هذا الاستدلال من وجوه اما فى الصغرى فاولا بان المتبادر من ورود الامر هو الورود بحسب نفس الامر سواء
علم المكلف ام لا بمقتضى وضع اللفظ وح لا يثبت الصغرى لاحتمال ورود الامر فى نفس الامر والجواب اولا بانا نتمم الصغرى ح فى صورة الشك فى الحدوث
بالاصل لا يقال الاصل غير جار هنا للقطع بحدوث الحكم والشك انما هو فى الحادث لانا نقول اولا قد حققنا فى السابق صحة التمسك به من حيث نفى العقاب
وثانيا بانه لم يكن المراد بالاصل اصالة عدم حدوث الوجوب بل المراد انما هو اصالة عدم حدوث الجعل الخاص بناء على احتياج الوجوب والحرمة الى
الجعل الخاص دون الاباحة لحدوث الجعل العام فيه اعنى كل شئ مطلق لا يقال الجعل العام فى الوجوب والحرمة ايضا متحقق وهو اخبار الاحتياط والشك
ح يكون فى الاندراج وهو شك فى الحادث ولا يصح التمسك بالاصل لانا نقول الامر وان كان كما ذكر لكن سيجئ ترجيح اخبار البرائة على الاحتياط
فى هذا المقام وح تكون المشتبهات التى لم يرد فيها جعل بخصوصه مندرجة تحت اخبار البرائة دون الاحتياط وح يتم الصغرى بالاصل ويثبت فى غير
هذه الصورة اعنى صورة القطع بحدوث الدليل الخاص مع الشك فى الدلالة على التكليف والارادة بالاجماع المركب وقلب الاجماع المركب بان فى
صورة القطع بحدوث الدليل الخاص مع الشك فى الدلالة او الارادة يثبت الاحتياط لصدق الريب فيتم فى صورة الشك فى حدوث الدليل الخاص بالاجماع
المركب مدفوع بان اجماعنا اقوى باعتبار ضميمة اعنى اخبار البرائة كما سيجئ فى مقام معارضتها باخبار الاحتياط وترجيحها وثانيا بان مقتضى الوضع وان
كان هو الورود بحسب نفس الامر لكن المراد هو العلم بالوجوه وذلك لوجوه خمسة الاول التبادر فان المتبادر من الالفاظ فى مقام التكاليف هو الانصراف
الى المعلوم كما حققه المحققون والمراد من الانصراف الى المعلوم عدم اعتبار غير المعلوم لا ان يكون العلم داخلا فى المطلوب بل المطلوب هو النفس الامر ان
حصل العلم الثانى تنقيح المناط لعدم الفرق بين عدم الورود او الورود وعدم الوصول والاطلاع بعد الفحص الثالث سلمنا الانصراف الى نفس الامر لكن
مفهومه معارض بمنطوق روايات اخرى فى المشتبهات منها قوله عـ رفع عن امتى تسعة اشياء منها ما لا يعلمون وهذه اقوى لاخصيته هذا لظهوره برفع المؤاخذة
مع عدم العلم فى موارد التكليف والمفهوم يدل على التكليف فيما ورد الامر سواء علم المكلف ام لا واللازم تخصيصه بصورة العلم سلمنا كون ما الموصول اعم من
موارد التكليف والعقد ويلزم رفع المؤاخذة فى المشتبه سواء كان فى الواقع فيه تكليف الزام او لا والمفهوم يدل على لزوم الاتيان فيما فيه امر فى نفس الامر سواء
علم المكلف ام لا والنسبة ح عموم من وجه مادة الفرق فى الاول فيما لا يكون فيه امر مع عدم العلم به ومن الثانى فيما فيه امر وعلم المكلف ومادة الجمع فيما فيه امر مع
عدم العلم فالمفهوم يدل على لزوم الاتيان فى المحتمل والمنطوق يدل على عدم التكليف فيه لعدم العلم والمنطوق اقوى من وجوه الاول ان دلالة هذه على نفى
التكليف فى المشتبهات انما هى على سبيل النص والصراحة للقطع بالصغرى اعنى هذا مما لا يعلم التكليف فيه بخلاف رواية كل شئ فان دلالتها على ثبوت التكليف
فى المشتبهات انما هى على سبيل المقدمة لعدم العلم بورود الامر فى نفس الامر وانما هو محض الاحتمال ولا شك ان الاولى اقوى الثانى ان دلالة هذا الخبر انما
يكون من باب المنطوق بخلاف خبر كل شئ والمنطوق اقوى من المفهوم الثالث دلالة المفهوم على لزوم الاتيان فى المشتبه تكون من باب الاطلاق والمنطوق
على عدمه من باب العموم والاول تقييد والثانى تخصيص والاول اولى الرابع ان المراد بالشئ فى الحديث هو الشئ المجهول الحكم بحسب الواقع لا المعلوم وح يكون المراد
كل شئ مجهول الحكم بحسب الواقع فهو مطلق حتى يرد فيه امر رافع الجهل ولا زم العلم بورود الامر لا ورود الامر فى الواقع مع عدم العلم لكونه جهلا ومقتضى
الرواية كونه مطلقا لا مقيدا فتدبر لا يقال على فرض تسليم انصراف الرواية الى المعلوم لا يتم الصغرى للعلم بورود الامر وهو الامر الدال على لزوم الاحتياط لانا نقول
المتبادر من الامر فى الرواية هو الامر الدال على الوجوب الواقعى الرافع للجهل به لانه غاية المجهولية بل يمكن سلب ارادة الاعم الشامل له للالتفات الى الامر بالاحتياط
من الرواية مع ان حمل الامر على الاعم مستلزم لارتكاب الاستخدام لان قوله عـ كل شئ الخ معناه ان الشئ المجهول الحكم بحسب الواقع مطلق بحسب الظ حتى يرد فيه امر
رافع للجهل عن الحكم الواقعى ولا ريب ان امر الاحتياط لا يكون رافعا عن الجهل بالحكم الواقعى ولو جعلنا الامر اعم يلزم حمل مرجع الضمير الى المجهول المطلق سواء
كان بحسب الظ او الواقع وهو خلاف الظ على انه لو جعلنا الامر اعم يلزم عدم تحقق مصداق لاخبار البرائة اصلا لكون امر الاحتياط عاما شاملا لكل مجهول وهو بديهى
البطلان ومما ذكرنا يقيد اطلاق الايات فى البرائة الى صورة العلم كقوله تعـ لنهلك الخ وما كنا معذبين الخ الى صورة العلم وكذا يقيد باطلاق الادلة اللفظية من
الخطابات كقوله اقيموا الصلوة واوفوا بالعقود وامثالهما المثبتة للتكاليف لنفس الامر سواء حصل العلم ام لا بمقتضى الوضع لكون النسبة ح عموما من
وجه وهذه اقوى لما مر واما الايرادات الواردة على الكبرى فاولا بان هذه الروايات انما تكون من اخبار الاحاد وهى لا تكون حجة فى المسائل الاصولية والجواب

ان المسئلة لا تكون اصولية صرفة ولا فرعية كذلك بل هي قاعدة كلية تابعة لصغرياتها فان كانت الصغرى اصولية فتكون اصولية كالشك في لزوم الفحص عن الدليل
والشك في لزوم العمل بالدليل وان كانت فرعية فتكون فرعية كالشك في لزوم غسل الجمعة وهي ح تكون في الثاني حجة وفي الاول وان لم تكن حجة بانفرادها لكن
بعد اعتضادها بالكتاب الكريم الذي هو من الظنون الخاصة تكون حجة بلا اشكال مع انها بعد اعتضادها بسائر الوجوه التي سنذكر يحصل القطع بالمراد
ويخلو عن الشبهة والارتياب بل يكفي فيه العقل ولو فرض نفي حجيته لكفى استقباح العقاب وثانيا بان عدم التكليف في صورة عدم العلم بالبيان انما يسلم لو
لم يكن عدم العلم بالبيان مسببا عن سوء اختيار العباد والمقام ليس كذلك لكون العباد سببا لخفاء القائم عليه وعلى آبائه الاف التحية والثناء وهو سبب للاشتباه
وعدم العلم بالبيان فيجوز التكليف في هذا القسم لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والجواب منع كون سبب الخفاء هو العباد المؤمنين لجواز كون المصلحة
مقتضية لذلك ولجواز كون السبب هو المشركين المعاندين وعلى فرض كون العباد المؤمنين سببا لذلك في الواقع لكن يكون غير مناف للاختيار لو كانوا
معتقدين بالمسبب اعني بالخروج حين ظهوره ع العياذ بالله وليس كذلك لكون الكل من المخلصين والمشتاقين والداعين لظهوره ع من غير احتمال في حقهم
كذلك والحاصل انه فيما يتوقف التكليف وفوت المكلف مقدمة المعتقد عمدا انما لو يظهر الرسل المظهر للتكاليف وعاقبه لكونه سببا لعدم ظهوره
في الواقع مع عدم اعتقاده المكلف به لا نرح يكون من باب اني لو اظهرت لكم انا ظهرته لقتلتموه فعاقبتكم على ترك التكليف لغير الرسل وغير المظهر لقبح هذا
العقاب عقلا لعدم اتمام الحجة كما لا يخفى مع ان على فرض تسليم كون العباد المؤمنين معتقدين بكونهم سببا لذلك لكن قوله غير مناف للاختيار ان كان مراده
انه غير مناف لامكان التكليف بحسب اللفظ فمسلم لكنه موقوف على الدليل الدال على وقوعه ولزومه بحسب الظ وهو مفقود في البين بل عموم كل شيء دال على
عدمه وهو ارجح من اخبار الاحتياط كما سيجيء وان كان مراده انه دليل على وقوعه ففيه البطلان وثالثا بان هذه الرواية معارضة بالاخبار الدالة على
لزوم الاحتياط منها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهذا الخبر لو لم يكن اقوى لم يكن اضعف ح فيتساقطان ولا يصلح الاستدلال بالرواية والجواب اولا
بان هذه الرواية ضعيفة ولا يكون لها جابر في المقام وثانيا بانها معارضة بما دل على استحباب الاحتياط في الجملة وهو ما روي عن كميل بن زياد عن امير المؤمنين
اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ولا ريب ان دلالة هذا على الاستحباب في الجملة اقوى من دلالة دع على عموم اللزوم والقدر المتيقن من الاستحباب
هو هذه الصورة وعلى فرض تسليم عدم القدر المتيقن يكون مقيدا بالمجمل وعلى فرض تسليم التعارض والتساقط يكون اخبار البرائة سالمة عن المعارض وثالثا بانه على
فرض تسليم صحة التمسك بها يكون الترجيح في جانب كل شيء لكونه اخص من اخبار الاحتياط لانه يدل على عدم التكليف في صورة عدم العلم مطلقا وهذا يدل على الاحتياط
في موارد الريب سواء كان مع حصول العلم الاجمالي في البين او مع عدمه وح يجب تخصيص اخبار الاحتياط بالاول ورابعا بانه ان تنزلنا تكون النسبة بين المتعارضين
تباينا لكن المتعين هو تخصيص اخبار الاحتياط بغير هذا المورد لان بعد التعارض يكون الجمع بين الخبرين غير ممكن للتناقض والطرح مع امكان التصرف الذي يدل
عليه الشرع او العقل او العرف ايضا فاسد والا لزم طرح اغلب الاخبار مع المعارض وهو بديهي البطلان فيلزم ح التصرف وهو باي وجه كان يكون مع العمل باخبار البرائة
في المقام لان التصرف اما ان يكون بحمل الامر في اخبار الاحتياط على الاستحباب او يكون بالتخصيص في احدى الروايتين دون الاخرى او بالتخصيص في كل من الروايتين والاول
ظاهر والثاني فاسد للزوم التحكم مع انه لا يرفع التعارض واما الثالث فيمكن من وجوه الاول تخصيص اخبار البرائة بالشبهة الوجوبية واخبار الاحتياط بالتحريمية
والثاني تخصيص اخبار البرائة بالشك في التكليف مع عدم العلم واخبار الاحتياط بصورة العلم الاجمالي والشك في المكلف به والثالث عكس الاول والرابع عكس الثاني
وعلى الاولين يكون المطلوب ثابتا واما الاخيران فلو سلمناهما مع انهما خلاف الاجماع يثبت المطلوب بالاجماع المركب لان كل من قال بالبرائة في الشبهة التحريمية
او الشك في المكلف به قال بالبرائة في الشبهة الوجوبية والشك في التكليف وخامسا بان اخبار البرائة ان سلم عدم ترجيحها من حيث الدلالة لكنها ارجح
من حيث الخارج وهو الاعتضاد بالكتاب الكريم والشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة والاجماع الظني والاستقراء كما سيجيء ذكرها مع انه لو سلم عدم الترجيح
يتساقطان ويكون العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان سليما عن المعارض مع انه لو لم يكن العقل حاكما يكفي في المقام استقباح العقاب ومما ذكر
ظهر وجه الاستدلال بالرواية الاخرى اي حتى يرد فيه نهي اما بتعميم النهي لطلب الترك وطلب ترك الترك او باثبات نفي التكليف في الشبهة الوجوبية بالاجماع
المركب لا يقال التمسك بهذا الخبر لنفي الوجوب لدوران الامر بين الوجوب والاستحباب مشكل لان المطلق اما ان يحمل على الاباحة الخاصة او المقابل للمقيد وعلى الاول
لا يصح التمسك بنفي الوجوب للقطع بعدم الاباحة فلا بد اما من تخصيصه بدوران الامر بين الوجوب والاباحة او حمل المطلق على المعنى الثاني او حمل الامر على الاعم
وعلى الاول يخرج المقام منه وعلى الثالث لا يصلح للاستدلال ايضا لانه ح يجب حمل المقيد على الاعم من الوجوب والاستحباب والكراهة وعلى الثاني يصح لو كان الامر
حقيقة في الوجوب ولا يصح على مذهب من قال بالاعم ولا يثبت به ايضا الاباحة الخاصة وعلى الثاني يرد عليه ما ذكرنا على الثاني لانا نقول معنى المطلق هو
الثاني اعني غير محبوس عرفا للتبادر فيشمل الاباحة والاستحباب والكراهة ويثبت في اللغة بالاصل واما في الامر فعلى مذهب من قال بكونه حقيقة في
الوجوب كما هو الحق فظاهر وكذا الاعم مع كون فرده الظاهر هو الوجوب وكذا على فرض عدم كونه فردا ظاهرا لتبادر الامر الوجوبي في الحديث لان معناه ان كل شيء
مجهول الوجوب والحكم غير مقيد بحسب الظ حتى يرد فيه امر رافع للجهل على تقييده وهو الامر الوجوبي مع ان على فرض اختصاصه بدوران الامر بين الوجوب والاباحة يثبت نفي
الوجوب في غيره بالاجماع المركب ومنها ما رواه الصدوق ره في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء
والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وجه الاستدلال
ان الرواية ظاهرها مخالف للوجدان لانا نرى عدم رفع ذات الخطاء والسهو وهكذا غيرهما فلا بد من التصرف وهو هنا باحد الوجهين ممكن الاول اضمار لفظ
المؤاخذة والثاني حمل العموم الاستغراقي في امتي على العموم المجموعي اعني رفع التسعة عن مجموع الامة من حيث المجموع وان كان باعتبار رفعها عن الواحد اعني المعصوم
لدخوله في المجموع وكل من التصرفين لا يخلو من اشكال اما الاول فلان الرواية قد وردت في مقام الامتنان ومفهومها ح يكون مخالفا للاجماع لان مفهومها

على ان ما دل على الاحتياط
معارض بما دل على استحباب
الاحتياط

ان مؤاخذة هذه التسعة لم تكن مرفوعة عن الامم السابقة مع انها مرفوعة عن جميع الامم سيما بالنسبة الى بعضها كما اضطروا والنسيان والخطاء وهكذا واما الثاني فلان
مفهومها يكون ح ان هذه التسعة لم تكن مرفوعة عن مجموع الامم السابقة من حيث المجموع مع انه ليس كك لدخول المعصوم من النبي ص او وصيه ع فيهم وهي مرفوعة عنه
مع انه لم يكن بعضها ايض مرفوعا عن امة من الامم كما اضطروا وما لا يعلمون في الموضوعات ويمكن الجواب عن الاشكال الاول ان مفهوم الرواية ان مؤاخذة هذا المجموع اعني بوجهين الاول
التسعة لم تكن مرفوعة عن الامم السابقة وهو اعم من عدم رفع مؤاخذة بعضها كالحسد والتفكر وبعض ما لا يعلمون او مجموعها لان رفع المجموع اعم من رفع جميع الاجزاء
او بعضها وعلى الاول لا يكون مخالفا للاجماع والثاني ان تحقق هذه الاشياء على قسمين قسم يكون حاصلا من التقصير وقسم يكون حاصلا من عدم التقصير والمنطوق
يدل على ارتفاع المؤاخذة عن كلا القسمين والمفهوم يدل على عدم رفع المؤاخذة عن هذا المجموع من حيث المجموع وهو محتمل لعدم رفعها في القسم الاول او الاعم والقدر
المتيقن هو الاول وكذا لا يكون مخالفا للاجماع وعن الثاني بان المراد ان هذا المجموع يكون مرفوعا عن امتي من حيث المجموع في جميع الازمنة لعدم خلوهم عن وجود المعصوم بخلاف
سائر الامم لجواز خلوهم عن المعصوم كامة موسى وعيسى ع في هذا الزمان لكن بعد صحة كل من المعنيين هل يكون المتعين هو الاول حتى يصح الاستدلال او الثاني حتى لا يصح
والحق هو الاول وذلك لوجوه الاول التبادر العرفي بعد تعذر الحقيقة فان المتبادر هو رفع المؤاخذة كما هو المتبادر الى ذهن علمائنا الابرار حيث استدلوا بها في المقام
والثاني ان الحمل على المعنى الثاني مستلزم لكون الكلام بلا فائدة لعدم الفائدة المهمة لذكر هذا الكلام بان هذا المجموع يكون مرفوعا عن امتي من حيث المجموع الثالث
ان المعنى الثاني مستلزم للاضمار ايض لتقدير رفع بعضها عن المعصوم ايض كما فيما اضطروا اليه لا بد فيه من اضمار المؤاخذة فيه ولا ريب ان تقدير الواحد اولى
اذا عرفت ذلك فالشاهد في المقام هو قوله ما لا يعلمون وجه الاستدلال ظاهر لان كل مورد من الموارد المشتبهة مما لا يعلم ورود الامر فيه وكلما كان كك
لا مؤاخذة لفعله وتركه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلهذه الرواية والايرادات الواردة في الرواية الاولى ترد على هذه الرواية ايض الا الايراد
الاول اعني الانصراف الى نفس الاثر لصراحته في عدم العلم والجواب ايض هو الجواب الذي ذكرنا فارجع اليه ومنها ما رواه ثقة الاسلام في الكافي في باب حجج
الله تع على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وجه الاستدلال ان الموضوع فيه ظاهر في المرفوع وهو
خلاف الوجدان لان الامر برفع الجهل حكما وموضوعا او وجود الجهل فيها بديهي ح لا بد اما من تقدير المؤاخذة او جعله كناية عن عدم تعلق الطلب ظاهرا وان كان
في الواقع مطلوبا وعلى اي منهما يصح الاستدلال اما الاول فظ واما الثاني فلان معناه ان بمحض احتمال التكليف لا يتعلق الطلب ظاهرا وان كان مطلوبا في الواقع
ولا يرد ح انه لا بد من تخصيصه بالموضوعات الالزامية لعدم صحة ان يق ان الحكم غير مطلوب في الموضوع المباح غير مطلوب او مؤاخذته مرفوعة لانه ح يكون
مطلوبا ظاهرا لا فيه المؤاخذة وح يقول ان كل مورد من الموارد المشتبهة مما حجب الله تع علمه وكلما كان كك فمؤاخذته مرفوعة عنهم وغير مطلوب فكذا ذلك و
يمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه الاول ان هذه الرواية ظاهرة في الاعتقاديات كمسئلة القضاء والقدر وامثالهما فلا يصح التمسك بها في الاحكام
الفرعية والجواب عنه ان الموضوع عام شامل للمطلق المجهول فلا معنى لتخصيصه الثاني ان هذه الرواية تدل على نفي التكليف فيما كان سبب الحجب هو الله تع وهو فاسد
للضرورة لان الضرورة والاجماع قائمان على ان الله تع بين احكام الوقايع للنبي وهو للائمة عليهم السلم ولم يبق شيء يكون حكمه مستورا من جانب الله تع مع ان كل
مورد مشتبه يحتمل ان يكون سبب الستر هو الله تع او العباد فلا يصح الاستدلال بالرواية والجواب عنه ان المراد هو عدم وصول البيان وان كان متحققا في الواقع
لان الحجب هو الستر بعد الظهور وهو مطلق شامل لما يكون سببه سوء العباد ام غيرهم الرابع ان الرواية تدل على نفي التكليف في كل حكم الزامي يكون مستورا عن كل
فرد من افراد العباد وهو غير متحقق لكون المعصوم من العباد ولم يكن حكم مستورا منهم مع ان المشتبهات لا تكون مشتبهة لكل احاد الناس بل يكون بعضها مشتبها
لبعض وبعض الاخر مشتبها لبعض الاخر والجواب ان المتبادر من مقابلة العموم للعموم هو التوزيع فلا يرد هنا الاشكال مع انه لو يثبت نفي التكليف فيما كان
تكليفه مجهولا عند الكل يثبت نفيه فيما كان مجهولا عند البعض بالاجماع المركب وتنقيح المناط لان المناط في الاول هو قبح التكليف من غير بيان وهو جار
في الصورة الثانية فتدبر ويرد عليه الايرادات التي ذكرناها في الحديث الاول الا الاول والجواب هو الجواب فارجع لا يقال الحديث ظاهر في الجهل المركب لانا نقول
الحجب عبارة عن الستر وهو عبارة عن عدم العلم مطلقا سواء كان عالما بالعدم ام لا ومن الروايات قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا ومن الروايات قوله ع
من عمل بما علم كفاه ما لم يعلم لا يق مفهومه يدل على عدم الكفاية ووجوب الاحتياط في حق من لم يعمل بما علم ويثبت في حق غيره بالاجماع المركب لانا نقول المنطوق
اقوى فيقدم ويثبت البراءة في الغير بالاجماع المركب ومن الروايات قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء والاستدلال بهذه الرواية مشكل لظهورها
في الجهل المركب واستدلوا ايض بصحيحة عبد الله بن سنان المروية في الفقيه في موارد المعيشة عن الصادق ع كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه وهو ايض في غاية الاشكال لظهورها في الشبهة الموضوعية التحريمية كما سيجيء الرابع من الوجوه الدالة على البراءة الاجماعات المنقولة منها
عن الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي ظاهر ومنها عن
المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه شيئا عند
تناول شيء من الماكل ان لم يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محذورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى
والخامس الاجماع الظني لما عرفت من عدم المخالف في المسئلة الا ما نسب الى اقل من الاخباريين بل يظهر من بعض الاخباريين عدم الخلاف فيه قال الشيخ ره في
الحدائق البرائة الاصلية على قسمين احدهما انها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله وهذا القسم
مما لا خلاف ولا اشكال فيه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب لاستلزامه تكليف ما لا يطاق وثانيهما انها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي الى ان يثبت
دليله وهذا وقع النزاع فيه فالعامة كلا واكثر اصحابنا على القول به احتجاجا في مقابلة الاخبار الضعيفة والموثقة باصطلاحهم والاشياء عندهم مبنية اما
حلال او حرام خاصة وجملة المحدثين وطائفة من الاصوليين على وجوب التوقف والاحتياط والاشياء عندهم على التثليث حلال بين وحرام بين وربما نقل

[illegible]

ايضا القول

ايضا القول بان الاصل التحريم الى ان يثبت الاباحة وهو ضعيف انتهى السادس الاستقراء لان الغالب في الافعال والاشياء التي يتعلق بها فعل المكلف هو على وجه الاباحة فيكون محل الشك ملحقا بها الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب السابع الاستصحاب على ستصحاب البرائة الاصلية عن الاشتغال بالعقاب فعلا وتركا الثابتة قبل الشرع او قبل البلوغ او قبل حدوث الاسباب وهذا الاستصحاب عام يجري في جميع صور الشك ولا يرد عليه فاذكرنا الماذكرنا سابقا في معنى الاصل فارجع اليه ولا تكون حجية استصحاب العدم خلافيا ويمكن التمسك بالاستصحاب بوجه اخر اما بالنسبة الى ما كان العقل مستقلا في اباحته قبل الشرع من الافعال التي فيها منفعة خالية عن امارات المفسدة فبعد ورود الشرع وعدم الثبوت على المنع من جانب الشارع نستصحب الاباحة السابقة ولا يلزم منه نفي التكليف لانا في ذلك بثبوت الحكم بعد ورود الشريعة في كل واقعة لجواز كون الحكم هو الاباحة كما نستصحب طهارة الثوب الملاقي مع الشيء المايع المشكوك في النجاسة والطهارة هذا على مذهبنا من حجية الاستصحاب الوجودي في الاشياء التي ثبت اباحتها قبل الشرع واما فيما لم يثبت اباحتها قبل الشرع او على مذهب من لم يقل بحجية الاستصحاب الوجودي كصاحب المدارك حيث قال يجوز ان يدوم ويجوز ان لا يدوم واذا كان كذلك فكيف يحكم بالدوام فنتمسك بالاستصحاب العدمي اعني اصالة عدم حدوث الوجوب وهذا على من ذهب الى جواز خلو بعض الوقايع عن الحكم كبعض المخالفين فلا يرد فيه اشكال واما على مذهبنا من عدم جواز خلوها عن حكم من الاحكام الخمسة كما بينا في السابق فيرد عليه اشكال وهو ان هذا الاصل معارض باصالة عدم حدوث الاباحة والجواب عن الاشكال بانا سلمنا لكن يبقى حكم الواقعة كافعال البهايم مما يجوز فعله وتركه وح نثبت الاباحة الشرعية بالاجماع المركب او نتمسك باصالة عدم حدوث الجعل الخاص ولا يلزم نفي الوجوب لانه لو كان واجبا لكان لبيان لابق هذا المعارض بالمثل لانه لو كان مباحا لكان لبيان لانا نقول البيان للاباحة اعني الاذن موجود وهو العقل والاخبار العامة وبعد نفي الوجوب على ما عرفت يكون اتيانه حسنا من باب قاعدة التسامح كما سيجيء توضيحه بل بالاجماع من العلماء بانهم يقولون فيما دل الدليل الظني على نفي الوجوب بان الاظهر عدم الوجوب لكن الاحتياط كذا ففي المقام بالاولوية بتبين في دوران الامر بين الوجوب والاستحباب للاجماع المركب بان كل من قال بعدم الوجوب قال بالاستحباب وللقطع بالمساواة بين في حق المشافهين ويثبت في حقنا ولما انتفى الوجوب في حقنا يتعين الاستحباب لا يقال سلب الوجوب مستلزم لسلب جنسه والجنس الموجود في الاستحباب مشكوك فيه فكيف كان مقطوعا لانا نقول الوجوب منفي ظاهرا لا واقعا فلا يكون منافيا للقطع بالمطلوبية الواقعية فتدبر وفي دوران الامر بين الوجوب والكراهة كذلك لكون حسن الوجوب اشد من نفس الكراهة فيقدم وكذا الكلام في تعارض النصين بعد نفي الوجوب كما سيجيء اذا عرفت الحق والتحقيق في المقام فلا باس بذكر ادلة المحتاطين مع جوابها وهي كثيرة من وجهين الاول العقل وجه الاستدلال ان بعد احتمال الوجوب يكون تركه محتملا للضرر اعني العقاب وكلما كان كذلك يكون العقل حاكما بوجوب دفعه عقلا فكذا ذلك والجواب عن ذلك بمنع الصغرى اعني احتمال الضرر لانه فرع احتمال العقاب فبعد حكم العقل بقبح التكليف من غير العلم والبيان لا يكون محتملا للضرر حتى يكون دفعه لازما وهو انما يكون من باب التخصيص لا التخصيص فلا يرد ان حكم العقل كيف يخصص على فرض تسليم عدم كون العقل حاكما بقبحه او عدم حجيته يكون الشرع وهو الوجوه التي ذكرناها فيا الثاني الشرع منها الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط ومنها الاخبار والايات الدالة على لزوم التوقف عند عدم العلم اما الاول فمنها ما ذكرنا من قوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ومنها ما روي عنه ع لك ان تاخذ بالحزم في الحايطة لدينك ومنها مرفوعة زرارة كما سيجيء خذ بالحايط لدينك واترك ما خالف الاحتياط ومنها ما روي عنوان البصري خذ بالحايطة لدينك ما تجد اليه سبيلا والجواب عنه يظهر مما ذكرنا في رواية دع ما يريبك فارجع اليه مع ان بعضها ظاهرة في الاستحباب واما التمسك برواية عمر بن حنظلة حلال بين وحرام الخ ورواية علي بن خالد في كفاية النصوص بسنده عن الحسن ع ان في حلالها حساب وفي حرامها عقاب وفي الشبهات عتاب لاثبات لزوم الاحتياط ففاسد لظهورها في الشبهة التحريمية في الموضوع وكذا التمسك برواية الشيخ عن الحسن بن ابي القرشي الخ ورواية علي بن السندي وبعض روايات اخرى الدالة على لزوم الاحتياط في المقام فاسد لكونها دالة على لزوم الاحتياط بعد القطع بثبوت الاشتغال واما الثاني اعني ما دل على لزوم التوقف اما الايات فكقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وكذا ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واما الاخبار فمنها ما روي الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى في جملتها وما لكم في القياس اذا اهلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون واذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه ومنها ما روي عن حمزة بن طيار في جملة حديث ان ابا عبد الله ع قال لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت فيه والرد الى ائمة الهدى ع حتى يحملوكم فيه الى القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها ما روي عن الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرني ابي قال اخبرنا سعد عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومثل ذلك اخبار اخر كما سيجيء ذكر بعضها في تعارض النصين مع الجواب عنه مفصلا ومجمله ان الظاهر منها هو النهي عن افتاء الحكم الواقعي ولو لم يكن كذلك لم يكن ظاهرا في المطلوب فيكون مجملا ويكون ما ذكرنا سليما عن المعارض مع ان ظاهرها هو صورة الانفتاح وان لم يكن كذا لم يكن ظاهرا في الاعم ويكون مجملا فيكون ما ذكرنا سليما عن المعارض مع انها معارضة بما ذكرنا وهو ارجح لكونه نصا من حيث الحكم الظاهري ومتانة الاسناد مع انها معتضدة بما ذكرنا من الشهرة والاجماع المنقول الى غير ذلك مما ذكرنا اذا ظهر لك بطلان القول بالاحتياط يظهر بطلان قول المفصل بما سبق في تعيين معنى اصل البرائة فارجع اليه المقام الثاني في الشبهة الوجوبية في الدليلين الظنيين المتعارضين المتكافئين مع دوران الامر بين الوجوب والاباحة او بينه وبين الاستحباب والكراهة وهكذا غير المحرمة والكلام اولا في جوازه ووقوعه وثانيا في اعتبارهما لنفي الثالث وثالثا في حكمها من جهة الاثبات اما الاول فانكره احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون والحق مع المجوزين والدليل على ذلك وجوه اربعة الاول وقوعه في الشهادات والثاني وقوعه في الاحكام الفرعية الثالث الاخبار العلاجية الواردة في النصين المتعارضين بكون بعضها دالا على التوقف وبعضها دالا على لزوم الاحتياط وبعضها دالا على التخيير وبعضها دالا على البرائة بحيث يحصل القطع من كثرتها بصدور بعضها عن المعصوم ع

ولو لم يكن جائزاً لكان صدوره عن المعصوم الامر بالعلاج علم منع السائل عن وقوع ذلك يكشف عن امكانه ووقوعه الرابع وقوعه للمقلد كما في المجتهدين المتساويين
في الزهد والورع والتقوى مع كون احدهما قايلا بالوجوب والآخر قايلا بالاباحة ووقوع هذا بديهي كما نرى في صيرورة بعضهم اعلم من الآخر بعد كونه افضل ولا بد
من حصول التساوي في الآن الانزم الطفرة مع ان امتناع وصول احد الى مرتبة الآخر اما ان يكون من جانب الشارع او من جانبه والاول قبيح والثاني لا يدل على نفي الامكان
وما تخيله الخصم لعدم جواز تعادل النصين بان الجمع بينهما غير ممكن والطرح فيهما مستلزم لصدور العبث وطرح احدهما دون الآخر مستلزم للتحكم والتخيير يرجع الى الاخذ
بالاباحة او بان اظهار المصالح والمفاسد الواقعية لطف وكل لطف واجب على الله تعالى والتخيير قد يوجب تفويت المصلحة او ارتكاب المفسدة كما لو اختار الاباحة
مع كونه في الواقع واجبا او حراما كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة مدفوع اولا بالنقض بوقوعه كما ذكرنا وثانيا بالحل وهو من وجوه الاول ان التخيير
لا يكون مرجعا الى الاخذ بالاباحة لان الاباحة حقيقة في جواز الترك والفعل ابدا واستمرارا بخلاف التخيير على انه يمنع وقوع التعادل بين الاباحة والوجوب او الحرمة
لا الغير مع ان المراد هو الاعم منها ومن غيرها مع كون مقصوده عدم طرحه سنخا وبقائه في الجملة كما يدل بعض الاخبار من انا نلقي فيكم الخلاف الثاني ان الاخذ بالمقرر
لا يكون تحكما لاعتضاده بالاصل الثالث ان الطرح لا يكون عبثا لكون فائدته نفي الثالث مع ان المصلحة قد تقتضي الاجمال كما في الابتلاء والتقية مع انه
على فرض التسليم يكون دالا على منع وقوع الاجمال من جانب الشارع ولا يمنع وقوع الاجمال باعتبار اضمحلال القرائن باعتبار البعد عن زمان الائمة عليهم السلام وربما
تولد اظهار المصالح لطف الخ فمدفوع اولا بانه قد يكون عدم اظهاره لطفا وثانيا بان وجوب اللطف لا يكون منجزا مطلقا والا لزم ظهور القائم عجل فرجه فجاز ان يكون
معلقا على عدم المانع ولعل المانع كان موجودا من التقية وغيرها مع علم طرحه سنخا كما يدل بعض الاخبار انا نلقي فيكم الخلاف واما الثاني فالحق انه لا لانها
على نفي الثالث معتبرة للاجماع لان الاقوال من التوقف والتخيير والاخذ بالناقل والمقرر والرجوع الى الاصل فيما يكون مع احد الطرفين ومعهما او لا يكون مع
احدهما كما في المحذورين كما سيجئ لا تكون خارجة عن المدلولين ولانه كل منهما نفي الثالث بالدلالة اللفظية ولا يكون تعارض بينهما من هذه الجهة فيتبع
التكافؤ لا يكون مانعا الرجوع الى حصول الوهن في ارادة احد المدلولين لا كذب السند او احدهما للغلبة وللعرف مع كون بناء طرح احد السندين موجبا
لطرح الضمني وطرح السندين موجبا الطرح ظنونا اربعة من السندين والدلالتين والتصرف موجبا الطرح ظن احد الدلالتين فالحمل بهما امكن على التصرف
في الدلالة اولى مع ان على فرض رجوعه الى السند ينفي احد السندين ولا نزم نفيه فيتبع واما الثالث فيحتمل القول بالتساقط وهو محكي عن غاية المأمول عن بعض
ويحتمل مع التساقط الرجوع الى الاصل او التخيير او التوقف في الفتوى والاحتياط في الفعل كما هو الاقوال في الخبرين المتعارضين ويحتمل القول بلزوم الاحتياط
وبالقرعة كما هو مقتضى بعض الاخبار ويحتمل القول بالتفصيل فيما اذا وجد الظن الغير المعتبر في احد الدليلين فيتعين والا فاحد الاقوال في المسئلة ويحتمل
القول بالاخذ بالناقل كما هو منقول عن نهج وشرح المبادي وحكي عن جملة من الكتب عن الاكثر ويحتمل القول بتقديم المقرر وهو محكي عن الفوائد الحائرية وبعض
من الكتب والقول بالرجوع الى الاصل والاخذ بالمقرر واحد من حيث الحكم لان الاول يقول بالاباحة والثاني كذلك الا ان الاول يكون من حيث الدليل والثاني
من حيث الاصل ويحتمل القول بانهما ان كانا من الائمة يجب التخيير واما ان كانا من النبي ص فاما ان يكون التاريخ معلوما ام لا وعلى الاول يجب الاخذ بالمتأخر لجواز
النسخ وعلى الثاني يجب التوقف كما عن المحقق في المعارج او الاخذ بالمقرر لا ولوية التأسيس والحق في المقام هو التفصيل بين الدليلين الظنيين والقطعيين بحسب
الصدور من الصادرين عنهم من النبي او الائمة عليهم السلام والمختلفين والكلام اولا في الثاني اعني الصادرين من الائمة وهو على قسمين لان المقرر اما ان يكون مفاده
مفاد الاصل من حيث الواقع والظاهر كان يكون مفاد المقرر صحة البيع وعدم شرطية شيء في الصلوات او نفي التكليف بما يوجب العسر كما في متعمد الجنابة فان المقرر في الاول
مفاده صحة البيع واقعا وهو موافق لقوله تعالى احل الله البيع وفي الثاني موافق لقوله تعالى اقيموا الصلوة على مذهب الاعمي وفي الثالث موافق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر او لا يكون مفاده مفاد الاصل من حيث الواقع والظاهر او يكون مفاد المقرر الاباحة الواقعية او شرطية شيء في الصلوات في الواقع والاصل
مفاده الظاهر فان الاول موافق لاصالة البراءة في نفي التكليف لكن مفاد القاعدة هو نفي التكليف بحسب الواقع والثاني موافق لاصالة الاحتياط لكن مفاد المقرر
هو اثبات الشرطية في الواقع ومفاد الاصل هو اثبات الشرطية في الواقع ومفاد الاصل هو اثبات الشرطية بحسب الظاهر وفي الاول يجب اخذ المقرر لاعتضاده ورجحانه
بالاصل ولا ثمرة معتد بها وفي الثاني هو القول بالتساقط والرجوع الى الاصل لان بعد التعارض والتعادل يحصل الصغرى اعني هذا مما لا يعلم الوجوب والعقاب
والتكليف فيه وكلما كان كذلك فلا تكليف بما مر من الاستصحاب والعقل والآيات والاخبار وغيرها الا الاجماع المحقق للخلاف هنا ولا فرق بين معلومي التاريخ والعدم
لعدم جواز العمل بهما لعدم جواز النسخ والايرادات الواردة في الاستدلال في الصغرى والكبرى بالوجوه التي مضت غير واردة لما ذكرنا سابقا فلا يحتاج الى التطويل بذكرها
فمن شاء فليرجع ولكن لما لم يكن اثبات المقتضي كافيا لاثبات الحكم فلا بد من التمسك لرفع المانع وهو يرجع الى ابطال سائر الاحتمالات والاقوال وهو يستدعي
رسم مقامات الاول في ابطال القول بالتخيير ومدرك التخيير اما ان يكون هو العقل والشرع اما الاول فبان بعد وجوب العمل بكل من الدليلين وحصول التعارض
والتعادل فالجمع بينهما غير ممكن للزوم التناقض والطرح ايضا غير ممكن للزوم طرح الامر المقطوع والترجيح مستلزم للتحكم فلا مناص الا الاخذ بالتخيير واما الثاني
فهو من وجهين الاول اطلاق الاخبار الدالة على التخيير في المتعارضين بعد فقد المرجحات وهو على قسمين قسم منها يكون دالا على التخيير مطلقا سواء امكن الاحتياط
ام لا منها ما روي عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان
يشبههما فهو منا وان كان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقتان محدثان مختلفان ولا نعلم ايهما الحق فقال ع اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت
ومنها خبر يدل على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط وهو ما روي عن العوالي عن العلامة الحلي مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم
الخبران والحديثان المتعارضان فقال ع خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول
اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما مرضيان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا

في ابطال القول بالتخيير

الظاهر ومفاد المقرر فيها الا منعكسة

موافقين

موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال فاذن خذ فيه بالحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع
قال فاذن فتخير احدهما ودع الاخر واطلاق الاول محمول على المقيد في الثاني الثاني الادلة الدالة على حجية الدليل في مثل الخبر كمفهوم اية النبأ فانه يدل على وجوب العمل
بقول العادل عينا ولما كان الوجوب العيني في الدليلين المتعارضين غير ممكن فلا بد من صرفه الى اقرب المجازات وهو التخيير ولو قلنا بكون الامر حقيقة في
الاعم يكون الظاهر هو العيني فيحمل عليه ومع التعارض غير ممكن فيحمل على ما اشار اليه التخيير فان كان المدرك هو العقل فالجواب اولا باختيار الطرح والقول بانه
مستلزم لطرح الامر المقطوع مدفوع بانه انما يتم لو قلنا بطرح الدليلين ومدلوليهما ولم نقل به بل قلنا بطرح الدليلين في مدلوليهما ولم نقل به بل قلنا بطرح
واخذ احد المدلولين بالاصل فان قلت طرح الدليلين ايض مستلزم لطرح الامر المقطوع للقطع بحجية احد الدليلين ووجوب العمل به قلت سلمنا القطع بحجية
احد الدليلين في الواقع غير معين لنا لكن نمنع وجوب العمل به مع عدم البيان فيه لعدم الدليل على وجوب العمل به لا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلان حكمه بالدليل
الظني انما هو لاجل انسداد باب العلم مع كون القول بالبرائة مستلزما للخروج عن الدين والقول بالاحتياط موجبا للعسر والحرج وغايته افادة حجية الظن في الجملة واما التعميم
فيحتاج الى وجود احد المقدمات المعممة اما عدم الترجيح بين الاسباب او عدم كفاية الاسباب الراجحة او الاجماع المركب والكل مفقود في المقام اما الاول فلوجود
المرجح في غير مقام التعارض والتكافؤ الموجبين لاضمحلال الظن الشخصي في البين واما الثاني فلان التعارض مع عدم الترجيح بين الدليلين انما هو قليل في
غاية القلة فلا يلزم من عدم العمل به والرجوع الى الاصل احد المحذورين واما الثالث فعدم الاجماع المركب في البين بان كل من قال بحجية الدليلين في غير صورة التكافؤ
قال بها هنا ممنوع لان القائلين بحجيته في غير مقام التكافؤ اختلفوا هنا واما الشرع فلانه اما ان يكون هو الاجماع فتحققه في المقام غير معلوم بل المعلوم خلافه
واما الايات فاقويها اية النبأ وقد حققنا عدم دلالتها على ان دلالتها اما ان تكون بالمنطوق او بالمفهوم فان كان بالاول فهو موقوف على صدق التبين
وادناه حصول الظن وحصوله ممنوع في المقام وان كان بالثاني فمع انه يختص بالصحيحين في محل النزاع عام والتمسك بالاجماع المركب مقلوب عليه يرد عليه ان
المفهوم انما يدل على وجوب العمل عينا والحمل على العينية في بعض والتخيير في بعض من باب عموم المجاز ليس اولى من ارتكاب التقييد بغير مورد التكافؤ بل التقييد
اولى كما حققناه وصرح به المحققون على انه خلاف الاجماع هنا لان القائلين بالتخيير يقولون به من باب الاخبار الواردة في التخيير لا من باب حمل هذا الدليل على التخيير
على ان وجوب العمل بالدليل لا يكون نفسيا بل يكون لاجل تحصيل الحكم الواقعي وبعد تعذره يرتفع الوجوب المقدمي وبما ذكرنا ظهر فساد القول بالتخيير لو كان
مدركه مفهوم الاية من باب حمله على الوجوب التخييري وثانيا باختيار المقرر والقول بانه مستلزم للتحكم مدفوع بان الترجيح موجود في جانب المقرر وهو اعتضاده
بالاصل واما ان كان مدركه هو الشرع فالجواب بالوجه الاول اعني الاخبار الدالة على التخيير فالجواب اولا بانها ضعاف لا يكون جبرها معلوما في المقام لان الشهرة في المقام يكون
بنائهم على اخذ الناقل فلا يصح التمسك بهذه الاخبار وعلى فرض صحتها لا تكون في المقام حجة لكونها من الاحاد والمسئلة اصولية وثانيا بان العمل بها في المقام
يستلزم طرحها لانها دالة على اخذ ما وافق الكتاب والشهرة ولا ريب ان الموافق للاول هو اخبار البرائة وللثاني هو الناقل فيكون مقتضاها عدم العمل بها
في المقام وثالثا بانها دالة على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط كما في مرفوعة زرارة وهو منحصر بالمحذورين فلا تكون شاملة للمقام لعدم كون محل الكلام دائرا
بين المحذورين فيلزم من التمسك بها نفيها في المقام ايض واما الاخبار المطلقة فيجب حملها على هذا المقيد لا يقو حمل المطلق على المقيد مشروط بحصول
القطع باتحاد التكليف وهو في المقام ممنوع لانا نقول هذا الشرط مسلم فيما بين المطلق والمقيد في المثبتين لا في المثبت والنافي لحصول التنافي ح مع كون المقيد
النافي اقوى لا لانه فيحمل المطلق المثبت عليه من غير كونه مشروطا بالشرط المذكور كما في المقام لان مرفوعة زرارة تدل على وجوب الاحتياط ونفي التخيير
فيما امكن الاحتياط وساير الاخبار تدل على التخيير مط سواء امكن الاحتياط ام لا مع انه يمكن منع دلالة قوله فموسع عليك على التخيير فتدبر ورابعا بانه
يصح التمسك بها لو لم يكن لها معارض والمعارض موجود من وجوه الاول الاخبار الدالة على البرائة في مقام جريان البرائة في مقام جريان البرائة وهو فيما
لم يحصل العلم بالتكليف مطلقا اجمالا كان او تفصيلا كما في المقام الثاني الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط في مقام جريان الاحتياط كما سيجيء في صورة العلم الاجمالي
بالتكليف في الواقعة الخاصة والثالث الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب في مقام جريانه فان قلت الاخبار الواردة في التخيير في تعارض النصين واردة على
اخبار البرائة من وجهين الاول ان اخبار البرائة دلت على نفي التكليف فيما لم يعلم الامر والامر الوارد في التخيير من قوله ع فاذن تخير امر فلا يجري اخبار البرائة
فيه الثاني انها دلت على نفي التكليف فيما لا يعلم الامر والامر في اخبار الاحتياط من قوله ع دع ما يريبك الخ امر فلا يجري فيه اخبار البرائة ومع ورود الامر بالتخيير
من جانب الشارع لا يبقى ريب فلا يجري اخبار الاحتياط فاخبار التخيير واردة على اخبار الاحتياط الواردة على اخبار البرائة والوارد على الوارد وارد على الثالث فلا يجري
اخبار البرائة قلت هذا فاسد اما الاول فلان الامر في اخبار البرائة هو الامر الواقعي المجهول والامر في التخيير انما هو في مقام الجهل فاذن يحصل التعارض بينهما لا الورود
اخبار التخيير اخص لاختصاصها بتعارض النصين فيقدم لانا نقول الامر بالعكس كما سيجيء واما الثاني فلان الامر بالعكس لان اخبار التخيير دلت عليه فيما لا يمكن
الاحتياط ففيما يمكن لا تجري اخبار التخيير وفيما لا يعلم التكليف لا اجمالا ولا تفصيلا لا تجري اخبار الاحتياط وتجري البرائة كما ذكرنا فاخبار البرائة فيه واردة على
الاحتياط واخبار الاحتياط واردة على اخبار التخيير والوارد على الوارد وارد على الثالث فاخبار البرائة واردة على اخبار التخيير وعلى التنزل يتعارضان فيما لا علم
بالتكليف اصلا والنسبة عموم من وجه مادة الفرق منها كما لا نص فيه ومادة الفرق في التخيير بين المحذورين ومادة الجمع ما يعارض فيه النصان في غير المحذورين
والترجيح مع اخبار البرائة فيه لكثرتها واعتضادها بالكتاب المجيد والشهرة والاستقراء سلمنا التساوي والتساقط فيكون العقل مستقلا في قبح التكليف من
غير بيان سلمنا عدم حجيته فيكون استصحاب عدم العقاب سليما عن المعارض ومثله اخبار الاحتياط مقدم على التخيير ووارد عليه كما ذكرنا فيما حصل العلم الاجمالي
في البين كما سيجيء وبعد التنزل والتعارض فالنسبة عموم من وجه كما ذكرنا والترجيح معها لكثرتها واعتضادها بالشهرة وعلى التنزل فالعقل حاكم بلزوم
تحصيل القطع بالامتثال سلمنا عدم حجيته فيكون استصحاب الاشتغال سليما عن المعارض مع الوجوه الاخر كما سيجيء نعم في المحذورين في النفس يختص بالتخيير لعدم

١٠

امكان الجمع والطرح والترجيح سواء كان ذاتيا في الحكم او في الموضوع كايام الاستظهار واليوم المشتبه او عرضيا كما في اشتباه القبلة مع ضيق الوقت لان
يكون استصحابا في البين كما في الاولين فبعد ما سيجئ من وروده على اخبار البراءة والاحتياط والتخيير والقرعة وساير القواعد الفقاهية لا مثل العسر
والضرر واما هما كما سيجئ توضيحه ثم هذا حال الادلة الشرعية في القواعد مثله العقل فانه فيما يثبت حالة في السابق حاكم بلزوم ابقائه ووروده على غيره في
غيره من الشبهات البدوية في المحذورين حاكم بالتخيير لعدم امكان غيره وفي غيرهما فيما لا علم بالتكليف اصلا حاكم بقبح التكليف من غير بيان ووارد على حكمه
بلزوم الاحتياط من باب دفع الضرر كما مر وفيما علم التكليف مع امكان الاحتياط وعدم الضرر وعدم العسر حاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال ووارد
على حكمه بنفي التكليف في المشتبه كما سيجئ فالعقل والادلة الشرعية منطبقان في القواعد كلا فيقدم اخبار البراءة مثلا على اخبار الاحتياط فالعقل في نفي التكليف
فيه وارد عليه وكلما انعكس انعكس وهكذا في غيرهما فتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام **المقام الثاني** في ابطال الاحتياط ويظهر بطلانه مما ذكرنا في هذا
المقام وفي غير تعارض النصين ولا يحتاج الى المطول **المقام الثالث** في ابطال التفصيل فيما اذا وجد الظن الغير المعتبر كالقياس وامثاله في احد الجانبين وفيما
لم يوجد بتعيين الظن في الاول والرجوع في الثاني الى احد الاقوال في المسئلة ويمكن الاستدلال من جانبه من وجوه ثلثة الاول ان بعد حصول الظن في جانب
الوجوب يحصل الظن بكون حكم المشافهين هو الوجوب وبضميمة قاعدة الاشتراك يحصل الظن بثبوته لنا فيحصل الظن بكون تركه موجبا للضرر للظن باستحقاق
العقاب على الترك ودفع الضرر المظنون لازم بحكم القوة العاقلة فيجب فعله فان قلت هذا لو سلمنا فانما ينفي القول بالبراءة لا القول بالاحتياط لكون القائل
بالاحتياط قائلا بلزومه وان كان الظن حاصلا في جانب الاباحة قلت بعد حصول الظن بالاباحة في حق المشافهين يحصل الظن بثبوته في حقه وفي حق المقلد وح
فالقول بالتضييق ولزوم الاحتياط يحتاج الى الدليل والدليل ان كان هو العقل فهو حكم في الضرر الموهوم على ان التضييق في حق العباد ح ايض يكون مظنون الضرر
فيجب دفعه وتقديمه على الموهوم وان كان هو الشرع اعني اخبار الاحتياط من قوله ع دع ما يريبك الخ فهي ضعيفة لا يكون جبرها معاوما في المقام مع انه يقتضي
ايض دفع ضرر المظنون الحاصل من التضييق على فرض حصول الظن في جانب الاباحة فتدبر فان قلت لا نسلم حصول الظن بثبوت الحكم في الغائبين بعد فرض
عدم اعتبار الظن كالظن الحاصل من القياس او الاولوية الظنية الخفية او الخبر الضعيف الغير المنجبر لعدم الملازمة بين حصول الظن بالواقع والظاهر كما في الامثلة
المذكورة اذا افادت بنفسها الظن بالشئ مع عدم انضمامها باحد من الادلة واذن فبعد القطع بعدم اعتباره يحصل القطع بعدم الضرر قلت نمنع القطع بعدم
كون هذه الاشياء حجة لان الادلة الدالة على نفي الاعتبار اما ان يكون هو الاجماع فمورده اليقيني انه لا يكون دليلا واما الاخبار المانعة فظاهرها ايض نفي
كونه دليلا لا مرجحا الثاني ان الاصل في الدليل هو لزوم العمل حتى وجد الدليل على الطرح ولم يكن دليل في المقام على طرح الدليلين وح فيجب العمل بواحد منهما
ولما كان العمل بالموهوم باطلا فاذن يحتمل تعين العمل بالمظنون او التخيير ولكن العمل بالمظنون مبرء للذمة على الاحتمال بخلاف التخيير فيجب اخذ المظنون بقاعدة
الاشتغال الثالث ان الاصل في الدليل هو لزوم العمل به كما مر والعمل بالمرجوح باطل والتسوية بين الراجح والمرجوح ايض باطل فتعين الراجح وهو المطلوب هنا
والجواب عن الاول من وجوه ثلثة الاول ان الدليل اعم من المدعى لان المدرك لدفع الضرر المظنون اما ان يكون هو العقل او الشرع من اخبار الاحتياط وكلاهما
عامان لصورة الظن والشك والوهم فلو كان معتبرا يكون معتبرا في كلها كما يقول به المحتاطون والقول بان الحكم بالاحتياط في صورة حصول الظن بالاباحة تضييق
في حق العباد وهو مظنون الضرر بفرض حصول الظن بالاباحة وكون الوجوب موهوما وهو موهوم الضرر والاول مقدم فيجب دفعه بالرجوع الى البراءة
مدفوع بان القوة العاقلة لو كانت دليلا من جانب الشارع فالحكم بالاحتياط لا يكون تضييقا من غير دليل ولو لم يكن كذلك نكلت في صورة حصول الظن
بالوجوب من غير فرق ويلزم من ذلك القول بالبراءة على الاطلاق وعلى الثاني كما هو الحق وبيناه في السابق باعتبار ورود دليل البراءة فهو ينفي التكليف
والضرر في كلها سواء قلنا بكون المدرك هو العقل او الشرع الثاني الاجماع الحاصل من العلماء او ظهوره بعدم تمسك العلماء في ذكره في المرجحات وكذا الاخبار
الناهية عن العمل بالقياس لانه يظهر منها عدم الاعتناء بشان القياس اصلا كما لا يخفى واطلاقات الاجماعات المنقولة على حرمة العمل تشمل ايض محل الكلام ولا ريب
ان من هذا المجموع يحصل الظن القوي بعدم كونه مرجحا بل يحصل القطع بشمولها لمنع المرجحية لانه عمل بالقياس في الحقيقة في اخذ احد الدليلين وكذلك الخبر
الضعيف الغير المنجبر والاولوية الظنية وغيرهما مما لم يثبت حجيته ولا مرجحيته لا بالدليل الخاص ولا بانسداد باب العلم وبعد حصول الظن بعدم كونها مرجحة يكون
ثبوت الحكم المستفاد منها موهوما في حقنا ومخالفته يكون ضررا موهوما والمفروض ان الخصم لم يكن قائلا بلزوم دفع الضرر الموهوم ومعه يسقط الاستدلال
الثالث سلمنا التكافؤ بين هذا الظن الحاصل بعدم المرجحية اللازم منها عدم ثبوته في حقنا وبين الظن الحاصل بثبوته في حقنا بضميمة قاعدة الاشتراك
ويلزم ح التساقط والرجوع الى استصحاب عدم العقاب والعقل الحاكم بقبح التكليف من غير العلم بالبيان وعن الثاني من وجوه الاول ان القول بكون الاصل في الدليل
هو العمل ممنوع لعدم المدرك لهذا الاصل لان المدرك اما ان يكون هو العقل لاجل انسداد باب العلم او يكون هو الشرع من الاجماع والايات وقد ذكرنا سابقا عدم
شمولها للمقام الثاني ان المسلم وجوب العمل بالدليل لا لاجل تحصيل الحكم وعدم طرح المدلول لا من حيث انه دليل وهو لا يكون منافيا لاخذ احد المدلولين
وان كان باعتبار الاصل الثالث ان هذه القاعدة معارضة بقاعدة الاحتياط في بعض الموارد الفرعية كما لو حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلوة فان مقتضى
قاعدة الاحتياط في الاول العمل بالظن والحكم بنفي وجوب السورة ومقتضى قاعدة الاحتياط في الثاني هو الحكم بوجوب السورة ولو لم يكن الثاني اولى لم يكن الامر بالعكس
ومعه يسقط الاستدلال ويكون المرجع الى العقل القاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال في العمل فتدبر على ان المطلوب بالذات هو الحكم الواقعي ووجوب العمل
بالدليل مقدمي له وبعد التعادل وعدم امكان الوصول اليه يرتفع الوجوب المقدمي وكذا معارضته بقاعدة البراءة في بعض الموارد كما لو حصل الظن بوجوب غسل
الجمعة مثلا والثاني ارجح لما ذكرنا مع انه معارض بالاخبار الدالة على اخذ ما وافق الكتاب ان كان على خلاف الاصل وبالاخبار الدالة على اخذ ما وافق المشهور
ان كان على وفق الاصل لكون الشهرة المحكية على اخذ الناقل ومعه لا يجري قاعدة الاحتياط الرابع ان القول بنفي احتمال تعين جانب الموهوم باعتبار بطلان ترجيح

المقصد ٣٢ في ابطال التفصيل في حجية مطلق الظن والتعيين

الموهوم

الموهوم على المظنون فاسد لان الموهوم لو لم يكن راجحا بحسب الاعتبار فهو كذلك واما لو كان المظنون مرجوحا بحسب الاعتبار وكان الموهوم راجحا بحسب الاعتبار لا عتضاده بالاصل فهو ممنوع لاحتمال التعين كل منهما فلا يجرى قاعدة الاحتياط والمقام من الثانى لان الظن الحاصل من القياس مثلا فى جانب احد الدليلين يكون مرجوحا بحسب الاعتبار والدليل الاخر راجحا بحسب الاعتبار لكونه موافقا للاصل فيما كان الظن على خلافه فاذن كما يحتمل تعين الاول يحتمل تعين الثانى ولو لم يكن الثانى اقوى لم يكن الاسرار العكس ومعه يحصل التساقط ويكون المرجع هو العقل الحاكم بقبح التكليف من غير بيان معلوم للمكلف ومما ذكرنا ظهر بطلان قوله بان التخيير تسوية بين الراجح والمرجوح واما الجواب عن الثالث فبالاول والثانى والرابع مما ذكرنا فى الجواب عن الوجه الثانى **المقام الرابع** فى ابطال احتمال القرعة ولم يجد للمسئلة قايلا ومع ذلك فالحديث الدال عليها هو قوله القرعة لكل امر مشكل ضعيف لا يصح التمسك به وعلى فرض تسليم صحته يكون ظاهرا فى الشبهة الموضوعية وعلى فرض تسليم العموم يكون معارضا بلاخبار البرائة والنسبة بينهما عموم مطلق لاختصاص اخبار البرائة بالشبهات البدوية التى لم يحصل العلم الاجمالى بالتكليف فى البين فاذن يكون اللازم تخصيصها بها ولو تنزلنا وقلنا بكون النسبة عموما من وجه فالترجيح بعض مع اخبار البرائة لاعتضادها بالكتاب الكريم وظهور الاجماع على نفى القرعة فى المقام ولو سلمنا التساوى والتساقط يكون حكم العقل سليما عن المعارض مع امكان ان يقال بعد كون القاعدة مقتضية لنفى التكليف يكون الامر مشكلا وبعين ما ذكر يجاب عنها فى موارد تعارضها مع ساير القواعد من الاحتياط والاستصحاب والتخيير فتدبر **المقام الخامس** فى ابطال التوقف ويمكن الاستدلال بوجهين الاول الاخبار منها موثقة سماعة عن ابى عبد الله ع عن رجل اختلف عليه رجلان فى امر دينه كلاهما يرويه احدهما يامره والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه ومنها ما رواه ابن بكير فى المرسلة عن ابى جعفر ع فى حديث قال اذا جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها مقبولة عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله ع ان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الى ان قال فان وافق حكمهم الخبران جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات الثانى العمومات المانعة من العمل بغير العلم ويثبت نفى الافتاء بالاجماع المركب بالعكس والجواب عن الاول من وجوه الاول ان التوقف فى المقام له احتمالات ثلثة الاول التوقف عملا وفتوى فيما لا يعلم وهو الواقع لا الظاهر الثانى التوقف من حيث الافتاء مطلقا واقعية كانت او ظاهرية او الافتاء والاحتياط فى العمل الثالث بالعكس وبعد الاحتمالات المذكورة نقول اولا ان الظاهر من التوقف هو الاول اعنى بالنسبة الى الواقع فتوى وعملا وعلى هذا الاحتمال لا يكون منافيا للادلة الدالة على تعيين الحكم الظاهرى فى العمل والفتوى لاجل التعذر عن تحصيل الواقعى من ادلة البرائة والاحتياط والاستصحاب والتخيير وثانيا سلمنا عدم ظهوره فيه لكن لم يكن ظاهرا فى غيره فيكون مجملا وتكون الادلة المذكورة سليمة عن المعارض مع ان التوقف فى احدهما من العمل والفتوى دون الاخر مخالف للاجماع وثالثا سلمنا ظهوره فيه لكن ظاهر الاخبار من قوله ع ردوه الينا حتى يستبين لكم وقوله ع حتى تلقى امامك هو فى صورة الانفتاح وامكان تحصيل الحكم الواقعى فلا يصح الاستدلال به فى زمان الانسداد الذى هو محل النزاع ورابعا سلمنا كونه مطلقا شاملا للصورتين لكنه خلاف الاجماع لقيام الاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم الظاهرى بعد التعذر والنزاع انما هو فى تعيينه فلا بد من صرفه وحمله بالنسبة الى الواقع او حمله على صورة الانفتاح وخامسا سلمنا عدم كونه مخالفا للاجماع لكنه معارض بالادلة المذكورة والترجيح مع هذه الادلة من وجوه الاول ان الاخبار الدالة على القواعد من البرائة وغيرها فى البين نص فى اثبات الحكم الظاهرى بخلاف اخبار التوقف فانها لا تكون نصا فى الواقع والظاهر وعلى فرض التنزل وتسليم عدم ظهوره فى الاول نعم ظاهر فيهما واللازم ح صرف الظاهر بالنص الثانى ان الادلة المذكورة بالنسبة الى زمان الانسداد اظهر من اخبار التوقف فاللازم ح صرفها الى زمان الانفتاح سلمنا التساوى من حيث الدلالة لكن الترجيح الخارجى مع الادلة المذكورة لظهور الاجماع الى نفى التوقف من حيث الظاهر وبما ذكرنا ظهر الجواب عن ساير الاحتمالات بعين ما اجبنا مع ان التفصيل بين الفتوى والعمل خلاف الاجماع لانه لو كان الاحتياط لازما فى العمل لكان الافتاء به جايزا بالاجماع المركب بل لازما والادلة المذكورة تثبت عدم التكليف والتكليف فى الظاهر فى مقام الجهل بالواقع من دون فرق بين المجتهد والمقلد فكما يجوز العمل بمقتضاها فكذا يجوز الافتاء به بعموم الادلة للمجتهد بالاجماع المركب واما الجواب عن الوجه الثانى فاولا بان بعد ثبوت الادلة العلمية على البرائة او الاحتياط لا يكون عملا بما وراء العلم لان العلم موضوع للاعتقاد الجازم سواء كان بالنسبة الى الواقع او الظاهر وثانيا سلمنا ظهوره فى الاول لكن المتبادر ايضا هو نفى العمل من الجهة التى لا يكون حكمها معلوما لا من الجهة المعلومة والجهة الظاهرية حكمها معلومة وثالثا سلمنا شموله للظاهر والواقع معا لكنه خلاف الاجماع فيجب صرفه اما بالنسبة الى الواقع او بتخصيصه الى زمان الانفتاح ورابعا بانه معارض بالادلة المذكورة والترجيح مع هذه الادلة من حيث الدلالة والخارج وهو الوجوه المذكورة فى رد التوقف **المقام السادس** فى ابطال القول بتقديم الناقل ويمكن الاستدلال من وجوه ثلثة الاول ان القول باخذه مشهور على ما نقل فى بعض الكتب فراجح يجب اخذه الثانى الاخبار العلاجية الدالة بتقديمه على اخذ ما وافق المشهور فى المتعارضين بناء على تعميمه لمطلق المتعارضين حتى القولين او الاقوال كما فى اخذ الناقل والمقرر الثالث ان اخذ المقرر مستلزم للتاكيد لاستلزامه طرح الناقل واخذ الناقل مستلزم للتاسيس والثانى اولى فيتعين والجواب عن الاول ولا يمنع ذهاب المعظم اليه وثانيا بمنع كونه مفيدا لعدم صحة مبناهم لان المدرك كما صرح به هو اولوية التاسيس وسيجئ بطلانه وثالثا بمنع كون الظن الحاصل من الشهرة حجة فى مثل هذه المسائل ورابعا بانه معارض بالاستقراء الدال على الاباحة ولو لم يكن الترجيح معه لم يكن مع الاول فيتساقطان ويكون الاصل سليما عن المعارض واما عن الثانى فاولا بمنع عمومه لمطلق المتعارضين حتى فى الاقوال المتعارضة لان الظاهر منهما فى الدليل المعتبر او حكمه مع انه مستلزم لاخذ قول المجتهد باخذ الناقل وهو باطل للاجماع على عدم حجية قول المجتهد للمجتهد سيما فى الاصول وثانيا بمنع شموله لمثل هذا المورد لان المتبادر منه هو الاخذ فى المتعارضين فى المسائل الفرعية وثالثا بكونه معارضا بما يدل على لزوم اخذ ما وافق الكتاب لو لم يكن هذا اقوى لم يكن كذلك لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ويكون المرجع هو العقل ولا ريب انه يحكم فى هذا المقام بقبح التكليف من غير بيان مع ان اخذ ما وافق الشهرة انما هو موقوف على تحققها فى

في ابطال التوقف

اخبار

مع كونها مفيدة للظن لان اخذ المرجحات لا يكون من باب التعبد بل يكون من باب الظن وقد بيّنا عدم افادتها الظن ورابعا بانه خبر واحد لا يكون معتبرا في
المقام واما عن الثالث فاولا بمنع كون اخذ المقرر مستلزما للتاكيد لكون مفاده الحكم الواقعي بخلاف الاصل فان مفاده هو الحكم الظاهري لاجل عدم الدليل
ولذا لو وجد الدليل يحصل التعارض بينه وبين المقرر دون الاصل وثانيا بانه لا يتم كلية بل يصح فيما لا يمكن الجمع بتخصيص كل بزمان كما لو كانا من الائمة ع
لعدم جواز النسخ ولعلّه لو امكن كما لو كانا من النبي ص فيكون الامر بالعكس لكون اخذ المقرر ح مستلزما لتقديم الناقل المستلزم للتاسيسين وثالثا بمنع اولوية التاسيس
على التاكيد لعدم الدليل الا ما يخيله الخصم من غلبة التاسيس على التاكيد وهي ممنوعة لان الافعال التي يكون العقل مستقلا في ادراك الحكم الواقعي فيها يكون الغالب
فيها هو التاكيد كقبح الظلم وحسن رد الوديعة والصدق النافع وامثالها واما ما لا يستقل العقل لادراك الحكم الواقعي فيها مع ادراكه الحكم الظاهري فيها كنفي التكليف
فيما لا بيان له فالغالب فيه ايضا هو التطابق لكون الواجبات في جنب المستحبات والمكروهات والمباحات قليلا ورابعا سلّمنا الغلبة لكنها معارضة بغلبة اخرى
وهو غلبة المباحات بالنسبة الى الواجبات وخامسا بان حجيتها ممنوعة **المقام السابع** في ابطال القول بتقديم المقرر من حيث كونه دليلا ويمكن الاستدلال
من جانبه من وجوه خمسة الاول انه معتضد بالاصل فيكون راجحا فيجب اخذه الثاني ان الاصل في الدليل هو العمل واخذ الناقل موجب لتخصيص الاصل بخلاف
المقرر فيجب اخذ الثاني لاصالة عدم التخصيص الثالث ان الاصل في الدليل هو العمل والقول بتقديم الناقل فاسد لما ذكر فيجب اخذ المقرر والا لزم الطرح الرابع
ان طرح المقرر موجب لطرح الاخبار العلاجية الدالة على اخذ ما وافق الكتاب والتخصيص فيها وهما خلاف الاصل الخامس ان اخذ المقرر موجب للتاسيسين فانه
مستلزم لتقديم الناقل بخلاف اخذ الناقل والجواب عن الاول بمنع الاعتضاد والترجيح لان مفاد الاصل هو الحكم الظاهري لاجل عدم الدليل ومفاد المقرر هو الحكم
الواقعي من حيث الدليل فيكشف عن ذلك انه لو ورد دليل على خلاف الاصل يؤخذ العرف من غير التوقف وملاحظة الترجيح بخلاف ما لو ورد الدليل على خلاف
المقرر فانه يلاحظ فيه الترجيح فان قلت ان المقرر للاباحة معتضد بالاستقراء فيكون راجحا قلت ان كان المراد بالاستقراء هو فيما ورد النص الخاص فيه فهو ممنوع وان
كان المراد هو فيما لا نص فيه فهو على فرض التسليم لا يجدي نفعا لان الاستقراء في هذا النوع لا يوجب الحاق نوع اخر وثانيا سلّمنا لكنه يصح اذا كان الاصل مقتضيا
لنفي التكليف واما اذا كان الامر بالعكس كما في الشك في المكلف به فالغالب هو عدم التكليف على خلاف اصل الاحتياط والمقرر له وثالثا سلّمنا لكنه معارض
بالظن الحاصل من الشهرة المحكية على اخذ الناقل وح يكون الناقل موافقا للذهاب المعظم فيكون راجحا ويحصل التعارض ولا ترجيح في البين ويجب الرجوع الى
الاصل وعن الثاني بمنع كون الاصل في الدليل هو العمل لان مدرك الدليل اما ان يكون هو العقل او الاجماع او بناء العقلاء وقد بيّنا في رد القول بالتخيير فسادها
والجواب عن الثالث بعين ما ذكرنا في الثاني وعلى فرض التسليم يمكن القلب بان اخذ المقرر فاسد لعدم المدرك له فيتعين اخذ الناقل والجواب عن الرابع اولا بان اخذ
المقرر مستلزم لطرح الاخبار العلاجية ايضا لان بعضها تدل على اخذ ما وافق المشهور والموافق للمشهور هو اخذ الناقل فهي معارضة بمثلها ولا ترجيح في البين ومعه
يجب الرجوع الى العقل الحاكم بنفي التكليف في المقام وثانيا بان المتبادر من اخذ ما وافق الكتاب هو اخذ الحكم الموافق للكتاب لا الدليل من حيث هو وثالثا انها لو لم تكن
ظاهرة في اخذ الحكم لم تكن ظاهرة في اخذ الدليل وعلى فرض تسليم ظهوره فيه فلا ريب ان الاخذ انما هو من حيث الظن لا من حيث التعبد وقد بيّنا عدم حصول الظن لاجل
اختلاف المفاد مع انه خبر الاحاد لا يعمل به في المقام والجواب عن الخامس قد ذكرناه سابقا في رد القول بتقديم الناقل فالوجوه جارية هنا مع عكس الوجه الثاني لامكان
النسخ في زمان النبي ص فيكون اخذ المقرر موجبا لتقديم الناقل فيجوز النسخ بخلاف ما لو كان من الائمة ع لعدم جواز النسخ فيكون اخذ المقرر موجبا لطرح الناقل ويصير ح
تاكيدا لا تاسيسا هذا هو القسم الثاني من الاقسام الثلثة واما القسم الثالث وهو ما كان احدهما من النبي والاخر من الائمة عليهم السلم فهو كالقسم الثاني في الطرح
والرجوع الى الاصل لو كان مفاد الاصل هو الحكم الظاهري ومفاد المقرر هو الحكم الواقعي واخذ المقرر لو كانا متحدين في اثبات الواقع او الظاهر وسائر الاحتمالات
فاسدة لما مر ومجرد احتمال التقية في زمان الائمة ع لا يوجب الحكم باخذ الصادر في زمان النبي ص لكونه احتمالا بعيدا لا يصار اليه الا بالدليل واذ ليس فيكون الاصل
سليما عن المعارض واما القسم الاول وهو ما كانا من النبي ص فان علم التاريخ فيعمل بالمتاخر لجواز النسخ فيصح العمل بكل من الدليلين في زمانه فيكون كل منهما مفيدا للظن
في زمانه فيجب العمل به ولا يجوز الطرح لشمول الادلة الدالة على الاعتبار واما اذا جهل تاريخ كل منهما فالحق التساقط والرجوع الى الاصل في بعض المقامات
والاخذ بالمقرر في بعض المقامات كما ذكرنا فيما لو كانا صادرين من الائمة ع والقول بالتخيير فاسد لما مر والقول باخذ المقرر باعتبار اولوية التاسيس ايضا فاسد
لما مر واما اذا علم تاريخ الناقل دون المقرر فيجب اخذ الناقل لاستصحاب بقاء حكم الناقل ومعارضته هذا الاستصحاب باصالة تاخر المقرر وترجيح الثاني اما
باعتبار كونه موضوعيا ومزيلا للاول او باعتبار اعتضاده بالاصل فاسد اما الاول فلان اصالة التاخر انما يصح جريانها اذا كان للشئ زمان خاص معلوم مع
كون الشك في بدوه وهذا ليس كذلك للقطع بحدوث المقرر والشك انما هو في الزمان الواقع فيه وهو مشكوك من انه المتاخر او المتقدم فيكون شكا في الحادث
لكون كل منهما محل الشك فلا يجري فيه قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله واما قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ابدا ايضا فلا يجري فيه للقطع الاجمالي واما
بالنسبة الى الخصوصية فيجري في كليهما ولا ترجيح في البين ويلزم من التمسك به فيهما دفع القطع الاجمالي وح هو فاسد وح يكون مجملا ويبقى اصالة البقاء سليمة عن
المعارض واما الثاني اعني اعتضاده بالاصل فهو موقوف على اعتباره واذا ثبت عدم اعتباره لم يصح من اغاة الاعتضاد واما معارضة هذا الاستصحاب بالاصل
فندفع عنه بان الاستصحاب وارد على الاصل لان الاصل اما ان يكون هو اصالة البرائة او الاحتياط وح فمدرك هذه القواعد اما ان يكون هو بناء العقلاء و
الشرع فان كان الاول فبناء العقلاء على بقاء ما ثبت وجوده سابقا في زمان الشك سواء كان موضوعا او حكما وعلى الثاني سواء كان الزاميا ام لا
وان كان المدرك هو الثاني اعني الاخبار فالجواب اولا بان اخبار البرائة والاحتياط ظاهرة في الشبهة البدوية العارية عن الحكم في السابق مع عروض الشك في اللاحق
وعلى فرض تسليم الاعمية فيحصل التعارض والنسبة بينهما عموم من وجه فمادة الفرق في جانب البرائة والاحتياط هو الشبهة البدوية ومادة الفرق من جانب الاستصحاب
فيما كان المستصحب عين الوجوب والحرمة كالاباحة ومادة الجمع بالنسبة الى البرائة فيما كان المستصحب حكما وجوبا او حرمة وبالنسبة الى الاحتياط فيما كان المستصحب نفي

التكليف

في ابطال القول بتقديم المقرر

التكليف في شئ خاص مع عروض تكليف بين الشبهات البدوية مع هذا الاثنائي كالقطع بنجاسة ثوب مشتبه بين المشتبهات وكان طهارة واحد منها معلوما معينا
في السابق وح تكون البراءة في الاول نافية للتكليف والاستصحاب مثبتا وفي الثاني يكون الاحتياط مثبتا لنجاسة مجموع المشتبهات والاستصحاب نافيا لها في الشئ
الذي علم طهارته في السابق والترجيح في جانب الاستصحاب من وجوه الاول ان شمول الاستصحاب لهذين الموردين يكون اقوى من شمول القاعدتين باعتبار ظهورهما في
البدوية دون ظهور الاستصحاب في عدم التكليف في الاول وفي التكليف في الثاني والثاني ان تخصيص الاستصحاب موجب لطرح سنخها ولغوية الاخبار الكثيرة الواردة
فيه بخلاف تخصيص القاعدتين بالشبهات البدوية اما الاول فلان الاستصحاب اما ان يكون موافقا للقاعدتين او مخالفا وعلى فرض تخصيصه بالاول وطرحه في لما
الثاني يكون الحكم المستفاد منه مستفادا للقاعدتين ايض ومعه لا فايدة لذكر قاعدة الاستصحاب وجعلها اصلا عليحدة واما الثاني اعني عدم لزوم اللغوية على
فرض الثاني فواضح وح فتخصيص القاعدتين متعين لئلا يلزم اللغوية والثالث الاستقراء وظهور الاجماع لان كل من قال باعتبار الاستصحاب قال بتقدمه عند
التعارض مع القاعدتين وعلى فرض تسليم التساوي والتساقط يكون المرجع هو طريقة العقلاء وقد بينا انه على تقديم الاستصحاب وكذا بالنسبة الى اغلب القواعد
كقاعدة الطهارة لا مثل الضرر والعسر وامثالهما واما اذا كان تاريخ المقرر معلوما دون الناقل فيجب اخذ المقرر بلا استصحاب المعتضد باحدى القاعدتين والتمسك
باصالة تاخر الناقل قد ظهر فساده هذا فيما كان الدليلان ظنيين صدورا او قطعيين واما المختلفان سواء كانا من النبي او من الائمة ع او مختلفين فيجي انشاء الله
في فصل التراجيح فانه ان كان قطعيا صلح احدهما منشأ للترجيح فيؤخذ به والا فهو كالاقسام المذكورة بالتفاصيل المذكورة وبعد ما ظهر لك نفي الوجوب نقول
باستحباب الاتيان من باب قاعدة التسامح لاحتمال المحبوبية المسببة من الاسباب العقلائية وكلما كان كذلك يكون اتيانه ممدوحا عند العقلاء فكذا هنا وكذا يدل عليه الرواية
التي سيجي المفصلة بذهاب اكثر العلماء فتدبر هذا هو القسم الاول لكن بقي اشكال لم نذكره في السابق وهو ان العلماء رضوان الله عليهم ادعوا الاجماع على البراءة
في الشبهة الوجوبية ونسبوها الى معظم الاصحاب كذا في الشبهة التحريمية واطلاق كلامهم يشمل ما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان وفي الشك في المكلف به قالوا
بان المعظم ذهبوا الى لزوم الاحتياط وفي تعارض النصين قالوا بان بناء معظم الاصحاب على التخيير وهو اعم من القطع بثبوت التكليف في البين وعدمه كدوران الامر بين
الوجوب والاستحباب وعلى الاول اعم من القطع بالتكليف من كونه دائرا بين المحذورين اعني الوجوب والحرام او لا كما في صلوة الظهر والجمعة وكذا قالوا بان المتعارضين
لو كان احدهما موافقا للاصل دون الاخر فالمشهور على ترجيح الناقل واطلاق الاصل في كلامهم يشمل اصل البراءة واصل الاحتياط وساير الاصول كاصالة الصحة في المعاملة
واصالة نفي الحرج والضرر في الشريعة وبين ادعاء الشهرة في المقام الاول وادعاء الشهرة في المقام الثاني تعارض من باب عموم من وجه مادة الفرق من جانب الاول
اعني البراءة في الشك في التكليف والاحتياط في الشك في المكلف به في غير تعارض النصين ومادة الفرق من جانب الثاني اعني تعارض النصين هو المحذوران
مادة الجمع بالنسبة الى البراءة تعارض النصين في الوجوب والاستحباب او الوجوب والاباحة وبالنسبة الى الاحتياط هي صورة دوران الامر بين الظهر والجمعة باعتبار
تعارض النصين وكذا بين ادعاء الشهرة في المقام الاول وبين ادعائها في المقام الثالث تعارض من باب عموم من وجه مادة الفرق من جانب البراءة والاحتياط
هو فيما لا نص فيه ومادة الفرق من جانب الثالث هو فيما كان احد المتعارضين مخالفا لاصالة الصحة او نفي العسر والضرر ومادة الجمع هو فيما كان احد المتعارضين
مخالفا لاصالة الصحة او نفي العسر والضرر ومادة الجمع هو فيما كان احد المتعارضين مخالفا لاصالة البراءة او الاحتياط كما في دوران الامر بين الوجوب والاباحة او دوران
الامر بين وجوب السورة وعدمه فان الشهرة في مسئلة البراءة تقتضي نفي الوجوب في الاول والشهرة في تقديم الناقل تقتضي الحكم بلزوم الوجوب في الثاني وبالعكس وان الشهرة
في قاعدة الاحتياط تقتضي الحكم بوجوب السورة والشهرة في تقديم الناقل تقتضي الحكم بنفي الوجوب ح فبعد حصول التعارض لا بد من التخصيص في احدى الشهرتين اما بتخصيص
الشهرة في تعارض النصين بالمحذورين وتخصيص المقرر والناقل بغير ما كان المقرر مقررا لاحدى القاعدتين اعني البراءة والاحتياط او تخصيص الشهرة في قاعدتي
البراءة والاحتياط بما لا نص فيه ولكن كل منهما لا يخلو عن بعد اما الاول فلانه بنا في ح ذكر الاقوال الثلثة في تعارض النصين من التخيير والتساقط والتوقف
في الاحتياط لان الحكم بالتخيير في المحذورين باتفاق ظاهر العدم امكان الطرح ولعدم امكان التوقف والاحتياط وايض شمول المقرر لما كان مقررا لاصالة البراءة
اتفاقي ظاهرا واما الثاني اعني تخصيص القاعدتين بما لا نص فيه فلاستلزامه القول بكون المشهور على التخيير في مثل دوران الامر بين الظهر والجمعة وبعكسه وجوب السورة
في دوران الامر بين وجوبه وعدمه مع ان المشهور بنائهم على الاحتياط ظاهرا ويظهر من بعض عدم التنافي بين قاعدتي البراءة والتخيير لان بعد تعارض النصين في
الحكمين المختلفين كالوجوب والاستحباب مثلا يكون كل منهما مدفوعا باصالة البراءة فيكون الواقعة مجهولة الحكم وتكون قاعدة التخيير مثبتا للتخيير من غير معارض
والحق ان التنافي موجود في البين وذلك لان قاعدة البراءة تنفي التكليف الالزامي لا مطلق الحكم فلا تكون نافية للاستحباب وح فبعد نفي التكليف الالزامي بحسب
الظاهر يتعين الاستحباب بضميمة قاعدة الاشتراك بعد فرض الانحصار وعلى فرض تسليم كون مقتضاها نفي مطلق الحكم او كان كل من النصين مثبتا للتكليف
الالزامي كما في دوران الامر بين الظهر والجمعة لكون مقتضاها نفي التكليف في صورة الشك في حدوث الحكم او الوجوب واما بعد القطع بحدوث الحكم او الوجوب
فلا تكون جارية وعلى فرض تسليم جريانها تكون مقتضاها نفي التكليف مط سواء اختار المكلف جانب الوجوب فيحصل التعارض ايض وقد حققنا سابقا ترجيح
قاعدة البراءة على التخيير فتدبر ولكن الحق في دفع التنافي بان ادعاء الشهرة في الشبهة الوجوبية انما هو في غير تعارض النصين كما يظهر من بعض تخصيص النزاع فيه
وادعاء الشهرة في التخيير في تعارض النصين انما هو في غير صورة الشك في المكلف به فتدبر **المطلب الثاني** في الشبهة الوجوبية اعني صورة الشك في الوجوب
مع العلم الاجمالي بثبوت الوجوب بين المشتبهات الكثيرة والحق انه كالقسم الاول بجميع اقسامه من نفي التكليف وذلك لعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي لان
الاعتبار اما ان يكون من العقل او الشرع والاول مفقود في البين لان حكم العقل بلزوم الاتيان اما ان يكون باعتبار كون عدم اعتباره مستلزما للخروج
عن الدين او باعتبار كون بناء العقلاء على لزوم الاتيان وكلاهما فاسد اما الاول فلكونه خارجا عن محل الفرض لان المفروض في المقام انما هو من باب اشتباه
القليل بالكثير ومخالفة الامر القليل لا يستلزم الخروج عن الدين وعلى فرض التسليم لا يكون مثبتا لمدعى الخصم اعني الاحتياط لكونه موجبا للعسر والحرج الشديد

والتفصيل بين الموارد مستلزم للتحكم المنفي بالعقل واما التفصيل بالقرعة فمنفي بالعقل والاجماع مع انها لا تكون مشكلة حتى تكون الرواية شاملة لها مع انها ضعيفة
وعلى فرض اعتبارها لا تكون مقاومة لادلة البرائة او الاحتياط كما مر وسيجيء الشرح بل اللازم التفصيل بين الاعتقادات بالعمل بالظنون في المظنونات والعمل
بالاصول في غيرها وهو خارج عن محل الفرض ايضا لان المفروض فيما كان المتعين هو العمل بالاصول وعدم جريان الدليل الرابع على اعتبار هذه الظنون واما الثاني فلكونه
بناء العقلاء على عدم لزوم الاحتراز في صورة العلم الاجمالي بالحرمة المستلزمة للترك كما في نجاسة موضع مشتبه من الارض الوسيع فتكون هي اعني الشبهة الوجوبية
المستلزمة للفعل هنا كذلك بالاولوية القطعية ويثبت ايضا بالاجماع المركب واما الثاني اعني الشرع فاما ان يكون هو الادلة الدالة على الاشتراك واما ان يكون هو
المفاهيم الدالة على ثبوت التكليف في صورة العلم كقوله رفع عن امتي ما لا يعلمون وامثاله واما ان يكون هو الادلة الدالة على لزوم الاحتياط وكلها فاسدة اما
الاول فلان قاعدة الاشتراك انما تتم لو كانت الحالة حالة واحدة والمقام ليس كذلك لكون حالة المشافهين حالة مغايرة من غير عروض الاجمال بخلاف الغائبين
نعم لو ثبت التكليف في حق المشافهين مع فرض عروض الاجمال مع كون الواقعة من باب اشتباه القليل بالقليل او الكثير بالكثير يثبت الاشتراك مع ان مدرك هذه
القاعدة اما ان يكون هو بناء العقلاء فقد بينا عدمه واما ان يكون هو الاجماع وهو هنا على عدمه واما ان يكون هو الاخبار وهو ايضا وارد على طريقة العرف و
العقلاء وقد بينا كون طريقة العرف والعقلاء على عدم الاشتراك هنا واما الثاني اعني الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط فلما ذكرنا سابقا من ترجيح اخبار البرائة
على الاحتياط واما الثالث فلان المتبادر منه هو العلم التفصيلي وعلى فرض التعميم انما يكون شاملا للعلم الاجمالي الذي كان معتبرا عند العقلاء والمقام ليس كذلك
مع انا لو سلمنا شموله للمدارك وكونها مقتضية للزوم الاتيان فانما تتم لاثبات المطلب لو لم تكن معارضة بما هو اقوى منه والاقوى موجود في المقام وهو الادلة الدالة
على نفي العسر والحرج من العقل والشرع ولا ريب في انها واردة على ما دل على لزوم الاتيان من قاعدة الاشتراك او الاحتياط فتدبر هذا هو المقام الثاني المطلب
الثالث في الشبهة الوجوبية مع حصول العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة وهي على اقسام ثلثة القسم الاول في صورة حصول العلم الاجمالي بثبوت الوجوب مرددا بين
الاقل والاكثر الغير الارتباطيين وهو ما يكون اتيان الاول بدون الاكثر كافيا في الامتثال بقدر الاقل مع عدم كون صحة الاقل موقوفة على تحقق الاكثر كالقطع
بوجوب الصلوة مع الشك في وجوبها مرة او مرتين والحق فيه هو الحكم بالبرائة من الزايد سواء كان من باب اجمال الخطاب كقوله تصدق بصاع مع تحقق الاجمال
في معنى الصاع او في الارادة بناء على الاشتراك او من باب تعارض النصين واما الحكم بالبرائة فلان الزايد مما لا يعلم ورود التكليف فيه وكلما كان كذلك فمقتضى الادلة
من الاستصحاب والعقل والشرع نفيه اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلما ذكرنا توضيحه في الشبهة الوجوبية مع عدم حصول العلم الاجمالي في البين وعدالة الاحتياط
لا يجري مما ذكرنا من الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط والاستصحاب وقاعدة الاشتغال والمقدمة ودفع الضرر المحتمل والشهرة اما الجواب عن اخبار الاحتياط فيظهر مما
سبق واما الاستصحاب فلم يكن جاريا لان المستصحب ان كان هو الاقل فبعد الاتيان به يحصل القطع بالارتفاع وان كان هو الزايد فالمستصحب ممنوع وان كان هو
المجمل فبان القدر المتيقن من ثبوت التكليف به في الواقع الموجب للامتثال بقدره موجود في ضمنه والزايد لم يثبت حتى يستصحب وكذا قاعدة الاشتغال والمقدمة
لا تجريان لما ذكرنا واما دفع الضرر المحتمل فلان بعد دلالة العقل والشرع على نفي التكليف والعقاب لا يكون محتملا للضرر واما الشهرة ففي البرائة وكذا بناء العقلاء
وساير الاحتمالات من التخيير والقرعة وغيرهما فاسد ويظهر وجهه مما سبق القسم الثاني في صورة حصول العلم الاجمالي بثبوت الوجوب مرددا بين الاقل والاكثر الارتباطي
وهو ما لا يكون اتيان الاقل بدون الاكثر كافيا في الامتثال بقدر الاقل على فرض كون الاكثر مطلوبا كما في اتيان الاجزاء المعلومة في الصلوة بدون اتيان
المشكوكة وتحقيقه يقتضي رسم مقامات وقبل الشروع فيها ينبغي التنبيه على الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة الصحيح والاعم فان الكلام في كل منهما في بيان صورة
الشك في الجزئية والشرطية والركنية والمانعية واوضحنا الفرق ثمة في الصحيح والاعم واجمال الكلام هنا في بيان الحكم الظاهري في المجهولات والمجملات سواء كان
الاجمال في نفس الحكم من باب عدم الدليل او اجمال الدليل سواء كان غير اللفظ كالاجماع على وجوب الصلوة مع اختلاف المجمعين في كونها مع السورة او لا او لفظا
مجملا كالاطلاق مع انتفاء شرط من شرايطه من كونه في مقام الاجمال او كونه غير المتواطي او كان له معارض مساو فانه لو فرض بيان الموضوع كالشك في الجزئية على الاعم
الاركاني فان الصلوة بدون السورة حقيقة لا يصح الحكم بصحتها بالاجماع لكونهم مختلفين فلا اجماع عليها بدون السورة واذا صار مجملا فيحصل الصغرى اعني هذا مما
لا يعلم وجوبه لا من دليل خاص ولا من مطلق ولا غيرهما وكلما كان كذلك فاما ان يختار البرائة او الاحتياط في مقام الشبهة او مسببا من الاجمال في الموضوع وان كان
الاطلاق بشرايطه موجودا لانه يثبت كلية الكبرى اعني كل فرد وحال ووصف منها صحيح لكنه موقوف على الصغرى اعني كون هذا بدون السورة صلوة وعلى
فرض الصحيح والشك في الركنية لم يحصل الصغرى حتى يحكم بالاطلاق بصحته ولذا كان كذلك فيكون حكمه من وجوب الاتيان والعدم مما لا يعلم ويرجع الى هذه القاعدة
كل على مذهبه اما الكلام ثمة في انه لو ورد لفظ مطلق مع شرايط الاطلاق دال على حكم متعلق بموضوع مستحدث من مستحدثات الشارع كالصلوة والنكاح
وامثالهما فهل يصح الحكم بنفي ما يحتمل شرطيته او جزئيته او ركنيته بهذا اللفظ من باب الدليل الاجتهادي ام لا فان قلنا بالاعمية مع تحقق شرايط الاطلاق مع كون
الشك في غير الركن فلصدق الموضوع بدون المشكوك والاطلاق يقتضي صحته فنقول بالاول كما في غير المستحدثات كقوله اسقني بالماء ويشك في انه مشروط بالثلج ام لا
فنقول انه بدونه ماء وكل ماء يصح اتيانه لاطلاق الامر وان قلنا بالصحيح او الاعم في الشك في الركنية فنقول بالثاني للاجمال في اصل الموضوع فلا يحصل الصغرى بدونه حتى
يحكم بصحته بالاطلاق وبعد الاجمال يرجع الى هذه القاعدة الفقاهتية وبعبارة اخرى ان الكلام ثمة وثمرته هو الاجمال والبيان في الموضوع يعطي فرض الاعم
الاركاني مع الشك في غير الركن فالموضوع مبين بدونه والصغرى حاصل ويحكم بصحته بالاطلاق بانضمام اصالة عدم التقييد بخلاف غيره لانه مجمل ويرجع
الى هذه القاعدة والقول بالاعمية ثمة لا يستلزم القول بالبرائة هنا وكذا القول بالصحيحية ثمة لا يستلزم القول بالاحتياط هنا كما يظهر من بعض من جعل الثمرة
بين الصحيح والاعم بزعم ان القول بكون الالفاظ موضوعة للماهيات المستجمعة لجميع الشرايط والاجزاء يلزمه الاتيان بالمشكوكات في مقام العمل حتى يحصل له
القطع باتيان الماهية المستجمعة لانصراف اللفظ الى نفس الامر ولا يصح التمسك بالاصل واما القول بكون الالفاظ موضوعة للمعنى الاعم مع صدقه بحسب العرف

او باجماع الاركان فلا يلزم الاتيان بالمشكوكات لاصالة البرائة وجد عدم الملازمة ان الكلام لو كان مع وجود الاطلاق لشرايطه مع الشك في غير الركن على مذهب الاعم الاركاني فصحيح ما قال على الاعم وان قلنا بانصراف الخطابات الى نفس الامر لكون الصدق مع اطلاق الامر كاشفا عن كون نفس الامر هذه المعلومات الا الزايد لاصالة عدم التقييد لكن لا يكون هي اصالة البرائة وان كانت موافقة لها في عدم اللزوم مع ان مفاد الاول عدمه في الواقع والثاني عدمه في الظاهر ولا يلزم اختيار البرائة على فرض الاجمال الذي هو موردها لجواز ان يختار على فرضه بلزوم اجمال الموضوع وعدم تحقق الصغرى وعليه يجوز ان يختار انصراف الخطابات الى نفس الامر مع عدم شمول ادلة البرائة لها او ترجيح الاحتياط عليها فيلزم اتيان المشكوكات ويجوز ان يختار شمول ادلة البرائة النافية للتكليف عن غير المعلوم وترجيحها على ما ينصرف الى نفس الامر ويلزم عدم لزوم اتيان المشكوكات ومثله فيما كان الصدق حاصلا كالشك في غير الركن على فرض الاعم مع كون الدليل على الحكم مجملا كالاجماع والاطلاق مع انتفاء شرط من شرايطه فيحتمل الصحة لان الصدق غير مستلزم لها على فرض الاعم ومعه يلزم الرجوع الى قاعدة الفقاهة ومعه يجوز ان يختار البرائة الى اخر ما قلنا واما على فرض اختياره الاحتياط فمنافي المجمل فالثمرة المصدقة بين الصحيح والاعم حاصلة على مذهب القائل بالاحتياط هنا لان على فرض الصحيح هنا يلزم اتيان المشكوكات لعدم صحة التمسك بالاطلاق على مذهبه لعدم تحقق الصغرى لح واما على فرض الاعمية فيلزم القول بعدم لزوم اتيان المشكوكات لوجود الصغرى والاطلاق النافي للتقييد بالمشكوكات وهو وارد على قاعدة الاحتياط لكونه اجتهاديا وظهر بما ذكرنا ان على فرض الاعمية ووجود الاطلاق لا يصح التمسك باصل الاحتياط لان الصدق والاطلاق دليل اجتهادي يقدم على الاحتياط وكذا باصل البرائة لنفي المشكوكات لان قاعدة البرائة انما يصح التمسك بها في صورة الشك وفقد الدليل الاجتهادي في البين وعلى فرض الاعمية ووجود الاطلاق يكون الدليل الاجتهادي موجودا في المقام وهو الاطلاق النافي لتقييد الماهية بالمشكوكات فتدبر فما ترى من تمسك بعض العلماء الكرام بها فيما ورد اطلاق مع كونه قايلا بالاعمية مما لا وجه له الا ان يراد باصالة البرائة اصالة عدم التقييد وهو خلاف الظ من البرائة بل النسبة بينهما عموم من وجه فتدبر **المقام الاول** في الشك في جزئية المدخلية وجودا او عدما بمعنى انه لو شك في مدخلية شيء في مركب باحتمال كون تركه موجبا لفساده فهل يجب الاتيان في الظاهر بمقتضى القاعدة المؤكدة للقاعدة الاولوية او لا يجب كالمقام الاول وفيه اقوال القول بلزوم الاحتياط مط وهو عن المشهور من الاخباريين والمجتهدين والقول بالبرائة مطلقا وهو عن المحقق القمي ره وبعض اخر والقول بالتفصيل بين الشكوك بانه لو حصل قبل الدخول في التركيب فاللازم الاحتياط وان حصل بعد الدخول في المركب فالحق البرائة وهو عن بعض المجتهدين والقول بالتفصيل بين العام البلوى وعدمه بلزوم الاحتياط في الثاني دون الاول وهو الظ من المحقق ره ويحتمل قول اخر وهو التفصيل بين الشك في الركنية وغيرها بلزوم الاحتياط في الاول دون غيرها ويحتمل قول اخر وهو التفصيل بين ما يحتمل الوجوب وما يحتمل التحريم بالبرائة في الاول والاحتياط في الثاني وهو لازم الاخباريين ويحتمل قول اخر وهو التفصيل بين تعارض النصين وغيره بلزوم الاحتياط في الاول دون الثاني والحق لزوم الاحتياط مط سواء لم يكن هنا نص معتبر اصلا او كان مع كونه مجمل الدلالة او مجمل الارادة او كان من قبيل تعارض النصين سواء لم يحصل العلم بثبوت مدخلية شيء مرددا بين امرين او علم مدخلية شيء مرددا بين امرين والدليل على ذلك وجوه كثيرة الاول الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط منها قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وخبر الاستدلال الظاهر انا نقطع بثبوت التكليف باصل التركيب للمشافهين المردد عندنا بالاقل والاكثر ونفس التركيب الثابت في حقهم مطلوب منا بما مر في الاصل الاولى من الاشتراك بمقتضى السيرة القطعية وبناء العقلاء على تعلق التكليف بنفس الامر عند حصول العلم الاجمالي به كما في الانائين المشتبهين من تحرزهم عن المجموع ولابد من صرفه الى غير ما علم الى دليل ولبس كما سيجيء من بطلان ما تخيله الخصم بعد صرف التكليف الى ما علم في صورة الشك في سنخ الطلب ودلالة البرائة مسلم واما المقام ممنوع حتى يثبت الدليل وبعد هذين المقدمتين نقول الاتيان بالاجزاء المعلومة دون المشكوكة يكون محلا للريب في حصول الامتثال للامر المتعلق بالشيء المردد وكلما هو كك يجب تركه بمقتضى صدر الرواية واما الاتيان بالاجزاء المعلومة والمشكوكة فلا يكون محلا للريب في حصول الامتثال للامر المتعلق بالشيء المردد وكلما كان كك يجب اخذه بمقتضى ذيل الرواية فكذا ذلك سلمنا عدم وجود الدليل على كوننا مكلفين بالتركيب الثابت للمشافهين ولكن لم يثبت ايض كوننا مكلفين بالتركيب بالقدر الذي علم اجزائه كما يقول به الخصم فكما يحتمل الاول يحتمل الثاني وح يكون مجملا واذا كان كذلك يكون اتيان الاجزاء المعلومة دون المشكوكة محلا للريب وكلما كان كك يجب تركه الخ سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم لكن لم يكن معلوما في البين كما سيجيء ويلزم من ذلك عدم التكليف اصلا والمفروض القطع بثبوت التكليف والحكم بتعيين البعض دون البعض تحكم وح يكون مجملا والاتيان بالاقل يكون محلا للريب فيجب تركه ويمكن الايراد على هذا الاستدلال من وجوه كثيرة الاول منع المقدمة الاولى وهي كون التكليف الثابت للمشافهين مرددا عندنا بين الاقل والاكثر لان الثابت في حقهم ليس الا الاقل وذلك اذا شككنا في وجوب الاشياء المشكوكة مع الشك في حدوث الدليل الدال على الوجوب في حقهم نضم الى ذلك اصالة عدم حدوث الجعل في حقهم ونعلم بذلك الاصل عدم وجوب الاشياء المشكوكة في حقهم وبذلك يحصل العلم بان الثابت في حقهم هو المركب من الاجزاء المعلومة اعني الاقل وبعد اتيان الاجزاء المعلومة اعني الاقل لم يكن محل الريب للاتفاق على عدم ثبوت التكليف في حقنا زايدا على ما هو ثابت للمشافهين وبذلك يسقط الاستدلال بالرواية المذكورة لعدم الريب فيه او لا ان في صورة الشك في حدوث الدليل نفي بيان الخاص بالاصل مسلم واما نفي العام فممنوع للقطع بحدوث بيان العام من اخبار البرائة والاحتياط فكما يحتمل الاول في المقام يحتمل الثاني فيكون الشك شكا في الحادث ولا يجري الاصل الا ان يثبت ترجيح قاعدة البرائة على الاحتياط في هذا المقام والامر انما هو بالعكس كما سيجيء في مقام الترجيح باعتبار التعارض فان قلت القول بثبوت جعل الدليل العام من اخبار البرائة او الاحتياط في حقهم وشموله لهم موقوف على جواز القول بالاجمال في المرادات في حقهم وهو ممنوع لكونهم مشافهين عالمين بالمرادات ومتمكنين لتحصيل العلم او الظن المعتبر بها قلت هذا فاسد من وجهين الاول منع عدم عروض الاجمال كليا ومنع التمكن كليا ايض اما الاول فلانا نرى من انفسنا حصول العلم او الظن بالمراد في مجلس الخطاب ثم يعرض لنا اجمال واما الثاني فلانا نرى عدم التمكن من تحصيل العلم بعد عروض الاجمال باعتبار عروض الموانع واقله ضيق الوقت للعبادة فالاصل امكانه وتحققه لهم بل نقطع بحصوله لهم والثاني ان عدم وقوع الاجمال لا يستلزم عدم وقوع البيان العام لجواز وصول البيان لتشخيص الحكم الظاهري على فرض

ترجيح الاحتياط عليها على فرض الاجمال الا بعد ما قال على اعتبار المرجحات مع

في الشك في جزئية المكلف به وجودا وعدما

هامش

وقوعه من ادلة البرائة او الاحتياط اما من العقل وغيره المشافهين والغائبين وثانيا بانه لا يصح التمسك بهذا الاصل في صورة القطع بحدوث الدليل الخاص او الظن
المعتبر مع الشك في الدلالة او الشك في المراد باعتبار التعارض او غيره لكونه شكا في الحادث ويثبت الصغرى ح اعني كونه محل الريب بتم الاحتياط بالشرع والتمسك
بالاجماع المركب مقلوب عليه وهذه اعني قاعدة الاحتياط اقوى من البرائة في هذا المقام كما سيجئ ولو سلمنا التساوي والتساقط فيحصل الصغرى ايض اعني كونه
في محل الريب باعتبار راجحا لكون الثابت للمشافهين هو تركيب الاكثر ويتم الكبرى ح بالعقل فقد بروثالثا سلمنا عدم البيان لكن لا نسلم عدم لزوم الاتيان فيما
لا بيان له مطلقا لان عدم البيان لو كان في التكاليف النفسية مطلقا والمقدمية مع استفادة الظهور من اطلاق الحال واللفظ على نفي المشكوكات فهو
مسلم لكنه خارج عن محل الفرض واما لو كان في التكاليف المقدمية بعد القطع بثبوت التكليف بذي المقدمة مع كون حصول الاجمال باعتبار عروض ما يكون مانعا
عن البيان مع القطع بعدم ترتب الضرر على فرض اتيانه فلا ريب ان البناء على لزوم الاتيان كما سيجئ توضيحه وح يحتمل ان يكون هذا منه ايض الثاني منع المقدمة
الثانية اعني كلما كان ثابتا في حق المشافهين وفي نفس الامر كان ثابتا في حقنا وان لم نعلمه بخصوصه وذلك من وجهين الاول منع قاعدة الاشتراك هنا وذلك
لان القدر المتيقن منها هو فيما كان حال المشافهين والغائبين متحدا كما لو كانا عالمين بكونهم مكلفين بالاكثر بخصوصه واما مع تغاير الحال لكون المشافهين عالمين
بالطلب الشئ الخاص كالاكثر ومكلفين به مع عروض الاجمال للغائبين فلا نسلم الاشتراك لعدم الدليل وح فالقدر المعلوم الثبوت في حقهم هو الاقل ويثبت في
حقنا واما الاكثر فلم يحصل العلم لنا بثبوته في حقهم ومجرد العلم الاجمالي لا يكفي لثبوت الاشتراك والتكليف بنفس الامر وح لا يكون اتيان الاجزاء المعلوم بدون
المشكوكة محلا للريب لان الريب اما ان يكون بالنسبة الى الامر المعلوم او بالنسبة الى الامر بنفس الامري والاول لا يكون محل الريب والثاني لم يثبت في حقنا الثاني ان
القاعدة وان كانت مطلقة مقتضية لثبوت التكليف بنفس الامر ونحو ما هو ثابت للمشافهين وان لم نعلم بخصوصه الا انه مستلزم للتكليف بالمحال والعسر والحرج والاغراء
بالجهل وهذا التكليف قبيح للغائبين والمشافهين فيكون المتعين هو التكليف بالقدر المعلوم والمظنون بالظن المعتبر وح فاتيان الاجزاء المعلومة لا يكون امتثالا
محلا للريب معه لا يصح التمسك بالرواية والجواب عن الوجه الاول من وجوه ثلثة الاول انه قد حققنا سابقا عموم قاعدة الاشتراك مع كونها مجمعا عليها بين الاصحاب وموافقة
لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين ولاصالة الحقيقة فالمتبع هو الاشتراك حتى يثبت المانع الثاني سلمنا عدم ثبوت الدليل على كوننا مكلفين بالنفس الامر لكن
لم يثبت عدمه فيحتمل فيتحقق الصغرى ويصح الاستدلال الثالث سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم بالخصوص لكن فيما كان معلوم في البين ولم يكن هنا معلوم لان التكليف
النفسي بالاكثر في حقهم وفي نفس الامر كما لا نعلمه بخصوصه كذلك التكليف النفسي بالاقل بدون الزائد لا نعلم ثبوته في حقهم وفي نفس الامر بخصوصه ويلزم من ذلك
عدم ثبوت كل منهما في حقنا معه ويلزم من ذلك عدم التكليف اصلا لا بالاقل ولا بالاكثر وهو خلاف الاجماع والضرورة وبالجملة المقام اعني كون التكليف مشروطا
بالعلم بالخصوص باطل وخلافه ثابت اعني كفاية العلم الاجمالي بالتكليف النفسي الامري مع ان الخصم لا يقول بذلك وكذا بالنسبة الى الاجزاء المعلومة لعدم العلم
بانها مطلوبة بشرط الانضمام او لا بشرط مع ان التكاليف المقدمي موقوف على تعلق التكليف بذي المقدمة والمفروض انتفائه لعدم العلم بها فان قلت سلمنا اعتبار العلم
الاجمالي لكن الاجزاء المشكوكة لما لم يحصل العلم بلزومها اجمالا ولا تفصيلا فمقتضى القاعدة نفي وجوبها قلت ثبوت التكليف النفسي بالتركيب المجمل يكفي لتحقق
الصغرى وح بان قاعدة الاحتياط وكلامنا هنا انما هو في اثبات المقتضي لا رفع المانع وسيجئ الكلام فيه ان شاء الله وعن الوجه الثاني بان التكليف بنفس الامر في الموارد
المعلومة مع عدم مطابقة العلم للواقع سلمنا كونه تكليفا بالمحال وكذا التكليف بنفس الامر في الموارد المظنونة بالظن المعتبر مع عدم مطابقته للواقع كونه مستلزما
للعسر والحرج لفرض انسداد باب العلم وكلامنا مع الخصوص ليس في هذه الموارد بل الكلام فيما لا يحصل العلم بنفس الامر بخصوصه ولا الظن المعتبر كك وان علمنا بالتكليف النفس الامري
مرددا بين الاقل والاكثر وح نقول ان الخصم اما ان يكون مراده ان بعد ملاحظة قاعدة البرائة من العقل والشرع يحصل العلم او الظن المعتبر بعدم التكليف في الاجزاء
المشكوكة فيكون هو المتعين لان التكليف بغيره ح يكون تكليفا بالمحال او العسر والحرج فهذا كلام لا طائل تحته لانا نمنع اولا جريانها في المقام وثانيا نقول بعد ملاحظة
قاعدة الاحتياط بالنسبة الى التركيب المجمل يحصل العلم او الظن المعتبر بلزوم الاحتياط ويكون هذا اقوى كما سيجئ في مقام التعارض واما ان يكون مراده ان على فرض
صحة قاعدة الاحتياط يكون الحكم باتيان المشكوكات وباتيان النفس الامر مستلزما للتكليف بالمحال او العسر والحرج مع كونه اغراء بالجهل فهذا ايض فاسد اما الاول فظاهر
لانا نرى في انفسنا امكان اتيان نفس الامر المردد بين الشيئين باتيانهما معا وفي الاقل والاكثر باتيان الاكثر واما الثاني فلما سيجئ من عدم لزوم العسر والحرج لفرض
لحاظ المشتبه من حيث هو واما الثالث فلان الاغراء بالجهل قبيح لو كان موصلا الى خلاف المطلوب واما الطلب الواقعي المردد بين الامرين عند المكلف لا يكون كك
لان اتيانهما معا موصل الى المطلوب فيكشف عن عدم التكليف بالمحال وعدم لزوم الاغراء بالجهل ووقوعه في العرف كقول المولى لعبده اجتنب عن المغصوب ثم علم العبد
مثلا مغصوبا بين الشاتين وارتكب باحدهما فلا ريب انه مستحق للمذمة عند العرف فيكشف عن ذلك ايض ووقوعه في الشرع كما في وجوب الجمع بين الوضوئين في صورة اشتباه
المطلق بالمضاف نعم لو كان المطلوب هو نفس الامر بشرط عدم اتيان الغير فمحاليته مسلم لكنه خلاف الفرض للاتفاق على جواز اتيان المشتبه وعدم كونه مضرا سلمنا عدم ثبوت
التكليف بنفس الامر لكن لم يثبت عدمه فيحتمل فيصح الاستدلال سلمنا كوننا مكلفين بالمعلوم لكن فيما كان معلوم في البين وليس هنا معلوم كما ذكرنا سابقا الثالث
منع المقدمة الثالثة اعني لزوم ترك ما يحتمل الريب وذلك من وجهين الاول منع المقتضي لكون هذا الخبر ضعيفا لا يصح التمسك به وعلى فرض صحته انما هو من الاحاد
ولا يكون معتبرا في المسائل الاصولية وفي الاول انه وان كان ضعيفا لكنه منجبر بعمل اكثر الاصحاب من الاخباريين والمجتهدين مع ان الخبر لا يكون منحصرا بذلك كما سيجئ
ذكره ان شاء الله واما قوله بان المسئلة اصولية فالجواب انها لم تكن اصولية صرفة ولا فرعية كذلك بل هي قاعدة كلية تابعة لصغرياتها لانها ان كانت اصولية كالشك في ان
لزوم العمل بالدليل هل يكون مشروطا بالفحص ام لا فتكون اصولية وان كانت فرعية كالشك في وجوب السورة في الصلوة فتكون فرعية وفي الثاني تكون حجة واما
في الاول فهي وان لم تكن بذاتها حجة لكن بانضمامها الى سائر المدارك تكون مقطوعة او مظنونة الحجية مع ان هذه القاعدة تكون موافقة لقاعدة الاولوية اعني
لزوم دفع الضرر المحتمل فلا يضر عدم حجيته بنفسه مطلقا بل على المانع ان يقيم الدليل على خلافه ولكون قوله دع ما يريبك ماخوذا من الريب لا الاسلم الريبة وهو بمعنى التهمة

بتصريح الجوهري ويكون مفاد الحديث اتقوا من مواضع التهم ولا ربط له بالمقام وفيه انه ماخوذ من الريب وهو بمعنى الشك لا عن اصل الامارات العرفية وبتصريح الجوهري باتفاق الخصم فحمل الرواية على ما ادعى الخصم خارج عن اسلوب الكلام ولكون التمسك بهذه الرواية على وجوب الاحتياط مستلزما للنفية في المقام من وجوه ثلثة الاول ان القول بلزوم الاحتياط تضييق في حق العباد ويكون محلا للريب فيجب نفيه فيلزم منه عدم القول بلزوم الاحتياط وفيه اولا ان التوسعة والقول بالبرائة ايضا محتمل الريب وثانيا بان الحكم باللزوم لو كان من غير دليل يكون حراما يقينا واما لو كان مع الدليل فلا يكون محتملا للريب ولا يكون واسطة في البين ونحن ندعي الدليل في المقام وهو هذا الخبر الدال على لزوم الاحتياط وغيره وثالثا بان لزومه في هذا المقام لا يستلزم العمل به في جميع موارد الريب بل يكون لاجل احتمال التكليف النفسي وقد يكون الريب لاجل احتمال التكليف المقدمي بعد القطع بثبوت التكليف بذي المقدمة والقول بلزوم الاحتياط في الثاني لا يستلزم القول بلزومه في الاول لما ذكرنا سابقا من ترجيح قاعدة البرائة على الاحتياط في الشبهة الوجوبية النفسية وكذا التحريمية كما سيجيء والمقام ايضا كذلك لان احتمال الريب في التضييق انما هو لاجل احتمال الحرمة النفسية فلا يجب دفعه بمقتضى قاعدة البرائة بخلاف الشك في الجزئية فانه يكون محلا للريب لاحتمال التكليف المقدمي وقاعدة الاحتياط هنا اقوى من قاعدة البرائة كما سيجيء في وجه الترجيح فيجب تركه فتدبر ورابعا سلمنا لزوم الاحتياط في جميع موارد الريب لكن يلزم التناقض في هذه الرواية لان مقتضاها نفي لزوم الاحتياط في الاجزاء المشكوكة ولزومه معا فيجب تخصيصها اما بالاول او بالثاني والاول مستلزم للزوم الاحتياط في الشك في التكليف دون المكلف به وهو خلاف الاجماع او الاولوية القطعية فيتعين الثاني وهو المطلوب لا يقال ان المشهور ذهبوا الى شرطية العلم بالوجه في العبادة فتركه يكون محلا للريب ح اما ان يكون محصلا للعلم بالوجه ام لا وعلى كل منهما يكون طرحا للرواية في الموارد المشكوكة اما على الاول فلانه بعد تحصيل العلم بالوجه لا يكون عمله ح على وجه الاحتياط واما على الثاني فلانه ح يكون تاركا لما يحتمل الشرطية وهذا ايضا طرح للرواية والجواب ان نزاع العلماء في شرطية العلم بالوجه انما هو فيما امكن تحصيل العلم بالوجه واما فيما لا يمكن لاجل عدم الدليل العلمي ولا الظن المعتبر وان كان بالدليل الرابع فكلهم متفقون على عدم لزوم تحصيل العلم بالوجه الواقعي لقبح التكليف بما لا يطاق مع ان الحق عدم شرطية العلم بالوجه مع امكان تحصيله لبناء العقلاء على الامتثال على فرض الاتيان وان لم يكن عالما بالوجه ففيه في المسئلة المفروضة يكون بطريق اولى مع ان المراد بلزوم تحصيل العلم بالوجه اما ان يكون بحسب الواقع وان لم يكن منضما الى جهة الظن او يكون باعتبار انضمامه بالعلم بالوجه الظاهري اعني لزوم الاتيان بحسب الظن من باب قاعدة الاشتراك وغيرها من الاحتياط او البرائة فان كان المراد هو الاول فهو لا يجديه نفعا لعدم الملازمة بين الواقع والظن كما في القياس وان كان المراد هو الثاني فمسلم وهو في المقام موجود للعلم بكون اتيان المشتبهات في الظاهر بملاحظة قاعدة الاحتياط كما يحصل العلم بالوجه الظاهري على عدم اللزوم بمقتضى قاعدة البرائة للقائل بالبرائة لان القائل بها ايضا لا يكون عالما بالوجه الواقعي على ان العمل بالاحتياط دفع للريب من جهة احتمال الجزئية ومن جهة احتمال شرطية العلم بالوجه فالريب مشترك الورود بين المذهبين من البرائة والاحتياط كما لا يخفى والجواب عنه هو الجواب عن الثالث ان ترك نية الوجه في العبادات يكون محلا للريب لذهاب بعض العلماء الى وجوبها وشرطيتها وهو موقوف على العلم بالوجه ومنه يلزم نفي الاحتياط كما ذكرنا سابقا والجواب عنه قد ظهر الثاني منع صحة التمسك بالرواية لكونها معارضة بما هو اقوى منها وهو من وجوه الاول ان هذه الرواية معارضة ببعض الروايات الواردة في الاحتياط الدالة على الاستحباب منها ما روي عن مولنا امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وتعليق الحكم على المشية ظاهر في الاستحباب وهذا بالنسبة الى دلالة الامر على الوجوب اظهر فيجب صرفه الى الاستحباب ولو لم يكن اقوى لم يكن الامر بالعكس ح ويسقط الاستدلال وفيه اولا ان المقام لا يكون من قبيل تعليق الحكم على المشية للفرق بين قوله ان شئت وما شئت لكون الاول ظاهرا في الاستحباب بخلاف الثاني فانه دال على الوجوب في القدر الذي تعلق به المشية فالرواية دالة على الوجوب في الجملة في بعض الموارد وجواز الترك بالنسبة الى الزائد فمورده الشبهة الوجوبية النفسية لجواز الترك واستحبابه والمقام يبقى على وجوبه وعدم ثبوت استحبابه بل مجملة لا تكون منافية لما تمسكنا بها وثانيا سلمنا كونها دالة على الاستحباب في جميع الموارد لكن دلالتها انما هي من باب الظهور فيحصل التعارض بين الظاهرين ويمكن التصرف في لفظ شئت بحمله على ما استطعت او بحمل الامر الدال على الوجوب على الاستحباب او بحمل كل من الخبرين على بعض الموارد من باب التخصيص ولا ريب في اولوية التخصيص على المجاز لا يقال لا نسلم اولويته بالنسبة الى هذا المجاز بل الامر انما هو بالعكس لكثرة استعمال الامر في الاستحباب حتى قال صاحب المعالم بانه صار من المجاز المشهور قلت قد مر تحقيق ذلك والجواب عنه وحققنا اولوية التخصيص بل التخصيصين على المجاز لا غلبته حتى قيل ما من عام الا وقد خص بل التخصيصين وكونه اقرب بحسب العرف فان قلت يلزم على هذا اعني بقاء الامر على الوجوب اما تخصيص الاكثر او استعمال اللفظ في المعنى الاعم من الوجوب والاستحباب من باب عموم المجاز لاخراج الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية التي تكون مرجعها الى الشك في التكليف وقد ذهب المحققون الى عدم جواز الاول وكون الثاني من المجازات البعيدة قلت اخراج الموضوعات فرع الشمول وشمول هذه الروايات للموضوعات ممنوع لظهورها في الشبهة الحكمية وعلى فرض تسليم الشمول لا نسلم كونه من باب تخصيص الاكثر لان الشك اما ان يكون مرجعه الى الشك في التكليف او المكلف به سواء كان في الحكم او الموضوع ونقول باخراج الاول وعليه لا يلزم تخصيص الاكثر بحسب النوع ولا الصنف ولا بحسب الفرد اما الاول فواضح واما الثاني فلان الغالب في الشكوك لو لم يكن متعلقا بالمكلف به لم يكن الامر بالعكس فالحاصل ان التخصيص في الروايات بعد ملاحظة اولويته في ذاته مع كونه موافقا للعقل وذهاب المعظم يكون متعينا ووجوه التخصيص وان كان متعددا الا ان العمل باخبار الاحتياط في صورة الشك مع العلم الاجمالي في البين هو المتيقن لان تخصيصها والعمل بها في صورة الشك في التكليف وعدم العلم الاجمالي في البين مع انه خلاف الاجماع يستلزم العمل بها في صورة الشك في المكلف به مع العلم الاجمالي للاولوية القطعية والاجماع المركب وكذا العمل بها في الشبهة التحريمية يستلزم العمل بها في الشك في المكلف به بطريق الاجماع المركب او الاولوية الظنية الجلية وكذا العمل بها في تعارض النصين في الشك في المكلف به يستلزم العمل بها فيما ورد نص مجمل الدلالة او مجمل الارادة لذهاب معظم الاصحاب بقاعدة التحكم لان الاول كما يكون منشأ للاجمال في الحكم مع القطع بثبوت التكليف مع كون احتمال الوجوب مسببا من الامارات العقلائية يكون الثاني كذلك وكذا بالنسبة الى سائر الاحتمالات العقلائية كقول الفقيه او الخبر الضعيف فقد تبين وح يكون المتعين تخصيص ما دل على الوجوب بصورة الشك في المكلف به وتخصيص الاخبار الدالة على الاستحباب بغيره وسلمنا عدم اولوية التخصيص على المجاز وح غايته الاجمال فيجب الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا ريب

ان المرجحات الخارجية من الشهرة المنقولة والمحققة وكثرة العدد لا استصحابكون مع ما دل على الوجوب فيجب اخذه وطرح المخالفة لو ابيع سلمنا عدم الترجيح الخارجي التخيير

وح فيسقط الاستدلال ويكون المرجع الى العقل ولا ريب ان العقل حاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بثبوت الاشتغال ولو لم يكن حاكما يجب الاحتياط

بالاستصحاب وايض بمقتضى القاعدة الاولوية كما مر في صدد المبحث الثاني ان هذه الرواية معارضة بالادلة الدالة على البراءة من العقل والشرع اما العقل فلانا نرى ان

المولى لو قال العبد كيب هذا المعجون وبين اجزائه للعبد مع كون اختراع المعجون من جانب المولى ثم حصل الشك للعبد في شئ بانه هل يكون لهذا الشئ مدخلية في

هذا التركيب ام لا مع كونه عالما بعد صدور البيان من جانب المولى او كونه شاكا في حصول بيان اخر بالنسبة الى المشكوك لا ريب في ان بناء العقلاء لا يكون على لزوم

الاتيان ولو تركه معتذرا بعدم البيان مع كون العبد مطيعا ومنقادا غاية الاطاعة والانقياد لا يكون مستحقا للمذمة ولو عاقبه المولى يكون مذموما عند العرف

والعقلاء وما نحن فيه المقام ايض كذلك لانا كنا قاطعين بصدور التكليف من جانب الشارع باصل التركيب مع العلم بصدور البيان من جانبه بالنسبة الى بعض الاجزاء وشككنا في

مدخلية بعض اشياء اخر مع العلم الحاصل من اصالة عدم البيان بعده لو كنا شاكين فيه واذا كان كذلك فلا يجب اتيانه هذا بالنسبة الى الاجزاء المشكوكة واما بالنسبة الى

نفس التركيب فلان كلا من الاقل والاكثر لم يثبت مطلوبيته بخصوصه والعقل حاكم بقبح تكليفه ولكن يجب الاخذ باحد الامرين لئلا يلزم المخالفة القطعية واما الشرع فنهما قوله

كل شئ مطلق حتى يرد فيه امر فنقول ان هذا المشكوك مما لم يرد فيه امر في نفس الامر بانضمام اصالة عدم حدوث البيان او بانه مما لا يعلم ورود الامر فيه لما قلنا من انضمام الحديث

الى صورة العلم وكلما كان كذلك فهو مطلق فكذلك اما الصغرى فهو الفرض واما الكبرى فللرواية وهذا اقوى مما دل على لزوم الاحتياط من حيث الدلالة لدوران الامر

بين حمل الامر على الاستحباب وارتكاب التخصيصين ولا ريب ان الاول اولى ولو لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ويرجع الى العقل ولا ريب ان العقل حاكم بقبح التكليف من غير

صدور البيان او العلم بالبيان والجواب عن الاول من وجوه ثلثة الاول انا لو كنا عالمين بالعلم الوجداني بعدم صدور البيان من جانب المولى كما في صورة كون المخاطب مشافها

مع صدور البيان من جانب المولى بالنسبة الى ما علم وسكوته من غيره بحيث يظهر من حاله الانحصار فنسلم ان بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان لكنه يكون من باب

استفادة عدم اللزوم من الظهور الناشي من اطلاق الحال او كون السكوت في مقام البيان مفيد الحصر كما في الظهور الناشي من اطلاق اللفظ ولا يكون هذا من باب

قاعدة البراءة على فرض حصول الاجمال في الدليل والمقام انما هو من قبيل الثاني لانه وان هو خارج عن محل الفرض واما الصورة المفروضة اعني صورة القطع بثبوت التكليف

من جانب المولى باصل التركيب المجمل باعتبار اجمال الدليل مع العلم ببيان بعض الاجزاء مع سكوته لما يحتمل المانعية عن البيان من التقية وغيره بحيث لم يظهر منه الانحصار

او مع العلم بحدوث البيان الخاص في الشك في الدلالة او الارادة او القطع بحدوث بيان العام اعني اخبار البراءة والاحتياط والشك في الترجيح فالشك في تحقق صحته وترتب اثره

بدون اتيان شئ معلوم يحتمل مدخليته مسببا من امارة مع القطع بان دخوله لا يكون مضرا بل اقله الحسن فلا ريب ان بناء العقلاء على لزوم الاتيان كما لو فرضنا حصول

القطع للمريض بكونه مأمورا من جانب الطبيب الحاذق بتركيب المعجون لعلاج مرضه وحصل له القطع بمدخلية بعض اشياء مع كونه شاكا في مدخلية اشياء اخر بحيث يحصل

الشك في ترتب الاثر بدون اتيان الاجزاء المشكوكة مع علمه بصدور البيان منه بالنسبة الى هذه المشكوكة مع عروض الاجمال والشك له في اصل الدلالة على الوجوب والاستحباب

او في ارادة احد الامرين باعتبار السوانح واضمحلال القرائن الموجودة في مقام الشفاه مع قطعه بعدم كون دخوله مضرا بل مع قطعه بحسن دخوله ولم يمكنه تحصيل العلم

مع قطعه بعدم امكان اعادة تركه لحاجته فلا ريب في بناء العقلاء على لزوم الاتيان ويكون التارك له مذموما عندهم ويعدونه سفيها وما الامبالاة له في امره ولا معنى

لوجوب الاتيان الا هذا وان شئت فافرض مثالا اخر كان يحصل القطع للعبد الغائب بكونه مكلفا من جانب مولاه كسائر عبيده باتيان شئ مركب مع علمه بلزوم

اتيانه بعض الاجزاء في اصل التركيب مع كونه شاكا في بعض اشياء اخر لكون الدليل الدال على الحسن مجملا من انه على سبيل اللزوم او مجرد الحسن فلا ريب انه لو اكتفى باتيان

الاجزاء المعلومة بدون المشكوكة التي يكون منشاء للشك في الامتثال يكون مذموما عند العقلاء ولا معنى للوجوب الا هذا وما فرض الخصم من حصول العلم من اصالة العدم

بعدم البيان ففي هذه الصورة يكون بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان فاسد من وجهين الاول ان حدوث البيان الخاص في مجمل الدلالة او الارادة وكذا العام

لخبار البراءة والاحتياط يقيني ولو لم يكن الثاني اعني اخبار الاحتياط في المقام اقوى لم يكن الامر بالعكس فيكون ح شكا في الحادث ولا يكون الاصل جاريا والثاني

لو فرضنا جريان الاصل بالنسبة الى الاجزاء المشكوكة نكن لا نم كون بناء العقلاء على عدم لزوم الاتيان فيما لم يكن اطلاق لفظا وحالا يقتضي عدمه بل حاكم باللزوم

كما مر سيما مع كون الاجمال حاصلا بعد كثرة السوانح واضمحلال القرائن الموجودة في حال الشفاه فتدبر سلمنا عدم ثبوت كون بناء العقلاء على اللزوم لكنه لم يثبت على

عدم اللزوم فتكون القاعدة الاولية اعني لزوم دفع الضرر المحتمل سليمة عن المعارض ولو سلمنا كون بناء العقلاء على عدم اللزوم لكنه حجة ما لم يكن دليل على اللزوم

والدليل موجود وهو الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط من الاخبار والاستصحاب وغيرهما مما سيجي هذا بالنسبة الى الشئ المشكوك واما الجواب عن حكم العقل

بنفي التكليف بالنسبة الى التركيب فيظهر جوابه والجواب عن الثاني اعني الاخبار الدالة على نفي التكليف من غير بيان او من غير العلم بالبيان بان الاستدلال بالرواية

اما ان يكون بالنسبة الى التركيب من الاكثر او يكون بالنسبة الى الجزء المشكوك فان كان المراد هو الاول فهو فاسد لكون العلم موجودا ان كان المراد به الاعم

من الاجمالي والتفصيلي وان كان المراد به هو العلم بالخصوص فكما انه بالنسبة الى الاكثر غير محقق كذا بالنسبة الى الاقل غير متحقق ويلزم من ذلك نفي التكليف من كلا الفردين

ويلزم من ذلك القطع بالمخالفة وهو مخالف للاجماع والضرورة وهو باطل فالمقدم اعني حمل العلم على الخصوص مثله لكون المستلزم للبطلان باطلا وح فلا بد من حمل

العلم بالتكليف في الروايات على الاعم ومعه لا يصح التمسك بها في صورة العلم الاجمالي ويكون ما دل على الاحتياط سليما عن المعارض لان تشمل الادلة ويرتكب في دفع مخالفة

الاجماع اخذ احد الفردين لئلا يلزم المخالفة القطعية وخلاف الضرورة لانه فاسد لان لزوم المخالفة وخلاف الاجماع يكشف عن بطلان المقدم اعني حمل العلم

على الخصوص فلا بد من حمله على الاعم فلا تشمل المقام ولو اغمضنا العين وقلنا باستلزامه نفي التكليف بالمرة فان لم يكن مخالفا للاجماع والضرورة فيجب اخذه وان كان

مخالفا له فهو يدل على ثبوت التكليف مجملا وبطلان اجراء اصالة البراءة في الكل ولا يدل على ثبوت التكليف باحد الامرين بل لا بد من تعيينه بالدليل والقاعدة

الاولوية الحاصلة من قاعدة التحسين والتقبيح والخطابات اللفظية والصريحة واخبار الاحتياط تقتضي كونه مكلفا بالمعين الواقعي المستلزم للجمع في الشبهة

واخذ الاكثر فى المقام احتياطا لاحد هما وح اخذه باحدهما ظاهرا اما ان يكون على سبيل التعيين او التخيير والاول فاسد للزوم التحكم لعدم الدليل عليه وكذا الثانى
لعدم الدليل الدال عليه لا من العقل ولا من الشرع اما العقل فلانه يحكم بالتخيير انما هو فيما لا يمكن الجمع واتيان شئ يحصل به القطع بالامتثال كالاكثر وكذا الطرح مع
عدم الترجيح فى البين والطرح هنا وان كان غير ممكن لكن اتيان شئ يحصل به القطع بالامتثال موجود فى البين وكذا الترجيح موجود فى جانب الاخذ بالاكثر بما مر ويجئ
واما الشرع فلانه منحصر فى تعارض النصين فيما لا يمكن الاحتياط لا الاحتياط فى المقام ممكن مع انه على فرض تسليم كون حمل العلم فيهما على العلم بالخصوص وشمولها المانحن
فيه يكون معارضة باخبار الاحتياط والنسبة بينهما ح يكون من باب التباين واقرب التصرفات هو تخصيص كل منهما ببعض الموارد بالتفصيل بين العلم الاجمالى
والعدم وتخصيص البرائة بالثانى كما قلنا او لا ويتعين العمل باخبار الاحتياط فى هذا المورد والعمل باخبار البرائة فى صورة الشك فى التكليف لكونه صورته ما العكس
خلاف الاجماع سلمنا عدم اولوية هذا التخصيص لكن لم يثبت اولوية تخصيص وتصرف اخر بناء فيما ذكرنا والترجيح الخارجى من ذهاب المعظم انما هو مع اخبار الاحتياط
سلمنا عدم الترجيح اصلا وح يتساقطان ويكون استصحاب التكليف والعقل القاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال سليمين عن المعارض مع انه لو لم يتم فتكون
القاعدة الاولوية سليمة عن المعارض واخبار البرائة ينصرف الى نفس الامر والقدر المتيقن المخرج منها هو صورة عدم حصول العلم سنخا والمقام يبقى تحت القاعدة
الاولوية بل يستدل بمفهومها على ثبوت التكليف هنا مجملا وان كان المراد هو الثانى اعنى الاستدلال بالرواية على عدم لزوم الجزء المشكوك بانه مما لم يرد فيه بيان فى نفس
الامر بضميمة الاصل او من باب عدم العلم بالبيان نظرا الى انصراف الجزاء المعلوم فهو ايض فاسد من وجوه اما بالنسبة الى الاول فلما عرفت سابقا من عدم جريان الاصل
للقطع بحدوث البيان الخاص فى بعض المقامات مع الشك فى الدلالة او الارادة وبحدوث البيان العام من الاخبار البرائة والاحتياط مع كون الثانى اقوى مطلقا
ويسقط الاستدلال بالرواية ويكون الاستدلال باخبار الاحتياط بالنسبة الى نفس التركيب والجزء المشكوك سليما عن المعارض لتحقق الريب كل من الموردين واما
بالنسبة الى الثانى فاولا بان الاستدلال بالرواية موقوف على العلم بعدم التكليف فى نفس الامر لا صالة الحقيقة والانصراف الى المعلوم فى التكاليف المقدمية بعد
القطع بثبوت التكليف بذى المقدمة ممنوع لعدم الدليل عليه لا من العقل ولا من الشرع وثانيا سلمنا الانصراف الى المعلوم لكن المتبادر من الاطلاق من قوله مطلقا
هو الاطلاق بحسب الذات لا بالنسبة الى الغير هو لا يكون منافيا لوجوب المقدمى وثالثا بان المتبادر من الامر من قوله ع حتى يرد فيه امر هو الامر النفسى اما بالتبادر الوضعى
بناء على كونه مجازا فى الوجوب المقدمى او بالتبادر المبين العدمى بناء على كونه موضوعا للقدر المشترك ويلزم من ذلك فيما لا يعلم ورود الامر النفسى نفى التكليف النفسى
لا التكليف المقدمى ورابعا بان دلالة اخبار الاحتياط على لزوم الاتيان فى الواجب المقدمى تكون اقوى من دلالة اخبار البرائة على نفيه لظهور اخبار البرائة فى نفى
التكليف النفسى فيجب تخصيصها به وخامسا سلمنا عدم الترجيح وح فبعد التعارض لا بد من التصرف اما بحمل الامر على الاستحباب او التخصيص فى الروايتين والثانى
اولى وعلى الثانى فاما ان يخصص اخبار البرائة بصورة الشك فى التكليف النفسى واخبار الاحتياط بصورة الشك فى التكليف المقدمى او العكس والثانى خلاف الاجماع و
الاول هو المطلوب وسادسا سلمنا عدم الترجيح من حيث الدلالة لكن الترجيح الخارجى من الشهرة انما هو مع الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط فيجب اخذها وسابعا
سلمنا عدم الترجيح فى البين فيبقى الاستصحاب والعقل الحاكم بلزوم تحصيل البرائة اليقينية ولزوم دفع الضرر المحتمل سليمين عن المعارض الثالث من المعارضات
هذه الرواية معارضة باستصحاب عدم لزوم اتيان هذا الشئ المشكوك قبل زمان البلوغ ولا ريب ان هذا اقوى من خبر الاحتياط لما ذكرنا سابقا من ترجيح الاستصحاب
على القاعدتين عند التعارض فيجب اخذه والجواب عنه اولا ان هذا الاستصحاب لم يكن جاريا لكونه شكا فى الحادث للقطع بثبوت الطلب فى الجملة فكما ان الاصل عدم
اللزوم فكذا الاصل عدم الاستحباب وثانيا بانه لم يكن جاريا ايض لان المراد بعدم اللزوم ان كان هو الوجوب النفسى فلا ان مسلم لا يحتاج الى الاستصحاب وان كان هو
عدم وجوب المقدمى اعنى عدم وجوب ادخاله فى التركيب السابق فهو موقوف على فرض التركيب لو فرض فوجوبه فى السابق ايض مشكوك كالان وعدم لزوم اتيانه فى
السابق انما كان لعدم لزوم اتيان التركيب ولما لو فرض لزوم اتيان التركيب فى السابق لم يكن عدم لزوم اتيان هذا الجزء يقينا فلم يكن فيستصحب يقينى فى البين
حتى يستصحب وثالثا بانه معارض باستصحاب بقاء التكليف هو اقوى لكونه مزيلا لان الشك فى لزوم الجزء والعدم مسبب من الشك فى جعل التركيب بانه ان كان هو الاكثر
فيكون الجزء واجب الاتيان بتعا وان كان هو الاقل فلا يكون لازما وتبعيا ولم يكن الامر بالعكس سلمنا عدم كونه مزيلا لكن لم يكن الامر بالعكس ايض وبعد الاعتضاد
بقاعدة الاشتغال والشهرة سلمنا عدم الترجيح فيتساقطان وتكون اخبار الاحتياط سليمة عن المعارض الرابع ان هذه الرواية معارضة بالادلة النافية
للعسر والحرج لانه لا ريب على فرض لزوم اتيان المشكوكات فى التركيب يلزم العسر والحرج وهى اقوى فيما كانت النسبة بينهما وبين المثبت عموما من وجه لو كان
اجتهاديا كما سيجئ فى اخر المبحث ففى ما كان المثبت فقاهتيا كالمقام فبالاولوية والجواب عنه من وجوه الاول ان الكلام انما هو فى المشتبه من حيث هو مع قطع
النظر عن العسر والضرر وامثالها ح يتم فيما كان خاليا عن المانع كما على فرض انفتاح باب العلم فى الاغلب وندرة المشتبهات وكان المتعين فيه العمل بالاصل من البرائة
او الاحتياط الثانى انه يصح لو قلنا بانسداد باب العلم فى اغلب الموارد وعدم حجية الظنون لكن قد حققنا حجيته فى حجية المظنة على فرض عم الاحتياط وهذا المحظور اقوى
من العمل بالظن وعلى فرض حجية الظنون فى اغلب الاسباب كالخبر الصحيح والموثق والحسن والضعيف المنجبر والاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية الجلية تكون
موارد المشتبه مما لم يكن فيه ظن معتبر قليلة ولا يلزم على فرض الاحتياط العسر والحرج خصوصا على مذهبنا من صحة التمسك بالاطلاقات اما فى غيرها يثبت فيه الحقيقة
الشرعية فواضح واما فيما يثبت كما فى الالفاظ المتداولة فلكوننا قائلين بالاعمية وح تكون هذه الاطلاقات نافية فى التركيب الا فيما كان له معارض اقوى سيما على
فرض الاقتصار فى الاحتياط على الاحتمالات المسببة من الامارة كقول الفقيه او خبر الضعيف لا المسبب من الامكان الذاتى كما سيجئ لان القول بلزوم الاحتياط فيه
على هذا الفرض لا يستلزم العسر والحرج لقلة المشتبهات الا ان يقال ان العسر والحرج لا يستلزم كثرة المشتبهات كما فى الصلوة منها ما قيل بعض بتقديم السلام علينا وبعض بتقديم
السلام عليكم ومنها التسبيح فى الاخيرتين على فرض اختياره فقال بعض بوجوب جهره وبعض بحرمته والاحتياط فيها موجب لتكرار الصلوة ثمانية وهو عسر مع قلتها الثالث ان
ان غاية ما سلم هو رفع عموم الاحتياط وهو اعم من عموم البرائة ومن التبعيض اما فى الموارد كالقول بالاحتياط فى الشك فى الركنية والبرائة فى غيرها او القول بالاحتياط

الاستغاثة فقال بعض بوجوب جهرها وبعض بحرمتها ومنها السلام

فى مظنون التكليف و البرائة فى غيره او القول بالاحتياط فى تعارض النصين و البرائة فى غيره او بين الاشباه القول بالاحتياط فى مظنون التكليف فى ظن كان عدم
اعتباره بالاصل كالشهرة و البرائة فى غيره و هكذا الا ان يقال ان هذا التبعيض خلاف الاجماع و الدليل كما حقق فى حجية المظنة الخامس ان هذه الرواية معارضة بما دل
على نفى العسر فى كل امر مشكل و الجواب عنه مع انه قد سبق فى الثانى من وجوه الاول انه ضعيف و لا يكون له عامل فى المقام على الاحكام الثانى ان الاشكال انما هو فى
مقام التحير و بعد فرض تمكن الاحتياط لا يكون المقام مقام التحير لا يصح الاستدلال بالرواية الثالث ان النسبة بين المتعارضين انما هو من قبيل العموم و الخصوص المطلق
لعدم جريان الاحتياط فى مثل المحذورين و بعض صور التقاسيم بخلاف القرعة فانها تشمل مجموع الموارد و اللازم ح تخصيصها بما دل على لزوم الاحتياط الرابع ان الترجيح
الخارجى من كثرة العدد و صحة السند الموافقة لعمل الاصحاب انما هو مع اخبار الاحتياط الخامس لمساعدة الترجيح و اللازم ح الرجوع الى العقل و هو حاكم بلزوم تحصيل
القطع بالامتثال و دفع الضرر المحتمل السادس ان هذه الرواية معارضة بالادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم و الجواب عنه من وجوه مع انه يظهر مما سبق الاول ان
هذا الاستدلال مستلزم للدور لان بطلان الاحتياط يكون موقوفا على حرمة العمل بما وراء العلم و هى موقوفة على قاعدة الاحتياط لانها من مداركها فيلزم ان يكون
بطلان قاعدة الاحتياط منه الثانى ان بعد دلالة الادلة على لزوم الاتيان فالاحتياط لا يكون عملا بما وراء العلم بل بالوجه الظاهرى و هو المناط الثالث انه يلزم تخصيص الادلة
الناهية بصورة امكان تحصيل العلم او الظن المعتبر بالوجه الواقعى لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق و المفروض ان المقام مما لا يمكن تحصيل العلم فيه و لا الظن المعتبر و ان
كان اعتباره ثابتا بالدليل الرابع ان هذا يرد ايضا على القول بالبرائة لانه ايضا عمل بما وراء العلم فالجواب هو الجواب و من الروايات ما دل على لزوم الاحتياط هى ما ذكرنا
فى الشبهة الوجوبية الدائرة بين الوجوب و الاباحة فى تعارض النصين و غيرها و منها ما روى عن الحسن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح
قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص و يقبل الليل ارتفاعا و تستر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا فاصلى ح و افطر ان كنت صائما او
انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل فكتب الى ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة و تاخذ بالحائطة لدينك و منها ما رواه الشيخ عن على بن السندى عن صفوان عن عبد الرحمن
بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا و هما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء قال لا بل عليهما جميعا و يجزى كل واحد منهما الصيد فقلت
ان بعض اصحابنا سئلنى عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه و تعلموا الامر الثانى من الوجوه الدالة على
لزوم الاحتياط الاستصحاب و هو من وجهين الاول جريانه بالنسبة الى نفس التركيب و هو ايضا من وجهين الاول ان بعد ما علم ثبوت التكليف باصل التركيب فى حق
المشافهين يثبت فى حقنا بضميمة قاعدة الاشتراك و هو مجمل بين الاقل و الاكثر و بعد القطع بثبوت التكليف و اتيان الاقل يكون ارتفاعه محل الشك و مقتضى
الاستصحاب بقائه و لا يحصل اليقين برفعه الا باتيان الاكثر و هو المطلوب الثانى انه لو لم يثبت كوننا مكلفين بما ثبت للمشافهين من اصل التركيب يثبت ايضا
كوننا مكلفين بالتركيب بقدر ما علم من اجزائه و ح يثبت التكليف بامر مجمل و بعد اتيان الاجزاء المعلومة دون المشكوكة يكون ارتفاع التكليف المجمل فى محل الشك
و مقتضى القاعدة بقائه الثانى جريانه بالنسبة الى الاجزاء المعلومة بان لزوم اتيان الاجزاء المعلومة يقينى و بعد اتيانها دون المشكوكة يكون ارتفاع تكليفها فى
محل الشك لان القطع بالارتفاع انما يحصل بعد القطع بارتفاع التكليف بالنسبة الى ذى المقدمة و هو فى محل الشك و مقتضى القاعدة بقائه و يمنع جريان الاستصحاب
فى المقام لانه اما ان يكون بالنسبة الى التركيب بقدر ما علم اجزائه او يكون بالنسبة الى التركيب لنفس الامرى اما الاول فبعد اتيان الاجزاء المعلومة يحصل
القطع بالارتفاع و اما الثانى فبانه لو يثبت ما يمنع ثبوت التكليف فى حقنا ازيد مما علم فى حق المشافهين بضميمة اصالة عدم البيان او يمنع قاعدة الاشتراك
فاسد لما مر سابقا فى مقام التمسك باخبار الاحتياط و كذا معارضة هذا الاستصحاب باستصحاب عدم لزوم الجزء المشكوك قبل زمان البلوغ او بسائر الادلة الدالة على
البرائة من الاخبار و الايات و العقل او بما دل على نفى العسر او بما دل على القرعة او بما دل على حرمة العمل بما وراء العلم فاسد يظهر الجواب عن كلها مما ذكرنا سابقا
فى مقام ذكر المعارضات للخبر الدال على لزوم الاحتياط بل الجواب عنها هنا يجرى بالاولوية لان الاستصحاب اقوى من البرائة و الاحتياط لما ذكرنا سابقا من انه مقدم
عليهما فى مقام التعارض الثالث من الوجوه الدالة على لزوم الاحتياط قاعدة الاشتغال و هى من وجوه ثلثة يعين ما مر فى الاستصحاب و يرد عليه الايرادات الواردة
فى الاستصحاب و الجواب هو الجواب الذى ذكرنا الرابع من الوجوه وجوب مقدمة الواجب بيانه ان هذا الشئ المشكوك يحتمل ان يكون وجوده مقدمة للصلوة
المامور بها فيكون اتيانه واجبا لما حققنا فى بحث مقدمة الواجب من ان ترك المقدمات الاحتمالية انما تكون كترك المقدمات القطعية فى كونه سببا لترتب العقاب
على ترك ذى المقدمة الحكمية فى زمان ترك المقدمة سواء كان الاحتمال مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما لو كان الظن المخالف من الظنون الغير المعتبرة
و الايرادات الواردة على هذا الوجه مع الجواب عنها يظهر مما ذكرنا فى الاستصحاب الا ان الاستصحاب و قاعدة الاشتغال و مقدمة الواجب مدرك واحد فيما كان المستصحب
من الامور التكليفية فلا يحسن جعلها مدارك ثلثة لانا نقول لا تكون هذه الامور كالواحد للانفكاك عن الاخر بين الاستصحاب و الاشتغال فيظهر فى الكلى المشكك
فان بعد ثبوت التكليف و عدم اتيان المكلف بالفرد الظاهر و انتفائه يجرى الاستصحاب بالنسبة الى الفرد النادر دون قاعدة الاشتغال و قبل اتيان فرد الظاهر
مع امكان اتيانه يجرى قاعدة الاشتغال دون الاستصحاب فى بعض موارد و اخر يجرى كل منهما و اما الانفكاك بينهما و بين المقدمية فيظهر فيما لم يحصل القطع
بالتكليف مع ثبوت التكليف بنفس الامر كما فى اللحوم المشتبهة فان المقدمية تجرى و تقتضى لزوم الترك و لا يجرى القاعدتين و يظهر ايضا فيمن حصل له
الظن بعروض الموت فى اخر وقت الصلوة الظهر مثلا فان المقدمية تكون مقتضية للزوم التقديم و لا يجرى الاستصحاب و لا الاشتغال اما الاول فلانه يجرى بانه اما
ان يكون قبل الاتيان بالفعل او بعده و على الاول يكون ثابتا بقاء التكليف و على الثانى يكون قاطعا بارتفاعه و اما الاشتغال فلان مقتضاه اتيان شئ يحصل
به القطع بالامتثال و لا ريب انه لو كان باقيا الى اخر الوقت و اتى به يحصل القطع بالامتثال كاتيانه فى اول الوقت فلا يكون هذا من باب تحصيل القطع بالامتثال
بل انما يكون من باب تعجيل القطع بالامتثال و مقتضى قاعدة الاشتغال هو الاول لا الثانى فتدبر الخامس من المدارك لزوم دفع الضرر المحتمل و الايرادات
الواردة عليه من نفى الضرر اما باخطار ادلة البرائة او منع قاعدة الاشتراك و الجواب عنها يظهر مما سبق السادس بناء كل اهل العقول و وجهه يظهر مما سبق

والايرادات

ففيه ان هذه الرفع بين الادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم ... لتحصيل العلم

... فى الاحتياط

ثم الكلام

والايرادات الواردة عليه من نفى حجيته او نفى اعتباره بملاحظة اخبار البرائة والجواب عنها يظهر مما سبق لشايع الشهرة العظيمة لان الاخباريين بين القائلين
بالاحتياط فى صورة الشك فى التحريم لنفسى بل نسبهم القول بالاحتياط فى التحريم المعدم بطريق اولى ويقولون به ايضا بل قال بعضهم بانى لم اجد خلافا فى المسئلة
واما المجتهدين رضوان الله عليهم فما نرى من اكثرهم فى الكتب الفقهية هو الاحتياط فى هذه الواردة ونقول بتخصيص كلامهم بصورة تعارض النصين فاسد لكونه
منافيا لادعاء الشهرة من اغلبهم على التخيير فى تعارض النصين والوجوه التى ذكرنا يكون بعضها مقطوعة الحجية بنفسها كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال ووجوب
مقدمة الواجب وبناء كل اهل العقول ولزوم دفع الضرر المحتمل لكونها عقلية وعرفية ولو لم يكن كل واحد منها مقطوعة الحجية فلا بيان من اجتماع الكل يحصل
القطع بالاعتبار فيكون متبعا سواء كانت المسئلة اصولية او فرعية والادلة للقائلين بالبرائة لا يخرج من الوجوه التى ذكرنا من منع الثبوت فى حق المشافهين
ازيد مما علم ومنع الثبوت فى حقنا ازيد مما علمنا باعتباره تعبدا عدم اللزوم والاخبار الدالة على نفى التكليف فى صورة عدم العلم كقوله كل شئ مطلق الخ
والادلة النافية للعسر والحرج وبناء العقلاء وقد عرفت فساد كل منها فلا يحتاج الى ذكرها على حدة هذا وجه بطلان البرائة الكلية واما التفصيل بين
الشكوك البدوية والاثنائية بلزوم الاحتياط فى الاولى والبرائة فى الثانى فله فى الاول ما ذكرناها وفى الثانى وجوه الاول ان المكلف المتيمم على الوجه الشرعى
مثلا لو لم يجد الماء فى بدو الصلوة يصح دخوله فى الصلوة اتفاقا ولانه اما ان لا يكون له تكليف اصلا او يكون وعلى الثانى اما ان يكون مكلفا بالواقع او
بالظاهر والاول بديهى البطلان والثانى باطل ايضا والا يلزم التكليف بالمحال فيتعين الثالث وهو المطلوب وبعد دخوله فى الصلوة مع وجدان الماء
فى اثناء الصلوة يحصل له الشك فى كون وجود الماء ناقضا ومبطلا لها او تكون الصحة مرتفعة او لا يكون كذلك بل تكون باقية مقتضى الاستصحاب بقاء
الصحة وعدم لزوم الطهارة المائية مع استيناف الصلوة وكذا لو دخل فى الصلوة على الوجه المعتبر ثم حصل له الشك فى اثناء الصلوة فى بقاء الصحة و
ارتفاعها باعتبار عروض القهقهة او باعتبار الشك فى لزوم الطمانينة عقيب السجدتين وعدمها وتركها فيحصل الشك فى ارتفاع الصحة وبقائها مقتضى
الاستصحاب بقائها الثانى ان بعد دخوله فى الصلوة على الوجه الصحيح كان اللازم عليه اتمام الصلوة وبعد عروض الشك فى الاثناء باعتبار عروض احد ما ذكرنا
يحصل له الشك فى لزوم الاستيناف ولزوم الاتمام مقتضى الاستصحاب هو الثانى وح تكون مامورا بالاتمام ويكون صحيحا للاجزاء الثالث ان بعد دخوله فى
الصلوة على الوجه المعتبر الظاهرى مع اتيانه بالاجزاء قبل عروض الشك وبعده يحصل له الشك فى ان اتيان الاجزاء المامور بها على الوجه الظاهرى هل يكون
مجزيا بعد هاعن الواقع ام لا مقتضى القاعدة اعنى البرائة عن التكليف زائدا على التكليف الظاهرى هو الاجزاء واذا ثبت صحة الاجزاء السابقة فى الواقع
يكون اتيان ما بقى من الاجزاء صحيحا للقطع بكون صحة الاجزاء او بتاطية الرابع قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم بان هذا عمل وكل عمل يكون ابطاله منهيا عنه و
النهى عن الشئ مقتضى للامر بضده فيكون مامورا بالاتمام واذا كان مامورا بالاتمام فيكون العمل صحيحا الا ان الصحة ليست الا موافقة الامر وهذه
الوجوه واردة على ادلة الاحتياط لان مع استصحاب الصحة وغيره فلا ريب فيه فلا تشمله ادلة الاحتياط وفيه ان تلك الوجوه فاسدة وتكون ادلة الاحتياط
جارية مقتضية للزوم سالمة عن المعارض وتوضيحه يقتضى بيان اقسام الشك المتعلق بالعبادة وهو انه اما ان يكون الشك حاصلا قبل الدخول
فى التركيب بفرض المسئلة كما هو قاعدة الفقيه لفرضها واثبات الحكم لها حتى يعمل فى مقام الاحتياج والوقوع او يفتى فيفرض ان المتيمم لو وجد الماء بين
الصلوة فهل لا يصح الدخول فيها كما لو وجد الماء قبلها ولا كما لو وجد بعد الفراغ او يكون حاصلا فى اثناء التركيب بفرض عدم الالتفات الى هذا
الموضوع او عدم استنباط حكمه والفحص عنه ثم بعد الدخول عرض الشك بوجود الماء او يكون حاصلا بعد الفراغ منه وعلى اى منها اما ان يكون المشكوك
من الاجزاء البدوية كالتكبيرة او الاثنائية وعلى اى منها فاما ان يكون المشكوك من الاشياء الغالب الوقوع كالشك فى وجوب السورة او نادر الوقوع
كوجود الماء فى اثناء الصلوة فاما فى المشكوك البدوى كالتكبيرة ففساده واضح واما فى الاثنائى كما ذكرنا مع كون الشك قبل الدخول فاما ان يكون
بعد الفحص او قبله وعلى الاول فلو رجح قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا بانه المقتضى للصحة مطلقا سواء وجد الماء بعده او لا حرج الوجدان قبل الدخول
بقى المقام بحاله صحيحا فلا يحتاج الى استصحاب الصحة ولو رجح ما يقتضى فساد التيمم بوجود الماء فيفسد ولا يصح الاستصحاب ولو كان مجملا او متعارضا مع
عدم الترجيح فلم يثبت الصحة حتى يستصحب بل يرجع الى البرائة او الاحتياط كل على مذهبه وعلى الثانى اعنى قبل الفحص سواء كان قاصرا عنه او مقصرا بامكان
الفحص عن الادلة ولا يتفحص فالتمسك بالاستصحاب فى القاصر فاسد من وجوه الاول ان الصحة لم تثبت حتى تستصحب الثانى ان على فرض تمحض العين فالشك
فيه سار ولا يكون الاستصحاب فيه حجة وتوضيحه فى المقام ان الشك فى البقاء قد يرجع الى الشك فى الحدوث واقعا كما فى المقام لان الشك فى بقاء الصحة انما
يرجع الى ان الفاقد للماء فى اول الصلوة مع وجدانه فى البين هل يكون مندرجا تحت المنطوق اعنى قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا حتى تكون الصحة حادثة فى
اول الامر وباقية او يكون مندرجا تحت المعارض من المفهوم وغيره لم تتحقق الصحة الواقعية فى اول الامر وكانت هذه الصحة معتقدة مرعية بعدم ظهور
الماء فان رجح المنطوق فى المقام لم يبق الشك فى البقاء حتى يحتاج الى الاستصحاب ولو رجح المعارض لم يبق شك فى الارتفاع وعدم حدوثها ولولم يرجح احد
الامرين يكون حدوث الصحة فى الواقع مشكوكا لعدم ثبوت المقتضى لها وح فكيف يحكم بالبقاء بعد ظهور الماء بالاستصحاب وبعد عدم جريانه لان من باب
استصحاب المقتضى لماء فيه ولا من باب اصالة عدم المانع لكونه شكا فى الحادث للقطع بحدوث الشئ مع الشك فى المانعية مع ان اصالة عدم المانع انما
يتم لو ثبت المقتضى اما بالقطع او بالاستصحاب كما فى الثوب الطاهر مع عروض الجسم المايع المشكوك فى كونه بولا او ماء وهنا ليس كذلك لعدم ثبوت المقتضى
اعنى الصحة مطلقا الثالث انه عمل بالاصل قبل الفحص وهو باطل اتفاقا الا بعد الفحص لا ذم عند امكانه والمفروض عدمه لانا نقول المفروض امكانه لفرض كونه
قبل الدخول فى الصلوة الرابع ان على فرض تمحض العين ان الحكم بالاستصحاب مستلزم للدور سيما فى غالب الوقوع لان التمسك باستصحاب الصحة موقوف على تحقق
الصحة السابقة واعتقاده وحكمه بدخوله فى الصلوة على الوجه الصحيح موقوف على العلم بالمسائل والعلم بان الماء العارض فى البين لا يكون مانعا والعلم بهذه

المسئلة ايض موقوف على الاستصحاب فيكون استصحاب الصحة موقوفا على استصحاب الصحة وهو دور الخامس ان هذا الاستصحاب على فرض جريانه معارض باستصحاب
بقاء التكليف وكلاهما معلول لعلة ثالثة لان الشك في كل منهما يرجع الى الشك في تحقق ما يقتضي للدخول بان المتيمم الفاقد قبل الدخول الواجد في البين
هل يكون مبيحا ام لا وتبقى ادلة الاحتياط مع العقل سليما عن المعارض هذا في القاصر ويثبت البطلان في المقصر بما ذكرنا والاولوية وبالاجماع المركب هذا في المجتهد
واما في المقلد لو كان المستصحب هو فبعدم حجية الاصل له في الاحكام اجماعا واما وجه بطلان التمسك باستصحاب لزوم الاتمام فتبيين ما ذكرنا في بطلان استصحاب
الصحة وقال البعض بانه مسلم ولكنه اعم من كون لزوم الاتمام لازما نفسيا او مقدميا لتحصيل القطع بالامتثال مع استيناف الصلوة ومعه لا يتم الاستدلال وهو
فاسد لان المستصحب كان لزوما نفسيا لكنه فاسد لما مر واما وجه بطلان التمسك بقاعدة الاجزاء فمن وجهين الاول لزوم الدور لان الحكم بالاجزاء موقوف
على حكمه بكون دخوله في الصلوة على الوجه المعتبر وهو موقوف على العلم بالمسائل والعلم بان الماء العارض لا يكون مانعا وهو موقوف على قاعدة الاجزاء
وهو دور الثاني ان اتيان المامور به على قسمين قسم منهما يكون اتيانا للمامور به على الوجه الظاهر الشرعي المستفاد من اطلاق اللفظ او الحال وقسم منهما يكون اتيانا
للمامور به على الوجه الظاهري العقلي والاول نسلم كونه مقتضيا للاجزاء لكون الاطلاق مقتضيا للصحة وان عرض الماء او ظهر الخطاء بخلاف الثاني فان الدليل
الدال عليه ح لما كان هو العقل وهو امر لبي لا يكون له اطلاق ويشمل جميع الاحوال فيحمل على القدر المتيقن وهو صورة عدم وجود الماء في اثناء الصلوة فلم يكن العقل
حاكما بالاجزاء في صورة فرض عروض الشك في الاثناء ومقتضى القاعدة الاولوية اعني استصحاب الامر السابق وقاعدة الاشتغال هو عدم الاجزاء والتمسك
باصالة البرائة لاثبات الاجزاء من جهة القاعدة الاولوية فاسد لانا لا ندعي تكليفا زائدا بل ندعي تكليفا واحدا وهو التكليف بالواقع معلقا على الاطلاع بما
يخالف الظاهر ولم يكن هذا الظاهر مجعولا واقعيا الهيا بل هو مامور به من حيث الاعتقاد وهو حجة ما دام بقاء الاعتقاد وفي كونه مكلفا بالواقع معلقا على الاطلاع
لا يلزم التكليف بما لا يطاق لامكان ايجاده بعد الاطلاع واما بطلان التمسك بقوله لا تبطلوا اعمالكم فمن وجوه الاول ان المراد هو العبادات لا مطلق العمل
والا لزم تخصيص الاكثر مع انه قد ورد في التفسير بان المراد لا تبطلوا اعمالكم بالشرك ومعه لا يكون شاملا للمقام الثاني ان المتبادر هو الاعمال الصحيحة بما هو المتعين لكون
الفاسد ضايعا في نفسه لا يحتاج الى النهي عن تضييعه ومعه لا يصح الاستدلال بها سواء حمل على الصحيحة المعلومة او النفس الامرية اما الاول لعدم العلم بصحة هذه
فلا تشمله الاية واما الثاني فلانها لم تكن دالة على الصحة لانها دالة على حرمة الابطال مقدمة لاجل احتمال الصحة لا لكون الصحة يقينيا فلا تكون منافية لقاعدة
الاحتياط المقتضية للقطع بحصول الامتثال المتوقف على الاتمام والاستيناف الثالث ان على فرض تسليم كون المراد منها هو العبادات المطلقة حتى علم خروجه كعلو
الفساد معارضة بالاخبار الدالة على لزوم الاحتياط والنسبة بينهما عموم من وجه مادة الفرق من جانب اخبار الاحتياط هي الشكوك البدوية ومادة الفرق من الاية
كون المكلف بين الاعمال الصحيحة من دون عروض الشك في مدخلية شئ في اثناء الصلوة ومادة الجمع الصورة المفروضة والترجيح مع اخبار الاحتياط للوجوهات
التي ذكرنا في الاية وعلى فرض عدم الترجيح في البين يحصل التساقط ويرجع الى العقل الحاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال ودفع الضرر المحتمل واما في صورة
كون الشك حاصلا بعد دخوله في التركيب فالحكم بالصحة لهذه المدارك ايض فاسد ويجب الاحتياط ايضا لما ذكرناه مع انه عمل بالاصل قبل الفحص لا يقال الفحص بين الصلوة
غير ممكن فلا يجب لانا نقول عدم لزومه ان عم من جهة الاستصحاب والرجوع الى الاحتياط ولو فرض اعتقاده عدم وجدان الماء ثم وجده في الاثناء فعند الدخول
كان محض الاعتقاد بالصحة من باب الاشتباه بالموضوع ثم بعد ظهور الخطاء ووجدان الماء فهو محكوم بما علم سابقا قبل الدخول تقليدا او اجتهادا
بكونه ناقضا او لا واما صورة كون الشك بعد الفراغ من التركيب فلا يصح التمسك باستصحاب لزوم الاتمام وقوله لا تبطلوا واما استصحاب الصحة وقاعدة الاجزاء
فالجواب عنهما بعين ما ذكرنا بقي الكلام في معنى وجوب الاحتياط في المشكوك وهو اما ان يكون مما يمكن اتيانه في اثناء الصلوة بحيث يحصل القطع بالاتيان
كالشك في وجوب السورة مع عدم تجاوزه عن محله او يكون مما لا يمكن كالشك في الصورة مع التجاوز عن محله ووجود الماء بينها وعلى الاول يجب اتيانه واتمام
الصلوة وعلى الثاني يجب الاتمام بدون اتيان المشكوك ثم الاستيناف مع اتيانه للشئ المشكوك فيه اما الاول فواضح لما ذكرناه واما الثاني فلما سيجئ في مقام
الثاني في صورة دوران الامر بين الجزئية والركنية هذا وجه بطلان التفصيل بين الشكوك البدوية والاثنائية واما بطلان التفصيل بين العام البلوى
وغيره بلزوم الاحتياط في الثاني دون الاول فقد مر فساده في معنى الاصل من عموم ادلة البرائة والاحتياط واما وجه التفصيل بين الشك في الركنية وغيره على مذهب
الاعم الاركاني بلزوم الاحتياط في الاول دون الثاني فبان الشك في الاول يرجع الى الشك في اصل حصول الماهية وطلب اصل الماهية من الشارع يقيني لان اللفظ او
الاجماع على وجوب الصلوة مع كونها موضوعة للاركان يقتضي حمله على طلب ايجاد الاركان لاصالة الحقيقة والاشتغال بايجاد الاركان قد ثبت وعند الشك
في الركن بدون اتيانه شك في ايجاد الاركان ورفع الاشتغال فيجب اتيانه لتحصيل القطع بالامتثال واما الشك في الثاني يرجع الى الشك في لزوم شئ خارج
عن الماهية فالاصل برائة الذمة عنه وهو ايض فاسد لان اصالة الحقيقة وان اقتضت كون التكليف باصل الماهية النفس الامرية على الاول الا انه موقوف
على رفع المانع والمانع موجود وهو اخبار البرائة الدالة على نفي التكليف فيما لا يعلم وح اما ان يقول بجريانها في الشبهة الوجوبية المقدمية من الركنية وغيرها
وترجيحها على الاطلاقات فيقيد الاطلاق ويكون المطلوب الماهية بقدر ما علم من اركانها كما هو المناط في التمسك باصالة البرائة او لا يقول بذلك فيكون المطلوب
الماهية الثابتة في الواقع سواء علمنا جميع اركانها او كان بعضها مشكوكا وعلى الاول تكون البرائة جارية في الشك في الركنية ايض لعدم العلم بركنيته هذا
وعدم تفصيله في ادلة البرائة بين الشك في الركن الموجب للاجمال في الموضوع والصغرى وبين غير الركن الموجب للاجمال في الحكم والكبرى مع بيان الموضوع
والصغرى فيها كان الدليل على التكليف مجملا او كان الاجمال فيهما معا كما في الشك في الركنية مع كون الدليل على التكليف مجملا لكن كلها انما لا يعلم وجوده خالص
العبادة وادلة البرائة لو جرت وقدمت على الاحتياط عامة تجري على المجمل مط وكذا ادلة الاحتياط لو جرت وقدمت على البرائة وعلى الثاني اما ان يكون مع فرض اجمال
الدليل الدال على التكليف للاركان او يكون مع فرض عدم الاجمال بفرض وجود الاطلاق النافي للمشكوكات الخارجة عن اصل الاركان وضعا والثاني خارج عن محل

الفرض لكن الاطلاق ح على الاعم نافيا للمشكوكات الغير الركنية ولا يكون المقام مقام الاحتياج الى الاصل واما الاول اعنى فرض الاجمال فكما يحتمل فى الشك فى الركن ان
تكون الاركان لنفس الامرية المطلوبة الثابتة للمشافهين زائدة على ما علم من اركانها فيجب الاحتياط فى صورة الشك فى الركنية فكذا يحتمل فى الشك فى غير الركن ان
تكون المهية المطلوبة الثابتة للمشافهين مع هذا المشكوك الخارج عن اصل تحقق المهية فيجب الاحتياط ايض لان مجرد الصدق وبيان الصغرى على الاعم لا يستلزم الصحة
بل لا بد من اثباتها بالدليل الخاص او بالاطلاق والمفروض الاجمال فى علمها ومعه يجب الرجوع الى الاحتياط الموجب للبرائة اليقينية لكونه عاما بالاصل من غير تفصيل
بين الجهالات والتفصيل تحكم كما مر هذا على مذهب الاعمى واما على مذهب الصحيحى فكل شك فى المدخلية ركنا او جزءا او شرطا او مانعا يكون شكا واجمالا فى الموضوع
والصغرى ولا يصح اثبات صحتها بالاطلاق بل لا بد من اثباتها بالدليل الخاص ان كان والا فبالاصل فان اختار البرائة فعام وان اختار الاحتياط فعام والتفصيل تحكم
والحاصل ان قاعدة البرائة على فرض القول بها تكون مقتضية لنفى اللزوم فى المشكوكات مطلقا سواء كان الشك شكا فى الركنية او فى غيرها وكذا قاعدة الاحتياط
على فرض لزوم الاحتياط مطلقة شاملة لكلتا الصورتين واما التفصيل بين الشبهة التحريمية وغيرها كما هو قول الاخباريين بالبرائة فى الشك فى الوجوب النفسى و
الاحتياط فى الشك فى التحريم النفسى فيلزمه القول بالاحتياط فى التحريم المقدمى بعموم دليله وبالاولوية وهو ايض فاسد لان عموم ادلة الاحتياط تنفيه وكذا التفصيل
فيما لا نص فيه وتعارض النصين بلزوم الاحتياط فى الثانى دون الاول فاسد ايض لعموم الادلة وبعد ما عرفت من لزوم الاحتياط وبطلان البرائة على الاطلاق فى
صورة الشك فى المدخلية مطلقا مع عدم العلم الاجمالى مع العلم الاجمالى بثبوت الشرطية او الجزئية او الركنية مرددا بين الامرين ضاعدا يثبت لزومه بما ذكرناه
بالاولوية القطعية والاجماع المركب لان كل من قال بلزوم الاحتياط فى الاول قال بلزوم الاحتياط فى الثانى ولبس الامر بالعكس كما يظهر هذا من المحقق الخوانسارى ره
بقى سائر الاحتمالات التى ذكرناها فى تعارض النصين فى الشبهة الوجوبية من التخيير والقرعة وسائر التفاصيل لانها هنا ايض قائمة لكن الحق هو الذى ذكرنا من بطلان
التخيير والقرعة والتوقف ان كان منافيا للاحتياط وكذا سائر التفاصيل بعين ما ذكرناه الا ان الفرق ان فى المقام السابق فيما يرجع الى الاصل كان الاصل هو
البرائة وهنا يكون هو الاحتياط هذا هو المقام الاول **المقام الثانى** فى انه ان حصل العلم بمدخلية شئ فى الصلوة اما بالدليل الاجتهادى او
الفقاهتى وكان الشك فى انه هل يكون من الواجبات التعبدية المشروطة بالامور الثلثة اعنى المباشرة النفسية وقصد التقرب وايقاعه على وجه الاباحة
لان انتفاء كل منها يكون منافيا للتعبد اما الاولين فظاهر واما الاخير فبناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهى او بناء على كون النهى فى العبادات موجبا للفساد
كما هو التحقيق او يكون من الواجبات التوصلية الغير المشروطة بالامور الثلثة بعضا او كلا كاشتراط الصلوة بخلو البدن والثياب عن النجاسة وجلد الميتة واجزاء ما
لا يؤكل لحمه وغيرها فهل الاصل مقتضاه الحكم بالتعبدية واشتراط الامور الثلثة بحيث لو لم يتحقق احدها يحكم بفساد المشكوك وفساد المأمور به المشروط
بهذا الشئ او يكون مقتضاه هو التوصلية وعدم اشتراط هذه الامور الثلثة والحق هو الاول وذلك لوجهين الاول القاعدة الاحتياط للقطع بثبوت
التكليف بالتركيب وبهذا الجزء الثابت فى التركيب لا يحصل القطع بارتفاع التكليف الا باتيان هذا الجزء مشتملا على الامور الثلثة لكون غيره ربما يجب الاحتياط
بالمدرك الذى ذكرنا والثانى ان ثبت المباشرة النفسية بالاطلاقات لان الخطاب ظاهر فيمن له الخطاب فان قيل ان مقتضاها نفى اشتراطه ايض بقصد التقرب وبكونه
على وجه الاباحة قلنا نعم لكن الاطلاق بالنسبة الى الاول مقدم لكون استعمال الخطاب فى ارادة الاعم ممن له الخطاب غير مجاز وتقييده بالقربة وعلى وجه الاباحة تقييد
والتقييد اولى على فرض عدم الاجماع فى المركب فى البين فنثبت اشتراط قصد التقرب بالاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقد مر
توضيحه فى النهى فى العبادة **المقام الثالث** فى انه لو ثبت مدخلية شئ فى العبادة مع الشك فى كونه ركنا او جزءا او شرطا فهل يكون مقتضى الاصل هو
الاول او الثانى او الثالث والصور اربعة الاول الشك بين الجزئية والشرطية الثالث الشك بين الركنية والشرطية الرابع الشك بين الامور الثلثة والكلام اولا
فى الصورة الاولى وهو فيما دار الامر بين الجزئية والركنية بان يحصل الشك فى ان هذا الشئ هل يكون تركه فى حال العمد موجبا للفساد او مطلقا والثمرة تظهر فيما لو تركه
سهوا مع تجاوزه عن محله بدخوله فى ركن اخر وفيها اقوال ثلثة الاول الحكم بالجزئية ولزوم الاتمام وعدم لزوم الاستيناف الثانى الحكم بلزوم الاستيناف ... الا
الثالث الحكم بلزوم الاتمام والاستيناف معا ومدرك القول الاول لا يخلو من الامور الاربعة التى ذكرناها سابقا من استصحاب الصحة واستصحاب لزوم الاتمام وقاعدة الا...
وقوله لا تبطلوا اعمالكم ومن قاعدة البرائة وقد عرفت فى السابق فساد هذه المدارك بجميع الصور المفروضة من الشك لبدوى والابتدائى فارجع اليه ومدرك القول
الثانى قاعدة الاحتياط وفساد هذه المدارك لانا نقطع بالتكليف حاصل وبالاستيناف يحصل القطع بالامتثال فيجب بالمدرك الدال على لزوم الاحتياط
والاحتياط والاتمام غير لازم لان الانصراف لا تبطلوا الى العبادات الصحيحة المعلومة وهذه غير معلومة فلا تشملها الاية ولو تنزلنا فيحمل الانصراف الى نفس الامر ويلزمه الاتمام
مقدمة او الى المعلوم فلا يلزم ويرجع الشك الى التكليف فى الاصل بالبرائة الذمة عنه ومدرك القول الثالث ان الركنية اما ان تكون ثابتة بالدليل الاجتهادى او الفقاهتى
وعلى الاول يلزم ابطال العبادة واستينافها على فرض حصول الترك والتجاوز عن المحل وعلى الثانى يلزم الاتمام والاستيناف لانه كما يحتمل ان يكون جزءا وكان مكلفا
بالاتمام وح فيجب الاحتياط بالاتمام والاعادة ويمكن الايراد على هذا بوجهين الاول ان هذا المشكوك وان كان فى الواقع محتملا للامرين الا ان فى الظاهر اما ان تكون
الادلة الدالة على لزوم الاتمام تامة فيجب الحكم بالاتمام وعدم لزوم الاستيناف واما ان لا تكون كذلك فكان المتبع هو القاعدة الاحتياط المقتضية لتحصيل القطع بالامتثال
وهو يقتضى لزوم الاستيناف لان مع الاستيناف يحصل القطع بالامتثال واما لزوم الاتمام وحرمة الابطال فلما ذكرنا الثانى ان الابطال كما كان محتملا للحرمة لاحتمال
كونه جزءا كذلك الاتمام يحتمل ان يكون حراما لاحتمال كونه ركنا فيكون الامر دائرا بين المحذورين ومقتضى القاعدة هو التخيير فالحكم بتعيين الاتمام تماما لا وجه له والجواب
عن الاشكال الاول من وجوه ثلثة الاول ان قوله لا تبطلوا اعمالكم يكون المتبادر منه هو الاعمال الصحيحة الواقعية ففى صورة الشك فى الصحة يحرم الابطال من باب المقدمة
لاحتمال كونه صحيحا فى الواقع وهو لا ينافى الحكم بلزوم الاستيناف لتحصيل القطع بالصحة بمقتضى قاعدة الاشتغال وعلى هذا يكون الابطال واجبا فيما لو قطع نفسا
العبادة كما هو المتبادر منه ومعمولا به بين الاصحاب ولو لم يكن ظاهرا فى الصحة الواقعية لم يكن ظاهرا فى الصحة المعلومة فيجب الحمل على الاول بمقتضى اصالة الحقيقة وح

يجب الاتمام مقدمة لوجوعه الى الشك فاذا كلف بعد الاحتمال كونه جزء وكان المطلوب هو الاتمام مع كون الابطال حراما ويحتمل ان يكون ركنا وكانت العبادة فاسدة وكان
اللازم الاستيناف واذا كان الشك شكا في المكلف به يجب الاحتياط فان قلت مقتضى قاعدة الاحتياط هو تحصيل القطع بالامتثال وهو يحصل بالاستيناف واما لزوم
الاتمام من جهة الامتثال فمشكوك لا تكون قاعدة الاحتياط مقتضية له واما من جهة كون تركه موجبا للعقاب فمحل الشك واصالة البراءة تنفيه قلت قاعدة الاحتياط
مقتضاها تحصيل القطع بالامتثال بما هو ثابت في الواقع وفي حق الشاكين وبعد ثبوت العلم الاجمالي بثبوت احدهما في الواقع مع عدم الدليل على التعيين فاللازم
الاتيان بكلا الامرين ومجرد الاستيناف وان كان موجبا للقطع بالصحة الا انه لا يوجب القطع بالامتثال لان الصحة قد تحقق مع ترتب العقاب على ترك التكليف كما
لو كان المكلف واجدا للماء ففرط ولا ريب انه بعد التفريط يكون مامورا بالتيمم وتكون عبادته صحيحة الا ان الامتثال والصحة انما تحصل بعد سلب حال الاختيار بسوء
اختياره مع ترتب العقاب على التفويت ولا يكفي امتثال الامر في حال الاختيار والمقام كذلك كما لا يخفى الثاني ان الشك في المقام وان كان راجعا الى الشك في التكليف
الا ان التمسك باصالة البراءة في المقام في غاية الجرأة بعد بناء الشارع على عدم الابطال والاستيناف فيما لا يحصل القطع بالفساد في اغلب الموارد كما في الشكوك المتعلقة
بالافعال او الركعتين الاخيرتين من صلوة الاحتياط وعدم جواز الاستيناف مع كونه عمل اكثر الاصحاب على عدم جواز الابطال فيما لم يحصل القطع بالفساد مع كون
بناء العقلاء على ذلك والجواب عن الاشكال الثاني بان المسئلة لا تكون من قبيل المحذورين لكون حرمة الاتمام على فرض كونه ركنا حرمة تشريعية بخلاف حرمة الابطال
على فرض كونه جزء فان هذه مسببة من نهي الشارع عنه في قوله تعالى لا تبطلوا الخ لا من جهة عدم الدليل والاولى في مقام الاشتباه مرتفعة لورود ادلة الاحتياط على
قاعدة التشريع لان التشريع حرمته انما يكون لاجل عدم الدليل بعد وجود ادلة الاحتياط يرتفع التشريع فالحق في المقام لزوم الاتمام والاستيناف ويرد في المقام
اشكال وهو ان المشهور في مسئلة الاجزاء ذهبوا الى ان اتيان المامور به على الوجه الظاهري يكون مجزيا عن الواقع واللازم من ذلك هنا الحكم بالجزئية وصحة العبادة ولازم
ذلك الحكم بلزوم الاتمام وعدم الاستيناف مع ان هذه المسئلة نسب الى المشهور انهم كانوا قايلين بالركنية ولازم ذلك لزوم الاستيناف وعدم كفاية الاتمام ويمكن رفع الاشكال
بان القايلين بالركنية هنا كان بعضهم قايلين بعدم الاجزاء ثمة وبعضهم كانوا قايلين بالتفصيل بين الظاهر الشرعي والعقلي بالاجزاء في الاول دون الثاني والمقام من الثاني
وبعضهم لما التفتوا الى لزوم الدور هنا قالوا ثمة بعدم الاجزاء وبعضهم لم يلتفتوا الى الثاني فقالوا ثمة بالاجزاء وهنا بالركنية فتدبر هذا هو القسم الاول من
الاقسام واما القسم الثاني اعني دوران الامر بين الجزئية والشرطية فقال بعض ان الاصل هو الجزئية لان الحكم بالجزئية مستلزم لاشتراط الامور الثلثة بخلاف
الشرطية فيكون الاول موافقا لاصالة الاحتياط فيكون متعينا والتحقيق ان الحكم بالجزئية لا يستلزم الاشتراط بالامور الثلثة كما في النية للنية وكذا الحكم
بالشرطية لا يستلزم عدم الاشتراط بالامور الثلثة كما في الوضوء والغسل والتيمم فالحق ان هذا الشيء المشكوك اما ان يحصل القطع بكونه عباديا او معامليا
او يكون محل الشك وعلى اي منها اما ان يحصل القطع بكون تركه او فعله موجبا للفساد عمدا او عمدا او سهوا او يكون محل الشك وعلى اي منها فاما ان يحصل القطع
بدخوله في المركب او بجزئية او يكون محل الشك ان كان راجعا الى العبادية والمعاملية فيحكم بالاول باشتراط الامور الثلثة لاصالة الاحتياط كما ذكرنا سابقا
وان كان راجعا الى كون تركه موجبا للفساد عمدا او عمدا او سهوا فيحكم بالثاني ويلزم الاتمام والاستيناف لما ذكرنا وان كان راجعا الى كليهما فيحكم بكليهما وان كان راجعا
الى الدخول والخروج فلا يحكم بتعيين كونه جزء او شرطا او ركنا لعدم قاعدة كلية في البين ولا ثمرة في تعيينه بناء على عدم اشتراط تعيين الدخول في اصل الماهية او
الخروج كما هو الحق واما بناء على الاشتراط فاللازم التكرار وبما ذكرنا ظهر الكلام في القسمين الاخيرين بقي كلام اخر وهو انه لو ثبت وجوب شيء في العبادة نفسا
كوجوب رد السلام وشك في وجوبه المقدمي فهل يكون تركه موجبا لفساد العبادة كالواجب لغيره ام لا والحق الاول لما ذكرنا في المقام الاول من انه لو شك في مدخلية شيء
في العبادة يجب الاحتياط واستدل بعض بالفساد بوجوه اربعة الاول ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص والنهي في العبادات يقتضي الفساد والجواب عنه اولا بانا قد
حققنا في مسئلة عدم كونه مقتضيا للنهي عن الضد وثانيا بعدم كون النهي التبعي موجبا للفساد الثاني ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام اعني الترك و
الصلوة كانت مقدمة له ومقدمة الحرام حرام لا يمكن ان تكون عبادة والجواب عن ذلك اولا بان فعل الصلوة لا يكون مقدمة للترك بل يكون مقارنا له لما حققنا في
محله وثانيا بان مقدمة الحرام لا يكون حراما بالذات بل حرمته عرضية من باب المقدمية وهي لا تكون منافية لكون الشيء بالذات ومن جهة شيء اخر محبوبا ومطلوبا واجبا
او مستحبا الا اذا كانت المقدمة منحصرة في شيء واحد وهنا ليس كذلك لامكان اتيان الواجب بعد رد السلام الثالث ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده واذا لم يكن صحيحا
لكون معنى الصحة هو موافقة الامر والجواب انا قد حققنا في محله عدم دلالته على عدم الامر بضده الرابع ان فعل الصلوة مع ترك السلام متلازمان والمتلازمان يجب ان
يكونا متحدين في الاحكام والثاني حرام فكذا الاول واذا كان حراما لم يكن واجبا فلم يكن صحيحا والجواب عنه قد مر في محله من انه لا يجب الا فيما لا يمكن الانفكاك وهنا
يمكن الانفكاك بايجاد الواجب بعد رد السلام **المقام الرابع** في ان على فرض لزوم الاحتياط هل يكون الاحتياط لازما في جميع الاحتمالات او يكون على التفصيل والحق
هو التفصيل وهو ان الاحتمال لو كان ناشيا من الاسباب العقلائية كقول الفقيه والخبر الضعيف او النص المجمل الدلالة او الارادة فالحق لزوم الاحتياط لما ذكرنا
واما لو كان الاحتمال ناشيا عن مجرد الامكان الذاتي من غير حصوله من امارة كالشك في ان حركة اليد او غمض العين يكون مفسدا للصلوة ام لا فالحق هو عدم لزوم
الاحتياط وذلك لوجوه ثلثة الاول بناء العقلاء على تسفيه المتحرز من هذه الاحتمالات الثاني ان لزوم الاحتياط في ذلك الامور مستلزم للعسر والحرج الثالث ظهور
عمل الاصحاب في ترك الاحتياط اما ان يكون هو العقل وقد بينا انه على عدمه واما ان يكون هو الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط او الاستصحاب والجواب عنهما من وجهين
الاول ان الاخبار تكون ورودها على فهم العرف وطريقة العقلاء وقد عرفت ان طريقة العقلاء انما هو على عدم الاحتراز الثاني سلمنا شمول الاخبار لكنها
معارضة بالادلة النافية للعسر والحرج **المقام الخامس** في ان مطلق احتمال الوجوب يجب الاتيان به على فرض البراءة المقتضية لنفي الوجوب بحسب الظاهر او على فرض لزوم الاحتياط
مع وجود الدليل الظني المعتبر على عدم الوجوب مع احتمال الامر في الواقع مستنبطا من امارة هل يجوز للمكلف اتيانه على وجه احتمال انه محبوب او يكون تشريعا وحراما والحق
على الاحتياط هو الاول والدليل على ذلك وجوه الاول قاعدة التسامح الناشية من العقل والشرع وتوضيحه قد مر في ذيل الخبر الواحد الثاني الاخبار الدالة على مذهب القايل

[illegible]

بالبراءة

بالبرائة لانه لا بد من حملها على الاستحباب فانه اقرب المجازات واما على مذهب القايل بلزوم الاحتياط فى الشك فى المكلف به فبعضها وهو ما ذكرنا فاحتط لدينك بما شئت دال ايضا على حسن الاحتياط ونفى التحريم فى جميع الموارد بما لا اشكال فيه الثالث الاجماع عملا وقولا كما نرى منهم الاقرب الاظهر كان لكن الاحوط كذا وبعد ما عرفت ان الاتيان يكون حسنا بالادلة التى ذكرناه يرتفع التشريع لانه عبارة عن ادخال ما ليس من الدين فى الدين وبعد وجود الدليل على حسن الاتيان يكون من الدين نعم لو اتى به على وجه انه مطلوب له تعالى يكون تشريعا لعدم الدليل على ثبوت الطلب هذا فى الاحتمالات المسببة عن الاسباب العقلائية وفى محتمل الوجوب يكون الاتيان حسنا وفى محتمل التحريم يكون الترك حسنا وفى محتمل الامرين كالشك فى المكلف به يكون التكرار حسنا وفى الشك فى التكليف يكون مخيرا واما فى الاحتمالات المسببة عن محض الامكان الذاتى ففيه اشكال لان بناء العقلاء على تعيين التحرز عن هذه الامور يكون من جهة علم المقتضى كما سيجى فى شبهة غير المحصور ومعه لا يكون اتيانه حسنا بقى كلام اخر وهو ان العلماء قالوا بان الاصل فى العبادات هو التحريم وان الاصل فى المعاملات هو الجواز وفيه ان المراد من هذا الاصل ان كان هو الاصل الاولى فهو فى كليهما يقتضى التجويز والحرمة وان كان المراد منه الاصل الثانوى فهو يقتضى البرائة فى كلا القسمين وان كان المراد ان اتيان الشئ على وجه انه عبادة ومطلوب يكون تشريعا ما لم يكن له دليل خاص ففيه ان المعاملة ايضا كذلك لا يقال قد ورد الدليل العام على جواز مطلق البيوع والعقود كقوله احل الله البيع واوفوا بالعقود لانا نقول انا قد حققنا فى مبحث النهى فى العبادات عدم دلالتهما على جواز مطلق البيوع والعقود مع ان العمومات وردت فى العبادات كقوله الصلوة خير موضوع والصوم جنة من النار وهكذا سائر الاطلاقات كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وصوموا وامثالها والحق ان الشك فى كون الشئ عبادة اما ان يكون فى سنخ العبادة او فردها الاول كالشك فى ان صلوة الغفيلة هل تكون مجوزة من جانب الشارع ام لا والثانى كالشك فى ان الصلوة بدون السورة هل تكون جايزة ام لا والاول اتيانه على وجه انه مطلوب ظاهرا منه تعالى حرام اما الاول فلما ذكرنا من الاجماع على البرائة فى الشك فى التكليف فى الشبهة الوجوبية واما الثانى فلعدم ثبوته واما اتيانه على وجه انه فعل من الافعال من هذه الجهة لاصالة البرائة وان كان حراما من جهة كونه لغوا وهو خارج عن محل الفرض واما اتيانه على وجه احتمال كونه محبوبا جايز ايضا لما ذكرنا من التسامح فى ادلة السنن واما الثانى فعلى مذهب البرائة اتيان الصلوة مع السورة مثلا على وجه انه مطلوب واقعى حرام واما اتيانها على وجه احتمال كونها محبوبة جايز كما يكون اتيانها بدونها جايزا واما اتيانها على وجه انها فعل من الافعال حرام لعدم كون العبادة واجزائها وشرائطها خالية عن قصد التقرب اما على مذهب المحتاطين فاتيانها مع المشكوك على وجه انها مطلوب بحسب الظاهر لازم فيما لم يكن دليل على نفى اللزوم وبدون المشكوك حرام كما ان اتيانها معه على وجه انه مطلوب بحسب الواقع او على وجه انه فعل من الافعال حرام هذه صورة الشك فى العبادة واما صورة الشك فى سنخ المعاملة فاتيانها على وجه كونه من الشارع سببا للانتقال حرام لاستصحاب الملكية وحرمة التصرف لكل من الطرفين من باب التشريع واما على وجه انه فعل من الافعال لا يكون حراما لاصالة البرائة هذه صورة الشك فى السنخ واما صورة الشك فى الفرد فيظهر مما قلنا هذا هو الكلام فى غير تعارض النصين واما فى تعارض النصين فيجب الاحتياط ايضا لما مر وبالاولوية والاجماع المركب والوجوب عن التخيير وساير الاحتمالات يظهر مما مر فى تعارضهما فى الشك فى الوجوب فلا فرق فى الشك فى تعارض النصين وغيره فى الشك فى التكليف والمكلف به بالبرائة فى الاول والاحتياط فى الثانى فيما مر وفيما سيجى لاشتراك الادلة الاتى المحذور يتعين فى النفسى كما مر منه ويكرر فى المقدمى لوجوب الاحتياط

**المقام السادس** فى ان نفى اللزوم عن المشكوكات على فرض البرائة واثباتها على مذهب المحتاط قد يتخلف مقتضاه مع مقتضى الدليل الاجتهادى مثلا ان قال الشارع يجب الوضوء ان وجدتم الماء الجارى يلزم الحكم بعدم وجوبه عند عدمه وان كان مسبوقا بوجدان الجريان فى اول الوقت ولم يات به حتى فقد لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط الا فيما كان وجدان الشرط موجبا لحدوث الوجوب وبقائه وان زال الشرط بعد التعلق كالمستطيع ان لم يات بالحج حتى زال الاستطاعة فان بزوال الاستطاعة لا يزول وجوب الحج وان قال يجب الوضوء ان وجدتم الماء فكان فرد ظاهر الماء الجارى وشك فى انه اراد الكلى او الفرد الظاهر اعنى الجارى ففى واجده فى اول الوقت يجب اخذ فرد الظاهر بالاحتياط لجواز ارادته وبه يحصل القطع بالامتثال فان لم يات به حتى فقد فى اخره لا يحكم بعدم وجوب الوضوء للشك فى انه اراد مطلق الماء حتى يكون التكليف باقيا او فرده الظاهر حتى يكون مرتفعا لانتفاء ما يحتمل الاشتراط به اعنى الجارى والاصل بقاء التكليف ويلزمه اخذ فرد النادر اعنى لو اكد هذا فى اشتراط الوجود وكذا الكلام فى اشتراط الواجب ومنها الشك فى ان صحة الوضوء هل كان مشروطا بالجريان ام لا مثلا فمع امكان الجارى يجب تحصيله لاصالة الاحتياط لجواز شرطيته لكن ان لم يات به حتى فقد فى اخر الوقت يجب اتيانه بالفرد النادر لاستصحاب التكليف لجواز ارادة الكلى ومنها الشك فى شرطية خلف الامام لصحة الجمعة فان ثبت بالدليل الاجتهادى فيلزمه عدم وجوبه فى صورة عدم امكانه كزمان الغيبة لبطلان التكليف بما لا يطاق ولازمه عدم وجوب الجمعة لانها مع الخلف تكليف بما لا يطاق وبدونه لم يثبت حتى يحكم بصحتها ومعه ينتفى الجمعة ويتعين الظهر واما ان ثبت بالفقاهة اعنى الاحتياط فيلزمه الجمعة والظهر معا لان الحكم بلزومه يكون لاحتمال شرطيته لا لثبوت شرطيته وكما يحتمل الشرطية ويلزمه تعين الظهر كذا يحتمل عدم شرطيته وكان المتعين الجمعة ومع الاحتمالين يجب الجمع بينهما للاحتياط ومنها الشك فى شرطية الطهارة للصلوة مثلا فقاعدة الاحتياط تقتضى لزوم اتيانها معها اى الطاهر فان لم يات بها حتى جاء زمان عدم القدرة وح يكون مقتضى الاستصحاب بقاء التكليف لتعلق التكليف بالصلوة الواقعى فى زمان امكان تحصيل الطهارة سواء كان الطهارة شرطا لها بحسب الواقع ام لا وحكمنا بلزوم اتيان الصلوة مع الطهارة بحسب الظاهر كان لاجل تحصيل القطع بالامتثال بالنسبة الى الصلوة الواقعى وفى زمان عدم الامكان يكون تكليف الظاهر مرتفعا لبطلان التكليف بما لا يطاق لكن لا يحصل القطع بارتفاع التكليف الواقعى لجواز ان يكون الصلوة فى الواقع غير مشروطة بالطهارة واذا حصل الشك فى بقاء التكليف وارتفاعه يكون مقتضى الاستصحاب بقائه ونفى اشتراط الصلوة بالطهارة وح فان لم يكن اجماع مركب فى البين نحكم بالشرطية بحسب التكليف الظاهرى فى صورة الامكان وعدمها فى صورة عدمه وان كان اجماع مركب بان من قال بها قال بها على الاطلاق ومن نفاها على الاطلاق فيحصل التعارض بين قاعدة الاشتغال والاستصحاب ونحكم بنفى الشرطية على الاطلاق بمقتضى الاستصحاب لاقوائية الاستصحاب بالنسبة الى قاعدة الاشتغال كما ذكرنا سابقا وقد تكون القاعدة مقتضية لنفى التكليف منجزا كما لو كان زمان تعلق التكليف زمان عدم القدرة على تحصيل الطهارة واستمر

على نفى الاول [illegible] على [illegible] من الاحتياط [illegible] مقتضاها مع مقتضى الدليل الاجتهادى

الى اخر الوقت لان الشك ح يحصل فى ان الصلوة الواقعى اعنى ما ثبت للمشافهين هل تكون مشروطة بالطهارة حتى لا تكون ثابتة لنا او لا تكون مشروطة حتى تكون ثابتة لنا او لا تكون مشروطة حتى يتعلق بنا مثلا واذا حصل الشك فى اصل التركيب فمقتضى قاعدة البرائة نفيه هذا على فرض لزوم الاحتياط فى الشك فى اشتراط الواجب واما على فرض القول بالبرائة فيه فلان التمسك بها لنفى الشرطية للطهارة مثلا فى صورة امكان اتيانه وهو موجب للزوم اتيانها بدون المشكوك وهو مستلزم لثبوت التكليف بالصلوة بدون الطهارة فى صورة عدم امكان اتيانها وهو مخالف لاصالة البرائة فى هذه الصورة لان مقتضاها عدم وجوب الصلوة فيما لا يمكن الطهارة هذا فيما لم يمكن التمسك بها مستلزما لثبوت التكليف بشئ اخر كما مر واما لو استلزم كما فى صلوة الجمعة فيجئ توضيحه وهكذا سائر الموارد وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الدليل الاجتهادى والفقاهتى نفيا واثباتا وعليك بالتدبر فى المقامات القسم الثالث فى صورة القطع بالوجوب مرددا بين المتباينين فصاعدا نفسيا كان كوجوب الصلوة فى ظهر الجمعة مرددا بينها وبين الظهر او مقدميا كاشتراط الصلوة بالطهارة مرددا بين الترابية والجبيرة حكميا كان كما ذكرنا او موضوعيا كجهات القبلة وغيرهما مما سيجئ والكلام اولا فى الحكمية وهى على قسمين قسم منهما يحصل العلم بثبوت الحكم الخاص للمشافهين كصلوة الجمعة خلف الامام ع او نائبه الخاص مع حضوره ويكون مشكوك الثبوت فى حقنا من الظهر والجمعة باعتبار الشك فى ان الثابت فى حق المشافهين هل يكون وجوبه مشروطا بكونه خلف الامام حتى لا يكون ثابتا لنا باعتبار انتفاء الشرط او مطلق ولم يكن مشروطا حتى يكون ثابتا لنا وقسم منهما ما يحصل العلم بثبوت التكليف للمشافهين مع حصول الشك لنا فى ان الثابت فى حق المشافهين مع عدم حضوره مثلا هل يكون هذا او ذاك وقد يرجع الشك فى الاطلاق والاشتراط الى الواجب فيحصل الشك فى ان صلوة الجمعة هل تكون صحتها مشروطة بخلف الامام ع ام لا وقد يكون الشك فى الوجوب والواجب معا وبينه فى صورة تمكنه وعدم وجوده ففى الاول لا يجب وفى الثانى يجب لكن فى المفروض يقدم الاول ويحكم بعدم الوجوب لان الحكم بلزوم اتيان الشرط موقوف على ثبوت الاطلاق او وجوبه وهو مشكوك والاصل عدم الاشتراط ولم يثبت وجوبه فى صورة عدمه وكذا فيما يدل الوجوب الواجب بشئ كالتكاليف بالنسبة الى القدرة وعلى القسمين اما ان يكون نفى الثالث مقطوعا او مظنونا بالظن المعتبر ام لا والحق لزوم الاحتياط باتيان المحتملات الناشئة من العلم بثبوت الواجب بينها الا الاحتمال الذى دل على نفيه الدليل القطعى او الظنى المعتبر والدليل على ذلك وجوه كثيرة الاول الاجماع المركب لان كل من قال بلزوم الاحتياط فى دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطى قال به هنا وليس الامر بالعكس كما ذكرنا عن المحقق الخوانسارى ره الثانى الاولوية القطعية لان الاحتياط لو كان لازما فى الاقل والاكثر الارتباطى مع ثبوت القدر المتيقن من الاجزاء المعلومة وهكذا فى البين ففى صورة حصول العلم الاجمالى بين الشيئين مع عدم ثبوت قدر المتيقن يكون لازما بالاولوية الثالث الوجوه التى ذكرنا فى الاقل والاكثر الارتباطى بعين ما ذكرنا والجواب عن الايرادات الواردة عليه هو الجواب الذى ذكرنا ثمة فارجع اليه الدليل على نفى التكليف اما ان يكون هو الاخبار او الاستصحاب او العقل فان كان الاول فبان كل واحد من الخصوصيتين مما لا يعلم ورود التكليف منه بالخصوص وكلما كان كذلك فالاصل عدم التكليف فيه اما الصغرى فبالفرض اما الكبرى فللاخبار منها قوله ع رفع عن امتى ما لا يعلمون بناء على انصرافه الى المعلوم بالخصوص فان لم يكن مخالفا للاجماع فهو المطلوب وان كان مخالفا للاجماع كما فى الظهر والجمعة من الاجماع على ثبوت التكليف فى ظهر الجمعة فالقدر الثابت من التكليف بعد رفع مخالفة الاجماع والمخالفة القطعية هو اختيار احد الامرين والجواب عنه من وجوه الاول ان مقتضى اصالة الحقيقة الانصراف الى نفس الامر والقدر المتيقن من الخروج هو صورة عدم حصول العلم مطلقا واما صورة حصول العلم الاجمالى بالتكليف مع احتمال كونه ذلك او هذا فلم يثبت خروجه من تحت الاصل فيكون باقيا تحت الاصل ولا يصح التمسك بالرواية بل يستدل بالمفهوم على اثبات التكليف بان كل واحد من الخصوصيتين مما يحتمل التكليف به فى نفس الامر مع العلم الاجمالى بينهما وكلما كان كذلك فالاصل التكليف اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلمفهوم الرواية بمقتضى اصالة الحقيقة والقدر المتيقن من الخروج هو الاحتمال مع عدم العلم الاجمالى والتفصيلى بثبوت التكليف واما مع العلم ولو اجمالا لا يسقط الاستدلال بالرواية بل يستدل بالمفهوم على خلاف مدعى الخصم بان هذه الواقعة مما علم ورود التكليف فى البين وكلما كان كذلك فهو معتد بفعله المؤاخذة فكذا ذلك الثانى ان التمسك بالرواية سلمنا كون المراد من العلم هو العلم بالخصوص لكن الحمل عليه والتمسك لنفى التكليف فى هذه الخصوصية دون الاخرى مستلزم للتحكم وكذا بالعكس وفى كل من الخصوصيتين مستلزم للقطع بالمخالفة والاجماع الثانى بجميع الاحتمالات فاسد فالحمل على العلم بالخصوص فاسد لان بطلان التالى يكشف عن بطلان المقدم وهو حمل العلم على الخصوص فيتعين حمله على الاعم ومعه يسقط الاستدلال بما دل على البرائة ويكون ما دل على الاحتياط سليما عن المعارض وقوله باختيار احد الامرين لئلا يلزم المخالفة القطعية فاسد بداهة لما مر فى الاقل والاكثر الارتباطى ولان العلم الاجمالى ان كان معتبرا ومثبتا فاثبات التكليف بنفس الامر واللازم اتيانه معينا ويلزم اتيان الجمعة والظهر معا لا مخيرا وان كان المتبع هو اخبار البرائة فهى تنفى التكليف مطلقا ومن اين جاء التكليف ومن اين تعلق باحد الامرين مع ان الاختيار اما ان يكون باحد الامرين على سبيل التعيين فى الظاهر او على سبيل التخيير والاول مستلزم للتحكم والثانى فاسد لان الدليل الدال على التخيير اما ان يكون هو العقل او الشرع من اخبار التخيير والاول فاسد لان حكم العقل بالتخيير انما هو فيما لا يمكن الجمع ولا الطرح ولا الترجيح كالمحذورين والجمع هنا ممكن واما الشرع فلما ذكرنا سابقا من ورود قاعدة الاحتياط على التخيير لان التخيير فى الحديث فيما لا يمكن الاحتياط وهنا الاحتياط ممكن مع انه منحصر بالمتعارضين والمقام اعم منه ومن غيره الثالث ان اخبار البرائة ان سلمنا صحة التمسك بها هنا واقتضائها الاختيار احد الامرين لكنها معارضة بقاعدة الاحتياط بمجموع مداركها من الاخبار والاستصحاب وغيرهما وهى يقتضى لزوم اتيان كلا الامرين وهى واردة على قاعدة البرائة فى المقام كما ذكرنا سابقا فظهر ان مقتضى القاعدة فى صلوة الظهر والجمعة لو كان تحصيل الشرط من خلف الامام او نائبه الخاص ممكنا ويجب اتيان الجمعة لكونه مبرء للذمة اجماعا ولو لم يمكن كزماننا هذا اعنى زمان الغيبة فمقتضى قاعدة الاحتياط هو لزوم اتيان الجمعة والظهر معا للقطع بثبوت التكليف مع الشك فى انه تعلق بالجمعة او بالظهر كما ذكرنا وقال بعض بتعيين الجمعة لان الشك فى الاطلاق والاشتراط ان كان راجعا الى الوجوب فاصالة البرائة وان اقتضى الثانى فى زمان عدم القدرة على خلف الامام ولكنه معارض بالاستصحاب فيما كان قادرا عليه بخصوصه ولم يات بها حتى خرج عن القدرة من خلف الامام وهو يقتضى وجوب اتيانه بلا خلفه ع عينا كما سيجئ توضيحه وان كان راجعا الى الواجب اعنى الشك فى ان صحتها

فيجب الى الاصل عدم [illegible] باثبات [illegible]

هل يكون

هل يكون مشروطة بخلف الامام عليه السلام ام لا فاصالة البرائة فى الشك فى الشرطية على مذهب جمع تقتضى عدمها ويلزمه وجوب اتيان الجمعة عينا خلف غير الامام و
لكنه فاسد اما فى الاول فلان الشك فيه يوجب الشك فى الاطلاق فوجوب الظهر واشتراطه والتمسك باصالة البرائة فى احدهما دون الاخر تحكم وفيهما ينفى التكليف
مطلقا وهو خلاف الاجماع كما مر فلا يصح التمسك بها بل يجب الاحتياط للقطع بثبوت التكليف فى الواقع مرددا بينهما فيجب اتيانهما لما مر واما فى الثانى فلان
الشك فى الشرطية فى الواجب يكون مجرى اصالة الاحتياط لا اصالة البرائة مع ان فى صورة عدم امكان خلف الامام لا يكون عدم وجوبه مشكوكا حتى يحتاج
الى الاصل الدال على بطلان التكليف بما لا يطاق بل الشك راجع الى ان الواجب هو الظهر او الجمعة بدون خلف الامام عليه السلام وقال البعض بتعيين الظهر لان الشك
هنا اما ان يكون فى اشتراط وجوب الجمعة والواجب بالاصل فى الاول البرائة ويلزمه تعيين الظهر وفى الثانى الاحتياط وهو الشرطية وفى زمان الغيبة لما لم يكن تحصيل
الشرط ممكنا فكان تكليفه مرتفعا واذا كان التكليف به مرتفعا يكون تكليف المشروط اعنى الجمعة ايضا مرتفعا والا يلزم تحقق المشروط بدون الشرط ومعه
يتعين الظهر والحق انهما ايضا فاسد اما الاول فلانه معارض بالمثل لان اصالة البرائة عن الجمعة تقتضى ثبوت التكليف بالظهر وكونه مطلقا وكذا العكس والتمسك
بها فى احدهما دون الاخر تحكم وفى كليهما مستلزم لنفى التكليف مطلقا وهو مخالف للاجماع كما مر واما فى صورة التمكن يجب الجمعة خلف الامام او نائبه الخاص لكونه مبرئ للذمة وفى غيره
يجب خلف الفقيه واتيان الظهر معا واما الثانى ففى صورة التمكن يجب خلفه لوجوب الاحتياط فى الشك فى الشرطية وفى صورة عدم التمكن لا يجب خلف الامام لبطلان التكليف
بما لا يطاق ولا يتعين الظهر لان الحكم بخلف الامام كان من باب الاحتياط لاجل احتمال الشرطية لا لكونه شرطا حتى ينتفى الجمعة بعدم تمكنه وكما يحتمل الشرطية حتى لا تكون الجمعة
واجبة وكان الظهر واجبا كذا يحتمل عدم الشرطية وكانت الجمعة واجبة ومعه يكون المكلف به باقيا على اجماله ويلزمه وجوب اتيانهما معا بالاحتياط مع ان التمسك
بالاحتياط لاثبات الشرطية خلف الامام بالنسبة الى المتمكنين عن تحصيل الشرط معارض بما هو اقوى منه وهو الاستصحاب المقتضى لنفى الاشتراط وتعين الجمعة كالوكان
الشخص موجودا عند الامام فى اول ظهر الجمعة فكان اللازم عليه اتيان الجمعة عينا ولو بان به حتى صار غير متمكن فيحصل الشك فى ارتفاع لزوم الجمعة عينا وبقائه والاصل
هو البقاء للاستصحاب وهو مقدم على قاعدة الاحتياط ويثبت تعين الجمعة بدون التمكن من خلف الامام وفى حق الغائبين بالاجماع المركب مع ان التمسك بقاعدة
الاشتغال لاثبات شرطية خلف الامام موقوف على اثبات اطلاق وجوب الجمعة وهو ممنوع لجواز الاشتراط وما ذكرنا من لزوم اتيان كل من المتباينين انما هو
بمقتضى قاعدة الاولوية والا فربما يقتضى الاستصحاب تعين احد الامرين كما ذكرنا فى صلوة الجمعة وهل يكون لزوم الاحتياط هنا وفى ساير المقامات التى تمت
وسيجئ لازما شرعيا بحيث لو ترك المكلف احد الامرين هنا وفيما يحتمل المدخلية فى الشك فى المكلف به كان مستحقا للعقاب وان كان عمله مطابقا للواقع او يكون
لازما عقليا بحيث لو تركه وكان مطابقا للواقع لم يكن مستحقا للعقاب والحق هو الاول وذلك لوجهين الاول ان بعد ما ذكرنا من امر الاحتياط وغيرها يقتضى لزوم
اتيان كل واحد من المشتبهات فترك كل منها ترك للمامور به الظاهرى ومخالفة للامر ولازمه استحقاق العقاب والثانى بناء كل اهل العقول على استحقاق العقاب لمن ترك المقدمات
الاعتقادية وان لم تكن مقدمة بحسب الواقع كما ذكرنا فى الحج فى مقدمة الواجب من انه لو اعتقد المكلف ان الوصول الى الحج يتوقف على ذهابه مع هذه القافلة وبدونها
لا يمكن وتركه فلا ريب انه بجعل التارك يكون مذموما وان لم يكن له فى الواقع الوصول الى الحج باعتبار تحقق القافلة الاخرى وسره واضح لان استحقاق الثواب والعقاب انما هو من لوازم
الاطاعة والعصيان وهما من لوازم الامتثال بحسب الاعتقاد بامر المولى ونهيه وعدم الامتثال ولا دخل له بنفس الامر ولازم ما ذكرنا تعدد العقاب بتعدد ترك المقدمة المفضية الى ترك
ذى المقدمة المعتقدة وان كانت ذى المقدمة واحدة بحسب الواقع مطلقا سواء كانت المقدمة مقطوعة او مظنونة او مشكوكة او موهومة بشرط عدم كون الظن بنفى
المقدمية معتبرا كما هو المفروض فى المقام وسيجئ توضيحه فى الشبهة المحصورة هذا فى الشبهة الوجوبية المرادية واما الشبهة فى الموضوع كجهات القبلة والفائتة المردد بين الظهر
والعصر وهكذا فسيجئ توضيحه المقصد الثانى فى الشبهة الوجوبية فى المصداق والموضوع الصرف وهى ايضا على اقسام ثلثة لان الشبهة اما ان تكون فى كل واحد
من الموضوعات مع عدم حصول العلم الاجمالى بالتكليف بين الوقايع الكثيرة او تكون مع حصول العلم الاجمالى بينها كالقطع بثبوت الدين فى ذمته مع عدم العلم بالمفروض
او تكون مع حصول العلم الاجمالى بالتكليف فى الواقعة الخاصة والحكم فى الاولين هو البرائة سواء كان مرددا بين الوجوب والاباحة او بين الوجوب والاستحباب وسواء كان
مما تعارض فيه الامارتان او لا وذلك لوجوه ثلثة الاول الاجماع المركب لانا قد حققنا البرائة فى القسمين فى الشبهة الوجوبية الحكمية وكل من قال بالبرائة فيهما فى
هذين القسمين قال بها فى الشبهة الوجوبية المصداقية وليس الامر بالعكس كما هو الظاهر عن بعض الاخباريين الثانى الاولوية القطعية لما سيجئ من البرائة فى الشبهة
التحريمية المصداقية فى غير المحصور مع العلم الاجمالى بثبوت التحريم مع عدم كون الاحتياط فيه موجبا للعسر ففى الشبهة الوجوبية فى الوقايع مع عدم حصول العلم الاجمالى
او معه يكون حكمها البرائة بالاولوية ولما سيجئ من البرائة فى الشبهة الوجوبية المصداقية مع حصول العلم الاجمالى فى الواقعة الخاصة مرددا بين الاقل والاكثر غير الارتباطى
ويلزمه فى المقام البرائة بالاولوية الثالث الادلة التى ذكرناها لاثبات البرائة فى الشبهة الحكمية من العقل والشرع بعمومها والدليل الدال على لزوم الاحتياط لا يجرى ما ذكرنا
وقد عرفت فساده فارجع اليه واما القسم الثالث اعنى الشبهة فى الوجوب مع حصول العلم الاجمالى بالتكليف فى الواقعة الخاصة ايضا فعلى اقسام ثلثة الاول ان يكون الشبهة
فى المقدار بانه الاقل او الاكثر الثانى الشبهة فى التعيين كالقطع بحصول جهات القبلة وكفوت صلوة واحدة منه مع كونه مرددا بين الامرين المتباينين فصاعدا بانها
الظهر او المغرب وكالقطع بالدين مع الشك فى انه الحنطة او الشعير او السلت فى تعيين المقرض او تكون الشبهة فى المقدار والتعيين كليهما كما لو حصل القطع بالفائتة
ولا يعلم انها واحدة او متعددة وعلى الاول لا يعلم انها الظهر او العصر وعلى الثانى لا يعلم انها الظهر والعصر او المغرب والعشاء والاول ايضا اعنى الشبهة فى المقدار على قسمين
لان الاقل اما ان لا يكون صحته موقوفة على تحقق الاكثر كالقطع بالفائتة مع الشك فى انها الظهر او الظهر والعصر معا وكالقطع بالدين على ذمته مع حصول
الشك فى انه خمسة دنانير او عشرة او تكون صحة الاقل موقوفة على تحقق الاكثر بان كانا ارتباطيين كالقطع بفوت السجدة ولا يعلم انها كانت واحدة او متعددة
اما الاول اعنى الاقل والاكثر الغير الارتباطى ففيه احتمالات ثلثة القول بالبرائة مطلقا والقول بالاحتياط مطلقا او البرائة الا اذا حصل الظن بالاشتغال
الى الاكثر بنظر الى كفاية الظن فى الموضوعات الصرفة او الاحتياط الا اذا حصل الظن بالبرائة عنه او التفصيل بين الدين وغيره قبل حصول العلم بالاشتغال

وعدم الامتثال

فى الشبهة الوجوبية فى الموضوع الصرف

الغير

الى الاكثر والاثنائي اعنى بعدم العلم بالاشتغال الى الاكثر بالاحتياط في الثاني اما مطلقا او اذا لم يحصل الظن بالاقل وبالبرائة في الاول اما مطلقا او الا اذا حصل
الظن بالاشتغال الى الاكثر ويحتمل القول بالتخيير العقلي او الشرعي ويحتمل القرعة ايضا والحق في المقام هو التفصيل بين البدوي والاثنائي بالبرائة مطلقا قبل حصول العلم با
لاشتغال الى الاكثر والاحتياط مطلقا بعد حصول العلم بالاشتغال الى الاكثر اما الاول فلان الاشتغال بالاكثر والتكليف به مما لا يعلمه المكلف وكلما كان كذلك فالاصل
البرائة اما الصغرى فبالفرض اما الكبرى فلما ذكرنا في الشبهة الوجوبية المرددة بين الاقل والاكثر العقلي الارتباطي بعينه والتفاوت ان الاجمال ثمة كان للغايتين دون
المتباينين وفي المقام يقع لكل منهما وفي السابق تكون قاعدة الاشتراك جارية دون هذا المقام واما الثاني فلاستصحاب الاشتغال مع ساير الوجوه الدالة على
لزوم الاحتياط واما بطلان ساير المذاهب فاما التخيير فواضح لان المدرك ان كان هو العقل فهو على البرائة في البدوي والاحتياط في الاثنائي وان كان هو الشرع اعنى
اخبار التخيير فالجواب عنه بوجهين الاول ما ذكرنا سابقا من ترجيح قاعدة البرائة في مقام الشك في التكليف على التخيير ومن ترجيح قاعدة الاحتياط والاستصحاب عليه ايضا
في صورة العلم الاجمالي بالتكليف الا في المحذورين الثاني ان الظاهر من التخيير هو في النصين المتعارضين في الاحكام دون الموضوعات واما بطلان القرعة فلوجوه الاول
ظهور اتفاق الاصحاب هنا على نفيها الثاني ان الرواية الدالة عليها ضعيفة ولا يكون جبرها معلوما في المقام الثالث انها معارضة باخبار البرائة والاحتياط وهي
اعم منها لشمولها للمحذورين وبعض صور التقاسيم والمعاملات وهكذا كل مشكل دونها فيجب تخصيصها بها الرابع انها معتضدة بالعقل وذهاب معظم الاصحاب واما
بطلان التفصيل بين الظن وغيره بالعمل بالظن في الاول نظرا الى اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة والعمل بالبرائة في الثاني مطلقا او الاحتياط مطلقا او التفصيل
بين البدوي والاثنائي فلاصالة حرمة العمل بالظن وبطلان الوجوه الدالة على العمل بالظن كما سنذكر فيكون المتبع هو الاصل كل على مذهبه اما بطلان الوجوه
لان الدليل على اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة لا يخرج من الامور السبعة التي قد مضت في حجية المظنة في عنوان الموضوع الصرف وقد اوضحنا فساد كلها فمن
شاء فليرجع بقي القول بالبرائة على الاطلاق والاحتياط كذلك والتفصيل بين البدوي والاثنائي والحق هو الاخير اعني لزوم الاحتياط بعد العلم بالاشتغال
بالاكثر والبرائة قبل العلم بالاشتغال به اما الاول فللاستصحاب لان بعد حصول العلم باشتغال الذمة بعشرة دنانير مع القطع بحصول البرائة في الجملة ترددا بين خمسة
دنانير وعشرة دنانير يكون البرائة عن الاقل يقينيا والشك انما هو في رفع الاشتغال بالنسبة الى الزايد ومقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال معتضدا با
لوجوه الدالة على لزوم الاحتياط وقد حققنا في السابق ورود الاستصحاب على قاعدة البرائة واما الثاني فلما ذكرنا من ان الاشتغال بالزايد مما لا يعلم به وكلما
كان كذلك فمقتضى القاعدة عدم التكليف عقلا وشرعا سواء كان الشك في حصول الاشتغال بالنسبة الى الاكثر حاصلا من الشك في حدوث السبب الزايد كما لو
علم بانه اخذ منه في المجلس خمسة دنانير وكان الشك في اخذ خمسة في مجلس اخر او كان حاصلا من الاجمال في السبب الواحد كما لو حصل العلم بانه اخذ في مجلس واحد مع الشك
في انه اخذ خمسة دراهم او عشرة دراهم وذلك لاشتراك الادلة لان المناط هو عدم العلم بالاشتغال الى الاكثر فيجري الاستصحاب والعقل والاخبار وذهاب معظم
الاصحاب وساير الوجوه التي ذكرناها في الاول ويجري الاستصحاب في الملزوم ايضا اعني اصالة عدم حدوث سبب الزايد دون الثاني ومدرك الاحتياط اما ان يكون هو
العقل والشرع وكلاهما فاسد كما اوضحناه واما ان يكون بادعاء انصراف اقض ما فاتك واقض دينك الى نفس الامر واللازم ح الاتيان في صورة الشك من باب
المقدمة وهو خاص بالنسبة الى اخبار البرائة فيجب تخصيص اخبار البرائة بالشبهة الحكمية والجواب عنه اولا بمنع الانصراف الى نفس الامر وثانيا بان بعد التعارض
تكون دلالة اخبار البرائة على نفي التكليف في صورة عدم العلم من باب النص والصراحة كقوله رفع عن امتي ما لا يعلمون وما حجب الله الخ وهو مقدم على دلالة اقض
ما فاتك على وجوب الاتيان بالمشتبه من باب المقدمة وثالثا بان تقييد اقض بالعلم اولى من تخصيص اخبار البرائة مع ان تخصيصها هنا مستلزم لتخصيصها في اغلب موارد
الشبهة كقوله يجب الاحتراز عن البول والغائط والغصب والغناء واسباب اللهو وهكذا اقض دينك وما فاتك وهكذا الانصراف فيها الى نفس الامر لعدم الفرق ويلزم
من ذلك تخصيص الاكثر وندرة موارد التي يصح التمسك باصل البرائة وهذا كما ترى ثم هذا الذي ذكرنا اعني البرائة انما هو بمقتضى القاعدة الاولية وربما يقتضي
الاستصحاب لزوم الاحتياط واتيان الاكثر كما في يوم الثلثين المشكوك في كونه من اخر الرمضان او اول الشوال فالاصل من حيث كونه مرددا بين وجوب الاقل
اعني تسعة وعشرين والاكثر اعني الثلثين هو البرائة عن الاكثر لكن مقتضى اصالة عدم انتقال القمر من هذا البرج الى البرج الاخر واستصحاب بقائه هو كونه
من الرمضان ووجوب الصوم وهي واردة على قاعدة البرائة لكونه موضوعيا ومزيلا لان الشك في وجوب الصوم والعدم مسبب عن الشك من انتقال القمر وليس
الامر بالعكس وح مدرك البرائة ان كان هو الاستصحاب فهذا الاستصحاب وارد عليه كما ذكرنا غير مرة وان كان هو الاخبار فالاستصحاب ايضا وارد عليها كما ذكرنا
سابقا في مقام تقديم الناقل على المقرر فيحكم بالوجوب ونفي الحرمة كما هو بناء العقلاء وعمل الاصحاب هذا لا يكون استصحابا في اجزاء الزمان حتى يتوهم انها
غير قارة الذات ولا يجري الاستصحاب لان الاستصحاب ان كان بالنسبة الى الجزء السابق فهو مقطوع الارتفاع وان كان بالنسبة الى الجزء اللاحق فلم يتحقق حتى يستصحب
توضيحه ان التمسك بالاستصحاب الوجودي في اجزاء الزمان كالجزء المشكوك في كونه من اخر الليل واول الغداة فاسد لما ذكرنا واما استصحاب عدم الحدوث بالنسبة
الى هذا الجزء ايضا ففاسد للقطع بحدوث هذا الجزء والشك انما هو في الحادث واما الحكم بكونه من اول الغداة فيستلزم لحدوث حادثين جزء اخر الليل واول الغداة
واما الحكم بكونه من اخر الليل وتاخر حدوث جزء الغداة فيستلزم لحدوث شيء واحد هو اخر الليل فيحكم بالثاني من باب اصالة التاخر واصالة عدم زيادة الحادث
هذا في الاقل والاكثر الغير الارتباطي واما الارتباطي اعني الثاني فالحق لزوم الاحتياط لما ذكرنا في الاجمال المرادي فارجع اليه هذا هو القسم الاول اعني الشبهة
الوجوبية المصداقية في المقدار واما القسم الثاني اعني الشبهة كذلك لكن في التعيين اعني القطع بثبوت التكليف المردد بين المتباينين فهو على قسمين قسم يرجع
الشك الى المكلف كوجدان المني في الثوب المشترك مع عدم التعيين وكما في دخول الرجل في الخنثى في الهاء المشكل وادخال الخنثى في الانثى مع عدم حصول الانزال
للرجل والانثى فيجب الغسل على الخنثى معينا لانها في الواقع اما ان تكون رجلا فيكون فاعلا واما ان تكون انثى فتكون مفعولا وعلى اي منهما يجب عليها الغسل وعلى
الاول يجب الغسل على الانثى دون الرجل وعلى الثاني يجب الغسل على الرجل دون الانثى فيحصل الشك في ان المكلف بالغسل هل هو الرجل والانثى وقسم اخر يكون

في بطلان سائر المذاهب

الشك

الشك في ان المكلف بالغسل هل هو الرجل او الانثى وقسم اخر يكون الشك راجعا الى المكلف به وهو ايضا على قسمين قسم منها يكون الواجب المشتبه من الواجبات النفسية كالقطع
بحصول الفائتة مع الشك في انها الظهر او العصر وقسم منها يكون الواجب المشتبه من الواجبات المقدمية كما في اشتباه القبلة اما الاول فالحق فيه نفي اللزوم وذلك لرجوع
الشك في حق كل الى التكليف وقد عرفت ان مقتضى القاعدة من العقل والشرع هو نفي التكليف معتضدا باستصحاب صحة دخوله في الصلوة ووجوبه مع استصحاب
عدم صحة دخوله في الصلوة مع غسل الجنابة لا يقال نفي التكليف عن كليهما مستلزم لطرح الامر المقطوع المخالفة القطعية وهو بديهي الفساد لانا نقول تحقق المخالفة
القطعية في حق كل ممنوع لكون التكليف في حق كل مشكوكا فيه لا يقال التمسك باصالة البرائة في صورة حصول العلم الاجمالي بالتكليف فاسد كما مر سابقا في
المتباينين لانا نقول فساد التمسك بها انما هو في صورة حصول العلم باشتغال ذمة المكلف مع كون المكلف به مرددا بين المتباينين لا في صورة العلم الاجمالي مرددا بين المكلفين
مع الشك المكلف في اصل ثبوت التكليف على ذمته كما في المقام والدليل الدال على لزوم الاحتياط الخ من وجهين الاول هو الوجوه التي ذكرناها سابقا في المتباينين
والاقل والاكثر الارتباطي من الاخبار والاستصحاب وقاعدة الاشتغال وغيرها والثاني انصراف الدليل الدال على لزوم الغسل عند حصول الجنابة الى نفس الامر وكلاهما فاسدان
اما الجواب عن الاول فاما عن الاستصحاب وقاعدة الاشتغال المقدمية فبانه موقوف على ثبوت التكليف وقد عرفت انه في محل الشك واما عن الاخبار فبان اخبار البرائة اقوى
من اخبار الاحتياط في صورة الشك في التكليف كما اوضحناه سابقا واما عن الثاني فيظهر مما قلنا في الشبهة المصداقية في الاقل والاكثر الغير الارتباطي كالدين والفائتة
واما الثاني فالحق فيه لزوم الاحتياط سواء كان التكليف نفسيا او مقدميا الا فيما لا يمكن الاحتياط كما في ضيق الوقت في اشتباه القبلة اما لزوم الاحتياط في النفسي
والمقدمي مع امكان الاحتياط فلما ذكرنا في المتباينين في الشبهة المرادية فمن شاء فليرجع اليه واما عدم لزوم الاحتياط في ضيق الوقت فلعدم امكان الجمع بالاتيان
الصلوة بالجهات الاربع فيكون مخيرا الا اذا كان احد الجهات مظنونة ولو بالظنون الغير المعتبرة كالرمل والاسطرلاب ومعه يتعين اخذ المظنون لقاعدة
الاشتغال لان الامر دائر بين تعيين المظنون والتخيير والاصل هو الاول لكونه موجبا للقطع بالامتثال دون التخيير واخذ الموهوم ومما ذكرنا من الشك في المعتد
والتعيين يظهر صورة الشك في كليهما **الفصل الثاني** في الشبهة التحريمية من غير احتمال الوجوب وهي ايضا على اقسام ثلثة كالشبهة الوجوبية لانها اما ان يكون
الاحتمال في كل من المشتبهات موجودا مع عدم حصول العلم الاجمالي بينها او يكون موجودا مع حصول العلم الاجمالي بين الوقائع المشتبهات الكثيرة كغير المحصور او في الوقائع
الخاصة وعلى اي منها اما ان يكون الشبهة في الحكم كشرب التتن او في المصداق كبعض افراد الصوت لاحتمال الغناء فيه والحق انه كالشبهة الوجوبية في جميع اقسامها من
البرائة في الشك في التكليف مع عدم العلم الاجمالي او معه في غير المحصور حكما وموضوعا الا في المحصور حكما وموضوعا بلزوم الاحتياط في الشك في المكلف به كما ذهب
اليه المجتهدون كلهم والمخالف هنا في الاول هو الاخباريون كلهم او اغلبهم والمنسوب اليهم في الشبهة التحريمية فيما لا نص فيه اقوال اربعة التوقف والحرمة الواقعية والظاهرية
ولزوم الاحتياط توضيح المطلب يقع في مقامات الاول في الشبهة الحكمية في غير العلم الاجمالي والحق فيه البرائة والدليل على ما ذكرنا من نفي التكليف فيما كان الشك
راجعا الى نفس التكليف هو عموم الادلة التي ذكرناها في الشبهة الوجوبية من استصحاب البرائة الاصلية اعني عدم العقاب وبناء العقلاء والايات والاخبار والاستقراء
وذهاب معظم الاصحاب من غير تفصيل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية والتفصيل بحمل الالفاظ في الشبهة التحريمية كقوله يجب الاحتراز عن الغصب والبول والغائط و
اللهو وامثالها الى نفس الامر وفي الشبهة الوجوبية الى المعلوم تحكم صرف سيما مع عموم ادلة البرائة منها رفع عن امتي ما لا يعلمون وما حجب الله علمه الخ والناس في سعة ما لم
يعلموا وهكذا من غير اشارة الى التفصيل والايرادات الواردة عليها مع الجواب عنها يظهر مما سبق في الشبهة الوجوبية والدليل الدال على لزوم الاحتياط الخ من امور
الاول قاعدة الاولية الناشية من التحسين والتقبيح العقليين وانصراف اللفظ الى نفس الامر ولزوم دفع الضرر المحتمل الثاني اصالة الحرمة لكون بناء العقلاء على ذم العبد
في تصرفه في اموال المولى من اقواله وافعاله وهكذا ما لم يحصل الاذن من جانب مولاه الثالث الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط كما ذكرناها سابقا الرابع حديث التثليث الخامس
الاخبار الدالة على التوقف في صورة عدم العلم والجواب عن الكل يظهر مما سبق في الشبهة الوجوبية لكن نذكرها هنا اجمالا اما عن الاول فبمنع انصرافه الى نفس الامر لمعارضته
بما هو اقوى منه اعني ادلة البرائة كما مر في الشبهة الوجوبية وبمنع احتمال الضرر بعد وجود الادلة التي ذكرناها على نفي التكليف فيما لا يعلم التكليف فيه هو اقوى بما ذكر
على لزوم الاحتياط كما ذكرناها سابقا مع ان الدليل الدال على لزوم دفع الضرر المحتمل ان كان هو العقل فهو حاكم بقبح التكليف فيما لا يعلم مط وان كان هو الشرع فيجيء
حاله واما عن الثاني فلا نمنع اصالة الحرمة لما مر من كون الاصل الثانوي هو الاباحة وثبوت الاذن العام فيما له منفعة خالية عن امارة المفسدة والا لكان بناء العقلاء
على الاكتفاء بقدر الضروري للتعيش من اقوالهم وافعالهم واكلهم وشربهم ونومهم وغيرها وليس كذلك جزما ولئن يكون بناؤهم على الظن فيمن لم يكتف بالقدر الضروري
كما ذكرنا عن المحققين واهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات على ان عدم الاذن هنا ممنوع لان بعد وجود الادلة الدالة على نفي التكليف
يحصل الاذن في التصرف لان معنى عدم التكليف هو الرخصة فعلا وتركا واما الاحتياط فلكون اخبارها ضعيفة ولا يعلم جبرها في المقام وعلى فرض اعتبارها
لا تكون معتبرة في المقام لوجود المعارض الاقوى اعني ادلة البرائة لما مر في الشبهة الوجوبية واما حديث التثليث فلظهوره في الشبهة المصداقية وعلى فرض تسليم العموم
يجب تخصيصه بصورة العلم الاجمالي كما في المحصور كما سيجيء لوجود المعارض الاقوى وهو قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه
وسيجيء توضيحه ايضا وكذا اخبار البرائة المعتضدة بالشهرة والاجماعات المنقولة والعقل وغيرها واما اخبار التوقف فهو بالنسبة الى الجهة المجهولة اعني الحكم الواقعي
ولا ينافي الحكم الظاهري من البرائة او الاحتياط والا لزم خلو الواقعة عن الحكم وعلى فرض تسليم ظهوره في الاحتياط فالجواب عنه ما مر ولا يصح جعله دليلا عليه اذا عرفت
ذلك فاعلم انه يظهر من بعض المجتهدين الحكم بالحظر او التوقف في مسئلة الاباحة والحكم بالاباحة في مسئلة البرائة وهذا الفرق فاسد جدا لان الحكم بالحظر قبل ورود
الشرع مستلزم للحكم به بعد الشرع مستلزم للحكم به بعد الشرع بالاولوية القطعية وكذا الحكم بالاباحة بعد ورود الشرع مستلزم للحكم بالاباحة قبل ورود
الشرع بالاولوية القطعية لان القول بالحظر قبل ورود الشرع مستلزم للاكتفاء على القدر الضروري للتعيش بخلاف بعد الشرع لبيان حكم اغلب الوقائع وجوبا
واستحبابا وكراهة واباحة فالعقل لو كان حاكما بقبح التصرف ما لم يحصل الاذن فيما كان مستلزما للاكتفاء على القدر الضروري من التعيش يكون حاكما

في اقسام الشبهة التحريمية

بقبح التصرف فيما لا يستلزم الا الاكتفاء على القدر الضرورى بطريق اولى واما الشرع فكذلك ايض لكونه دالا على لزوم الاحتياط مط ومما ذكرنا ظهر استلزام الاباحة
بعد الشرع للاباحة قبل الشرع فتدبر هذا اعنى الشبهة الحكمية فى غير العلم الاجمالى ومثله صورة العلم الاجمالى فى غير المحصور لما مر من عدم اعتبار هذا العلم ومثله
المصداقية من التبرية فيما كان الشك راجعا الى نفس التكليف سواء كان مع عدم علم الاجمالى كالشك فى كون هذا الصوت غناء ام لا وهكذا او مع العلم الاجمالى فى غير
المحصور كالعلم بنجاسة بعض المتاع وبغصبية بعض الامتعة فى السوق وهكذا لما ذكرنا ولبعض الاخبار الاخر منها كل شىء لك حلال الخ كما سيجى ذكره فى اللحوم فتدبر
والاجماع المركب لان كل من قال بالبرائة فى الشبهة الحكمية قال بها فى المصداقية بل لا يكون هنا مخالف ظاهرا حتى من الاخباريين ويدل عليه صحيحة معوية بن وهب
عن ابى عبد الله ع اشترى العامل الشىء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابى بصير سألنا احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط
معه غيره فاما السرقة فلا الا ان تكون من متاع السلطان فلا باس المقام الثانى فى الاستثناء اعنى لزوم الاحتياط فى شبهة اللحوم حكما وموضوعا مط وان لم يكن علم
اجمالى بينها وتظهر الثمرة فى بعض انواع الحيوانات المشكوكة حكمها من جانب الشارع كالسمك الذى ليس له فلس وفى بعض المصداقات المشكوكة من حيث اندراجها
تحت الانواع التى علم حكمها من جانب الشارع وذلك كاللحم الملقاة المشكوك من انه هل يكون مما لا يؤكل لحمه او مما يؤكل لحمه او فى انه من افراد المذكى او الميتة وكا
المتولد من الكلب والشاة مع عدم صدق احدهما وعدم وجود المماثل له والحاصل ان بعد انتفاء الميزان هل يحكم بحرمة لحمه بعد الذبح او الاباحة وهكذا هل
يحكم بطهارة لحمه وجلده اولا والشك فى اللحوم قد يكون فى الطهارة والنجاسة مع العلم بحرمة اللحم كالمسوخات والحشرات بعد عروض الذبح مع الشرايط وقد
يكون فى الحلية والحرمة مع القطع بالطهارة كبعض انواع ما لا نفس له وقد يكون الشك فى الامرين معا كالمتولد من الكلب والشاة وقد يكون الشك فى احد
الامرين او فيهما منشأ للشك فى صحة الصلوة معه وتوضيح المطلب يقتضى التكلم فى مقامات ثلثة الاول فى الطهارة والنجاسة الثانى فى حلية الاكل وحرمته
الثالث فى صحة الصلوة معه وبطلانها اما المقام الاول فلو كان الشك فى الطهارة والنجاسة حاصلا من الشك فى كون الذات قابلا للتذكية ام لا مع القطع بعروض
ساير الشرايط من الذبح وغيره فالحق فيه هو الطهارة من حيث هو وان كان الحكم فى بعض المقامات النجاسة باعتبار وجود المعارض الاقوى كما اذا كان الشك فى الطهارة
والنجاسة حاصلا من الشك فى حصول شرايط التذكية فى الخالى من الاسباب كالسوق مع العلم بكون الذات قابلا للتذكية من حيث الطهارة فانه يحكم بالنجاسة لاصالة عدم حصول
شرايط التذكية وهو اقوى لكونه موضوعيا فتدبر اما الحكم بالطهارة فيما ذكرنا فلوجوه الاول السيرة والاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على ان الاصل طهارة
الاشياء حتى تعلم النجاسة الثانى الاصل لان الحكم بالنجاسة مستلزم لحرمة الاستعمال ولزوم التحرز عنه وحرمة بيعه وغسل ملاقيه مع الرطوبة وكلها خلاف الاصل
اما الاخير فلكونه مخالفا للاستصحاب واما غيره فلكونه مخالفا لقاعدة البرائة فيحكم بالطهارة عملا باستصحاب طهارة الملاقى واصالة البرائة عن لزوم التحرز الثالث
قوله ع كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر والمناقشة بضعف السند غير جيد لانجباره بعمل الاصحاب الرابع الاستقراء وبناء العقلاء لا يقال اصالة البرائة معارضة
باصالة الاشتغال لان الحكم بالطهارة قد يستلزم الحكم بصحة الصلوة معه كما فى المتولد من الكلب والشاة وهى اقوى وكذا استصحاب طهارة الملاقى معارض باستصحاب
النجاسة فى بعض المقامات كما لو كان المشكوك هو الماء مع غسل ثوب النجس منه واما قوله ع كل شىء الخ فالظاهر هو الشبهة الموضوعية مع ان تخصيص العموم بالشبهة
الموضوعية اولى من حمل العلم على المعنى الشرعى مجازا وارتكاب تخصيص الاكثر لانا نقول هذه الوجوه لا يصلح للمعارضة اما الاول فلان الحكم بالطهارة لا
يستلزم الحكم بصحة الصلوة لجواز الاختلاف فى الظاهر وسيجى توضيحه وعلى فرض التسليم فاصالة البرائة اقوى لاعتضادها بما ذكرنا واما معارضته للاستصحاب
فلانه لا يتم كلية وفيما يتم كالصورة المفروضة استصحاب النجاسة اقوى لكونه موضوعيا فيحكم بالنجاسة لحصول العلم الشرعى من استصحاب النجاسة واما الثانى فلان عموم الاستغراق
يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية من حيث الحكم الذاتى والحكم العرضى و[illegible] لا تنافى حيثية الذاتى والحكم العرضى لا تنافى حيثية الذات مع قوله حتى لكونه فى مقام
اثبات الحكم الظاهرى لا النفس الامرى وهو قابل لان يحكم بالطهارة فى الظاهر حتى يعلم فى الواقع انه نجس واما قوله تخصيص العموم بالشبهة الموضوعية اولى ممنوع لان مع ارتكاب
التخصيص لا بد من حمل العلم الظاهر بالواقع على مطلق العلم الشامل له وللظاهر والا لزم الحكم بطهارة مستصحب النجاسة وهو بديهى الفساد وارتكاب تخصيصات
اخرى كاستثناء البينتين وسوق المسلم وفعله ويده والاستصحاب وغيرها من الاسباب الشرعية وذلك لحصول التعارض حينئذ بين هذه الروايات والادلة الدالة
على اعتبار الاسباب والثانى اقوى للشهرة والاستقراء وقلة المورد ولفهم العرف ورده على الوظيفة لانه لو قال المولى لا تاكل من مالى حتى تعلم الاذن وقال
ايضا بعد هذا الكلام او قبله اذا جائك العادلان فاقبل قولهما فلا ريب ان فهم العرف بنائهم على اعتبار قول العدلين مط فيما شهدا باذن الاكل من المولى وان
لم يحصل العلم مع ان الحمل على العلم الوجدانى مستلزم للتفكيك فى قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله لعدم كون العلم بطهارة المستصحب علما عقليا وجدانيا
او ارتكاب التخصيص ولا ريب ان حمل متعلق العلم على الاعم اولى من هذه التصرفات خصوصا مع كثرة استعماله فيه ومعه يشمل الشبهة الحكمية ايض فتدبر ولا يبقى الحكم
الا لاصل الحق بطهارة الجلد مستلزم لجواز الذبح وهو ظلم لانا نقول الذبح لو كان ظلما لكان ظلما فى ساير الموارد التى يكون جوازه اجماعيا واما المقام الثانى فالحق فيه هو
الحرمة وذلك لوجوه الاول بناء العقلاء والسيرة على التنفر والتحرز فى الحيوانات المشكوكة الحلية وكذا فى اللحوم الملقاة الخالية عن السبب الشرعى وعلى ذم غير المتحرز
مطلقا سواء كان الشك فى الحكم او فى الموضوع حتى يثبت الاذن الثالث الاستقراء لان الغالب فى انواع الحيوانات هو الحرمة وكذا الغالب فى اللحوم الملقاة هو الحرمة اما
لكونه حراما بالذات او باعتبار عدم التذكية فيلحق المشكوك فى كليهما اعنى الشبهة الحكمية والموضوعية بالاعم الاغلب الرابع الشهرة العظيمة بل ظهور الاجماع
الخامس الاصل لان الحكم بالحلية وجواز الاكل مستلزم للحكم بجواز الصلوة مع المشكوك وقاعدة الاحتياط من الاستصحاب والاشتغال وغيرهما تنفيه مع انه فى
بعض المقامات كما لو كان الشك فى الحلية باعتبار الشك فى حدوث الشرايط مخالف لاصالة عدم حدوث الشرايط وادعاء ظهور وقوعها فى بعض المقامات ممنوع
وعلى فرض تسليمه حجيته ممنوعة لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه يد المسلم وسوقه وفعله ولم يكن هذا منها فيكون مندرجا تحت الاصل والتمسك بالاستصحاب
لاثبات كون الاصل فى الشبهة الحكمية الحرمة بان هذا الشىء قبل الذبح كان حراما واما بعد الذبح فحل الشك والاصل بقاء الحرمة فاسد لكونه عرضيا والاستصحاب العرضى

لم يكن

لم يكن جاريا لان المستصحب اما ان يكون هو الحرمة الذاتية كما فى غير القابل للتذكية او الحرمة العرضية لاجل عدم وقوع الذبح كالشاة والاول ممنوع ولو ثبت فلا يجدى
الى الاستصحاب والثانى مسلم لكن يحصل القطع بارتفاعها بعد الذبح وكذا التمسك باصالة عدم حدوث القبول فاسد لان القبول لم يكن من الامور المحتاجة الى
الحدوث المستقل بل هو امر قهرى تابع لحدوث متبوعه لان حدوث الشاة كاف لحدوث قابليته لكن بعض الحيوانات قابلا وبعضها غير قابل فلم يكن الاصل جاريا لكونه
شكا فى الحادث لا يقال القبول محتاج الى الاعلام والبيان الخاص وهو خلاف الاصل لانا نقول هذا انما يصح لو كان القبول مخالفا للاصل واما لو كان موافقا للاصل
اعنى البرائة فعدم القبول يكون محتاجا الى البيان الخاص وح يكون التمسك به مستلزما للدور لان اثبات عدم القبول ح موقوف على اصالة عدم البيان للقبول
والتمسك بها لاثبات عدم القبول موقوف على كون القبول مخالفا للاصل وهذا الاصل ان كان هو اصالة عدم البيان فيكون دورا وان كان اصلا اخر اعنى
الاصل بمعنى القاعدة الناشئة من بناء العقلاء والاية حرمت الخ فهى المناط ولا ربط باصالة عدم البيان لاثبات كون الاصل فى اللحوم الحرمة نعم لو تمت
القاعدة يكون القبول مخالفا لها ويحتاج ح الى البيان وينفى باصالة عدم البيان وكذا التمسك باخبار الاحتياط لا يخلو من غرابة لان اخراج جميع شبهات
الوجوبية والتحريمية منها وابقاء هذا المورد الواحد اعنى الشبهة فى اللحوم بعيد غايته نعم للتاييد لا باس السادس الاية الشريفة وهى قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة فان الميتة فى اللغة موضوعة لمطلق ما زهق روحه فى نفس الامر سواء كان بحتف الانف او بالقتل او بالذبح مع شرايط التذكية او لا وهكذا وما يدل عليه انه
كون الاصل فى الاستثناء اعنى الا ما ذكيتم الاتصال لا لانها لو اختصت بغير التذكية لزم عدم شمول المستثنى منه للمذكى ولا معنى ح لاخراج المذكى فخرج
منها التذكية الشرعية المعلومة المستجمعة لجميع الشرايط ومن الشرايط قابلية المحل وحيث لم يثبت كون الشئ قابلا لها او لم يثبت حصولها فداخل فى المستثنى منه
ويجب التحرز منه وعلى فرض التنزل يكون المتبادر منه هو المقابل للمذكى الشرعى وحيث لم يعلم كونه مذكى فيجب التحرز منه سواء كان المستثنى اعنى المذكى هو المعلوم
او النفس الامرى اما على الاول فواضح وكذا الثانى لوجوب التحرز منه ح من باب المقدمة ويرد على الاستدلال بالاية اولا بمنع كونها فى اللغة لمطلق ما زهق روحه
بل لما زهق بحتف انفه ولذا فى المذبوح يقال انه ذبح وفى المقتول انه قتل ولا يقال انه مات ولو تنزلنا لعدم صحة سلبها عن المذبوح والمقتول غير المذكى فهى المقابل
للمذكى وان تنزلنا وقلنا بالاعم فى اللغة لكنها من الالفاظ التى لها حقيقة شرعية يكشف عنها العرف المتشرعة وهى حقيقة فى مقابل المذكى للتبادر ولصحة
سلبها عن المذكى وان تنزلنا وقلنا بالاعم لكنها قد خصصت بقوله الا ما ذكيتم فلا يشمل المذكى حتى يصح الاستدلال بها على حرمة المذبوح المشتبه لانا نقول سلمنا
عدم شمولها للمذكى لكن يصح الاستدلال بها على حرمة (زائد) المذبوح المشتبه لانا نقول لنا عدم شموله للمذكى لكن يصح الاستدلال بها فى المشتبه لان المستثنى اعنى المذكى ان
حمل على المعلوم فواضح وان حمل على نفس الامر فكذلك لانه يحتمل ان يكون مذكى او ميتة ومقتضاها ح لزوم التحرز منه من باب المقدمة لا من باب النص وثانيا بمعارضتها
بادلة البرائة منها استصحاب عدم التكليف فيه ولا انه معارض باستصحاب تكليف الصلوة وثانيا بانه لا تعارض الاية لكونها اجتهادية سيما مع اعتضادها
بما مر ومنها ما مر فى الشبهة الوجوبية من الايات والاخبار الدالة على نفى التكليف فيما لا يعلم التكليف كرفع عن امتى ما لا يعلمون الخ كغير هذا المورد من موارد الشك
فى التكليف واقوائيتها بالنسبة الى الاطلاقات المثبتة للتكليف فى نفس الامر ولزوم تقييدها بادلة البرائة يجب تقييد هذه الاية ايضا والا لزم التحكم وفيه منع لزوم
التحكم لاعتضاد ادلة البرائة ثمة لظهور الاجماع والاستقراء والاجماعات المنقولة وغيرها فيكون اقوى وتقدم وهنا الاية اقوى لاعتضادها بما مر ومنها ما مر فتقدم
من الاخبار والايات فى اصل الاباحة منها قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ووجه الاستدلال قد ظهر فى اصل الاباحة وفيه اولا انه تعالى فى مقام الامتنان فى خلقة
الاشياء للعباد واما كونها للاكل او للاعتبار او باعتبار اتصافها بالصفات الذاتية التى تكون مؤثرة قهرا فى نظم العالم وفى بقاء الانسان وتعيشه علما
ام لا وعلى الاول التبعيض يكون بعضها للاكل وبعضها للاعتبار وبعضها باعتبار مدخليته لنظام العالم وان لم يكن معلوما لنا لعدم كون الجهل منافيا للانتفاع
والالما وقع كما فى خلقة الحية والعقرب والدبا وهكذا بعضها للاثر كل لحم محلل فى بعض الاشياء كالفار وثانيا بان حمل الاية فى اللحوم على هذه المنفعة اعنى حلية
الاكل مستلزم لتخصيص الاكثر لكون الغالب فيها هو الحرمة وثالثا بانها قد خصصت بالميتة وهى مجملة ومعه لا يصح الاستدلال ورابعا بان اية حرمت
اقوى لاعتضادها بالاستقراء وذهاب الاكثرين وبناء العقلاء وعلى فرض عدم الترجيح يكون المرجع بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز ومنها قوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى وفيه اولا بانها قد خصصت بما يتلى ومنه الميتة وهى مجملة كما عرفت وثانيا بان اية حرمت اقوى لاعتضادها بما مر وبعد تسليم التساوى
والتساقط يكون المرجع بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز ومنه ظهر الجواب عن اية اخرى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الخ ومنها الاخبار
المستفيضة منها صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع رواها ثقة الاسلام فى فى فى باب نوادر المعيشة كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه معناه ظاهرا من كون المراد كل شئ مشكوك ومجهول الحكم لا معلومه فيه حلال الخ والظاهر من فيه حلال الخ وجود القسمين فيه فعلا وكذا
الظاهر من الشئ هو الشئ الواحد الحقيقى لا الشئ الواحد المجازى كفرض الاشياء فى الشبهة المحصورة شيئا واحدا مجازا وكذا الظاهر منه الشك فيه فى حد ذاته
لا كونه من جهة العلم الاجمالى كما فى الشبهات المحصورة ح ان حمل الحديث على الشبهات فى الموضوع الصرف فى صورة العلم الاجمالى كالشبهة المحصورة فيوافق الظاهر
فيه حلال الخ لوجود الحلال والحرام فيه فعلا الا انه خلاف الظاهر من الشئ لان فى المحصورة الاشياء واحدا مجازا وكذا خلاف الظاهر من الشك لان الظاهر منه كونه
مشكوكا فى حد ذاته وفى المحصورة يكون الشك من جهة العلم الاجمالى وكذا خلاف الظاهر من الدليل وذلك مثل الثوب الذى قد اشتريته وهو سرقة لا نعرض فى الشبهة من حيث هو فى
غير العلم الاجمالى وان حمل على الموضوع الصرف الشخصى من حيث هو كاللحم الملقاة المشكوك فى انه مذكى او ميتة فهو خلاف الظاهر من حيث فيه حلال وحرام لعدم وجود
القسمين فيه فعلا الا بارتكاب اضمار اعنى فى نوعه حلال وحرام لان فى نوع الملقاة حلال كالمذكى وحرام كالميتة او فى نحو نوع الشاة صنف حلال وصنف حرام
وهو بجميع اصنافه حلال لظاهر حتى يعرف كونه من الصنف الحرام وان حمل على الاعم منهما سواء كان مع العلم الاجمالى ام لا يلزم جعل الشئ اعم من الشئ الواحد الحقيقى والمجازى
بجعل الاشياء فى المحصورة شيئا واحدا ويلزم جعل الشك فيه اعم من الشك فى نفسه او من جهة العلم الاجمالى ويلزم استعمال الضمير فى المعنيين احدهما بالنسبة الى الا

بارتكاب الاضمار فى نوعه او فى تحته او فيه احتمال كونه حلالا او حراما او فى الثانى فى نفسه حلال وحرام فعلا مع انه خلاف ظ الدليل كما سيجئ وعلى ما ذكرنا لا يشمل الشبهة
الحكمية لكن يمكن فى الاضمار اضمار فيه احتمال كونه حلالا او حراما ومعه يشمل الشبهة الحكمية لان نوع الشئ المجهول الحكم فيه احتمال كون حكمه من الشارع حلالا او حراما
كاللحم الملقاة فيه احتمال كونه حلالا او حراما فيشمل القسمين ح لكن لا يشمل الشبهة المحصورة لما ذكرنا فعلم مما ذكرنا ان ظ الحديث لا يصح مع شئ منها بل لا بد من ارتكاب خلاف
الظ لكن اضمار فيه احتمال كونه حلالا او حراما اولى من حمله على الشبهة المحصورة لما مر من كونه خلاف الظ منه من وجوه مع ان ذيله صريح فى الموضوع فى شبهة غير المحصورة
ولا يخفى انه لا يقل عن بحث الحديث وكذا اولى من اضمار فى نوعه او فى تحته لا اصالة عدم التخصيص فى كل شئ وكذا فى قوله والاشياء كلها على ذلك والانصاف بملاحظة
سياق ذيله وقبل احاديث اخر ظاهر فى الشبهة الموضوعية لا الاعم منه ومن الحكمية منها ما رواه ثقة الاسلام والطوسى كل شئ لك حلال حتى يجيئك شاهدان
يشهدان عندك ان فيه ميتة ومنها ما رواه ايض عنه كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب الذى يكون عليك قد اشتريته
وهو سرقة والمملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او امراة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين غير ذلك او تقوم به البينة
لان الشهادة والبينة هى فى الموضوعات ولو كان المراد به الاعم لذكر ما يثبت به الحكم الشرعى من الادلة ولا اقل من اشارة اليه ولو فى واحد من المذكورات فعلى ما ذكرنا
الحديث منحصر لبيان الحكم الظاهرى فى الموضوعات الصرفة المجهولة من حيث هو بل فيما فيه سبب شرعى من سوق المسلم ويده الان بوان المثال لا يوجب تخصيص العموم
لا من جهة العلم الاجمالى ولا الشبهة الحكمية لما ذكرنا الا لما ذكره المحقق القمى ره من استلزام حمله على الاعم استعمال اللفظ فى المعنيين من وجهين الاول احدهما بالنسبة
الى الشبهة الحكمية انه لا بد للاتصاف بالحكم يخرج ما لا يكون قابلا له اما العدم تعلقه بفعل المكلف كالسماء وذات البارى او لعدم قابليته للحكم كالاضطراريات كالتنفس
فى الهواء فى الجملة وثانيهما بالنسبة الى الشبهة الموضوعية انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه فى نفس الامر وعنده يخرج ما لا يكون فيه الانوع واحد كالمعلوم الحلية
او الحرمة والوجه الثانى فى قوله حتى تعرف لان المعرفة فى الاحكام من الادلة وفى الموضوعات من الاسباب انما فساد الاول فلان ظاهر الحديث بل صريح فى كونه فى بيان
الحكم الظاهرى فى المجهول ولا يكون فى مقام اخراج ما لا يكون قابلا للحكم وما لا يكون فيه الانوع واحد لكونه من المعلومات المسلمة ولا يحتاج الى ذكر ما يخرجه كما قال
ولم يكن عنه مانع على كون مقصوده الاخراج اما المنطوق فظ واما المفهوم فلعدم ما كان فيه معتبرا من الشرط وغيره مع انه لا يتعين اضمار فى نوعه حتى يرد ما ذكر لجواز اضمار
فيه احتمال كونه حلالا او حراما سواء كان فيه قابلية او لجهل الاندراج وهو معنى واحد يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية ولا يشمل ما لا يكون قابلا او كان فيه نوع واحد
اما فساد الثانى فلان المعرفة مطلق من اى شئ حصل وان كان اسبابه مختلفة وهذا لا يكون من باب استعمال اللفظ فى المعنيين كما لا يخفى وفيه ما مر اولا بانها ظاهرة
فى الشبهة الموضوعية بل فيما فيه سبب شرعى كسوق المسلم ويده وعلى فرض تسليم عدم كون المثال مخصصا للعموم تصلح على كل شئ والذيل اعنى والاشياء كلها الخ بعم كل
شبهة موضوعية فى غير العلم الاجمالى ولا يشمل الشبهة الحكمية وثانيا سلمنا التعميم او القول بالاجماع المركب بان كل من قال بحجية الشبهة الموضوعية قال بها فى الشبهة
الحكمية لكنها معارضة بالاخبار الناهية وهى اقوى لاخصيتها واعتضادها بما مر فيجب حمل الاخبار على الشبهة الموضوعية مط ان لم نقل بالاجماع
المركب بين الشبهة الحكمية والموضوعية او على الشبهة الموضوعية فيما فيه سبب شرعى او فى غير اللحوم ان قلنا بالاجماع المركب سلمنا عدم الترجيح والتساقط يكون
المرجع بناء العقلاء الحاكم بلزوم التحرز وح الدليل على الاباحة وعدم لزوم التحرز فى اللحوم ان كان هو العقل والسيرة وظهور الاجماع والاستقراء والاستصحاب فقد
ظهر الجواب عنه وكذا ان كان هو ادلة البرائة لفظا او ادلة الاباحة او الاخبار كل شئ فيه حلال الخ فالحق ان الاصل فى اللحوم الحرمة حكما وموضوعا فى غير العلم الاجمالى
فى الواقعة الخاصة حتى علم الاباحة من الادلة فى الاحكام والاسباب فى الموضوعات لما مر واما المقام الثالث اعنى صحة الصلوة مع هذا الجلد بعد الذبح او مع اللحم او عدم الصحة
فالحق عدم الصحة وذلك للاشتغال الثابت بالصلوة ولا يحصل القطع بالامتثال الا بالاحتراز عن هذه الامور فيجب ولا اجتماع هذه الاحكام الثلثة اعنى الطهارة والحرمة
الاكل وعدم صحة الصلوة بحسب الظ لا يكون منافيا لعدم الاجتماع فى الواقع فى بعض المقامات كالمتولد من الكلب والشاة لانه ان كان كلبا فيكون نجسا ولا يجوز اكله
ولا يصح الصلوة معه وان كان شاة فلا ويجوز اكله والصلوة معه فى غير عدم المنافاة ان الحكم بالطهارة بحسب الظ لا يكون لاجل الحكم بانه شاة بل يكون لاحتمالها وعدم
العلم بكونه كلبا ونجسا والقاعدة تقتضى الطهارة فى كلما لا يعلم نجاسته والحكم بالحرمة بحسب الظ لا يكون باعتبار الحكم بانه كلب حتى يستلزم الحكم بالنجاسة بل لانه لم
يعلم حليته والقاعدة تقتضى حرمة اللحوم حتى يعلم حليته والحكم بعدم صحة الصلوة معه لا يكون لاجل ثبوت انه كلب بل يكون لاحتمال كونه كلبا
ويكون الصلوة معه محل الريب وقاعدة الاشتغال تقتضيه نعم لو كانت القاعدة مثبتة الموضوع لتعين الحكم بترتب جميع الاثار الواقعية سواء كانت عقلية او شرعية
كما لو كان الشك فى حدوث الشرايط فى اللحم الملقاة فان الاستصحاب تقتضى عدمه فيكون ميتة ويلزمه ترتب الاثار من الحرمة والنجاسة وعدم جواز الصلوة معه وكما
فى مستصحب النجاسة وذهب بعض هنا الى الجمع بين الموضوعى والحكمى اعنى الحكم بعدم جواز الصلوة معه مع الحكم بطهارة ملاقيه لكنه فاسد كما سيجئ توضيحه فى الاصحاب
نعم لو فرض حصول التعارض بين القواعد بحسب الظ بان كل من قال بطهارة الشئ المشكوك ظاهرا قال بجواز الصلوة معه ظاهرا فهل يكون الترجيح مع قاعدة
الطهارة او مع قاعدة الاشتغال فالحق الاول وذلك لان مدرك عدم جواز الصلوة هو قاعدة الاشتغال واخبار الاحتياط ومدرك الطهارة هو استصحاب
طهارة الملاقى وحديث كل شئ طاهر وهما اقوى اما الاستصحاب فلما ذكرنا سابقا من تقدم الاستصحاب على قاعدة الاحتياط واما الحديث فلكون دلالة
هذا الحديث على الطهارة اقوى من دلالة الاخبار الاحتياط على لزوم الاحتياط لكون دلالة الاول عليه من باب النص والثانى من باب الاحتمال والمقدم كما
مر فى تعارض اخبار البرائة والاخبار اللاتى اقامت المثبتة للتكليف خصوصا بعد اعتضاده بظهور عمل الاصحاب وبناء العقلاء وكذا لو كان التعارض بينها وبين عمدة ادلة
البرائة لكونها ناظرة على قاعدة الاشتغال التى هى واردة على قاعدة البرائة واما لو فرض التعارض بين قاعدة الطهارة وقاعدة حرمة اللحوم بان كل من قال بالطهارة
ظاهرا قال بحليته ظاهرا وجواز الصلوة معه ظاهرا وكل من قال بحرمته ظاهرا قال بالنجاسة وعدم جواز الصلوة معه فهذا على قسمين قسم منها يكون الشك فى
الطهارة والنجاسة مسببا عن الشك فى التذكية والعدم كاللحم والشاة الملقاة المشكوكة فى حصول التذكية والعدم وقسم منها يكون الشك فيهما مسببا من الشك

فانه

قابلية المحل كالشك فى كون المذبوح هو الشاة او الكلب اما الاول فالحق تقديم الحرمة وذلك لاصالة عدم حدوث التذكية وهذا مقدم على استصحاب طهارة الملاقى

لكون ما ذكرنا موضوعيا وكذلك مقدم على حديث كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر لان العلم المذكور فى الرواية اعم من تعلقه بالواقع او الظاهر الحاصل من الدليل والاستصحاب

الشرعى على ما هو ولا ريب ان الاستصحاب ايضا من الاسباب الشرعية فيحكم ح بحرمة اللحم ونجاسته وعدم جواز الصلوة معه واما الثانى فالاتجح من اشكال لان بناء العقلاء و

ذهاب الاكثرين كما يكون فى جانب الطهارة كذا يكون فى جانب الحرمة ويمكن ترجيح قاعدة الطهارة باستصحاب طهارة الملاقى وهو مقدم على قاعدة الاحتياط وبقوله ع

كل شئ طاهر وهو مقدم على قوله تع حرمت عليكم الميتة لان دلالة الاول على طهارة المشكوك انما هو من باب النص الصراحة بخلاف الثانى فان دلالته على الحرمة

فى اللحوم المشكوكة انما هى من باب التقدير ولا ريب ان الاول اقوى فيقدم ويحكم بالحلية وجواز الصلوة معه لكن فيه تامل لان الادلة فى جانب حرمة اللحوم من بناء العقلاء

وظهور الاجماع والسيرة يكون موردها اقل بالنسبة الى قاعدة الطهارة فيكون اولى بالتقديم سلمنا عدم الترجيح لكن يجب التحرز من باب القوة العاقلة الحاكمة بلزوم دفع

الضرر المحتمل هذا فيما كان الشك شكا فى التكليف المقام الثالث فى صورة العلم الاجمالى فى الواقعة الخاصة والمحصور وهو على اقسام ثلثة لانه قد يكون الشك

فيه فى المقدار اعنى الاقل والاكثر الارتباطى كالعلم بنجاسة هذا الثوب مع الشك فى الزائد على ذلك وكالقطع بكون فلان فى اختار صناعيا له مع الشك

فى انه اخرى من ها ايضا اختار صناعيا له ام لا وهكذا او الارتباطى كالعلم بحرمة التكفير فى الصلوة مع الشك فى حرمة امين بعد الحمد والحق فى الاول البرائة وفى الثانى الاحتياط

لما مر فى الشبهة الوجوبية بعينها من المقتضى ورفع المانع وقد يكون الشك فى التعيين بكونه مرددا بين المتباينين فصاعدا وهو قد يكون فى تعيين المكلف وقد

فى تعيين المكلف به وقد يكون فى تعيين المكلف به اما الاول كما لو حصل القطع للرجلين بكون احدهما اجلا اختار صناعيا لا انثى معينا مع الشك فى المعيين فى الرجل

او حصل القطع بدم الحيض فى الثوب المشترك بين المرئتين مع الشك فى المعيين والحق فى هذا القسم البرائة ايضا لما مر فى الشبهة الوجوبية واما الثانى فهو على

قسمين قسم يكون المحرم فى الواقع فى البين من المحرمات المعلقة بعينه وقسم اخر يكون من المحرمات لنفسيته والحق فى الاول الاحتياط لما مر فى الشبهة الوجوبية واما الثانى

فهو على قسمين لانها اما ان تكون ممتزجة وهى ما لا يكون الحرام من غيره ممتازا لا بحسب الواقع ولا بحسب الظاهر كامتزاج ماء المغصوب بغير المغصوب او النجس واما ان يكون اختلاط

وهو ما يكون الحرام من غيره ممتازا فى الواقع لا بنظر المكلف كاختلاط حبوب المغصوب او النجس بغيره والاول لا اشكال فيه ولا خلاف فى حرمته واما الثانى فالكلام فيه

يقع فى مطلبين الاول فى الحكم الوضعى والثانى فى الحكم التكليفى اما الاول فلا خلاف بين الاصحاب فى ثبوته بعد تحقق المقتضى ففى النجاسة يحكم بالنجاسة وترتب اثارها

بعد ارتكاب الجميع ويحكم بالطهارة ويترتب جميع اثارهما ومنها طهارة ملاقيها وصحة الصلوة معه قبل ارتكاب الجميع اما من حيث صحة الوضوء لو كان المشتبه ماء بعدم الصحة

بالنسبة الى ارتكاب واحد من المشتبهات لحصول الشك فى الامتثال نعم لو امكن الجمع كما لو توضا من المشتبهين من المطلق والمضاف وكالجمع بين الثوبين المشتبهين باتيان الصلوة

مع كل منهما يحكم بالصحة وفى ان المغصوب بين الشيئين يحكم بالضمان بعد اكل الجميع واما الثانى اعنى الحكم التكليفى ففيما يكون الدليل الخاص على جواز ارتكاب الجميع موجودا كالامر

ظاهر وكذا فيما وجد على نفيه واما فيما لم يكن دليل خاص على احد الامرين فاحتمالات ستة والقول فيها سوى الاول منها موجودة ظاهرا دون الاول الاول عدم ثبوت الحرمة اصلا

سواء كان الارتكاب دفعيا او تدريجيا الثانى التفصيل بين الارتكاب الدفعى والتدريجى بحرمة الاول دون الثانى الثالث لزوم الاخراج بقدر الحرام بحرمة الرابع لزوم

القرعة الخامس لزوم الاجتناب عن الجميع عقلا بمعنى انه لو ارتكب المشتبهين اللذين فيهما حرام واحد فله عقاب واحد ولو ارتكب المشتبهين اللذين فيهما حرام واحد فله عقاب

واحد ولو ارتكب واحدا منهما يكون تابعا لنفس الامر بانه لو كان هو المحرم فى نفس الامر فيكون له عقاب والا فلا السادس لزوم الاجتناب عن الجميع شرعا بمعنى ترتب العقاب

على كل ارتكاب بان كان الحرام فى الواقع واحدا او ارتكب بعض المشتبهات ولم يكن هو الحرام الواقعى اما امكان التكليف بهذا القسم فانه لا شك فيه كما حققنا سابقا

فى الشبهة الوجوبية واما من حيث الوقوع فيمكن ترجيح الاول بوجهين الاول الاصل لان القدر المتيقن من ثبوت التكليف على الذمة هو صورة حصول العلم بالنجس او

المغصوب بالخصوص واما فى صورة حصول العلم الاجمالى بالنجاسة او الغصب فى البين فمحل الشك والاصل برائة الذمة عن التكليف الثانى الاخبار الكثيرة كما مر منها ما ذكرنا من عبد

الله بن سنان كل شئ فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه والدليل على ثبوت التكليف اما ان يكون هو قاعدة الاشتراك كالمجمل المرادى فممنوع

لكونه قياسا مع الفارق لمنع ثبوت التكليف بهذا القسم فى حق المشافهين ايضا واما ان يكون هو الاستصحاب او قاعدة الاشتغال المتقدمة فمدفوع لان التمسك

بهما موقوف على ثبوت التكليف واما ان يكون هو استصحاب الحرمة السابقة فيما كان حرمته معلومة ففيه ان التمسك بالاستصحاب موقوف على بقاء الموضوع

معينا ولا ريب ان كل واحد من المشتبهات لم تثبت حرمته فى السابق حتى يستصحب مع انه لا يتم كلية واما ان يكون هو الادلة على حرمة الغصب او النجس بناء على كون وضعه

لنفس الامر ففيه انها قد قيدت بادلة البرائة الظاهرة فى العلم بالخصوص واما ان يكون هو اخبار الاحتياط ففيه انها منصرفة الى الشبهة الحكمية مع انها معارضة

بما ذكرنا من الاخبار فهى اولى بالتقديم لاخصيتها واما ان يكون هو بناء العقلاء ففيه انه فى المقامات مختلف كما فى اموال الظلمة مع القطع بكون بعضها مغصوبا

وبعضها حلالا واموال بعض اهل السوق مع القطع بكون بعضها نجسا ولا ريب ان بناء العقلاء لم يكن على التحرز اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق الحقيق بالاتباع

هو القول السادس والكلام فيه يقع فى مقامات الاول فى اثبات التكليف فى الجملة فى مقابل من نفاه مطلقا او فى التدريجى الثانى فى ان التكليف متعلق بالحرام

النفس الامرى ولا زم ترك الكل الثالث فى اثبات ترتب العقاب بقدر الارتكاب اما الاول فالدليل عليه وجوه الاول القاعدة الاولية التى ذكرناها فى صدر

المبحث المأخوذة من مدارك منها قاعدة الضرر لان بعد حصول الشبهة يكون محتمل الضرر لفرض احتمال التكليف وكلما كان كذلك يجب دفعه بالعقل القاطع

حتى يثبت الصارف ومنها قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فيجب ترك المضر بالصفة المقبحة فى الواقع من باب اللطف حتى يثبت الصارف ولم يكن الجهل معذرا

هنا ومنها اطلاق الخطابات كقوله لا تغصب واجتنب عن النجس امثالهما والقدر المتيقن الخروج هو ما لم يحصل العلم سيما لان ما دل على نفى التكليف ثمة من طريق

العقلاء وتنقيح المناط وقوله ع رفع عن امتى الخ لا يكون دالا على نفيه فى المقام فى صورة حصول العلم الاجمالى بل يستدل بالادلة الدالة على البرائة على اثبات

التكليف هنا لانه مما يعلم بالنسبة الى المدعى معلوم بالخصوص بان هذا الارتكاب غصب الثانى حديث التثليث عن رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات

مما علم بنجاسته فلم يكن مواخذته موقوفة مع انه صح
او بالاجمال وح يتوانه
ولم يكن فى الحديث تفصيل بين تعلقه بالخصوص

بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن ارتكبها ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه الاستدلال الظاهر لان الشبهات المقيدة للعموم الاستغراقي وضعا
اما ان يكون المراد بها كل شبهة كانت في العالم سواء كانت واردة على المكلف في زمان حيوتة ام لا او الشبهات الواردة على المكلف في زمان حياته مطلقا او العهد الخارجي
او الذهني او النكرة او جنس الجمع او جنس المفرد او الشبهات المجتمعة في الواقعة الخاصة المحصورة والاول والثاني باطلان لعدم وجود من ارتكب جميع الشبهات في
العالم او الشبهات الواردة عليه بتمامها في زمان حيوته والاول واضح وكذا الثاني ولا اقل من كون بعضها لبعضها مضادا لما يمكن جمعها في زمان واحد فحمل الحديث
عليه يستلزم اللغوية لعدم تحقق مصداق له وكذا العهد الخارجي لعدم ما يعينه للمخاطب وكذا العهد الذهني لعدم الشرع في بيان شبهات كانت معلومة للمتكلم دون
المخاطب وكذا النكرة لعدم الشرع في بيان حكم شبهات غير معينة لهما واما الجنس المفرد فباطل جدا لكثرة الشبهات بين الحلال البين والحرام البين ولا معنى لذكر واحد من
الشبهات لكونه خلاف الظاهر من لفظ العموم في الشبهات والمحرمات ومن قوله ارتكب المحرمات ونجى من المحرمات مع ان استعمال العموم في الواحد مجاز بعيد لا يصار اليه للفظ بعيد
جنس الجمع والواقعة الخاصة وهما مع عدم العلم الاجمالي فاسد لعدم الفرق بين الشبهة الواحدة والشبهات فيما لم يكن علم اجمالي بينها لان حكمه في الكثرة ان كان هو البرائة
ففي الواحد كذلك بالاجماع وكذا العكس ان كان هو الاحتياط فكيف يبقى عموم جنس الجمع فيما كان علم اجمالي بينها او عموم الواقعة الخاصة كذلك فيحمل عليهما لبطلان غيرهما
وعدم دليل على بطلانهما لان بعد تعذر الحقيقة يتعين الاقرب وهما اقرب بالنسبة الى غيرهما من العهد الخارجي والذهني والنكرة وجنس المفرد مع بطلانهما في غير العلم
الاجمالي مع ان الحمل عليهما فيما لم يكن علم اجمالي او على جنس المفرد ان سلم ومع فرض عدم دليل على نفي الحرمة فيهما يثبت في صورة العلم الاجمالي بالاولوية والاجماع المركب
وعلى ما ذكرنا من جنس الجمع او الواقعة الخاصة اما ان يكون المراد من المحرمات هي الظاهرية او الواقعية والتشبيه يعني كمن ارتكب المحرمات وارتكابها يوجب الفساق
فمن تكب المحرمات البينة اما الاخير فباطل لكونه كذبا لمخالفته للوجدان كثيرا لانه لا يكون احد لا يرتكب المشتبهات مع انه لا يرتكب المحرم بل الغالب كذلك مع ان وظيفته عليه السلام
بيان الحكم من انه حلال او حرام لا الاخبار بانه كذا ولا يصح ايضا مع قوله عليه السلام وهلك من حيث لا يعلم لانه ارتكب المحرمات البينة وكذا الثاني اعني الاخبار عن ارتكاب المحرمات
الواقعية لانه لا بد ان يخصص الشبهات بما كان بينها محرمات ثلثة فصاعدا والاصل عدمه مع انه اخبار لا يكون وظيفته للامام عليه السلام بقي المحرمات الظاهرية وتكون
الشبهات محرمات ظاهرية والتشبيه على اي منهما يثبت المطلوب اعني ثبوت التكليف في المحصور بل على القول السادس اعني حرمة ارتكاب كل من الشبهات والعقاب
على ارتكاب كل منها الثالث من الادلة الاستصحاب لان قبل عروض الجهل كان هذا الموضوع مما يجب منه الاجتناب بعد عروض الجهل وبقاء الموضوع في الواقع
يكون الاصل بقائه ويثبت غيره من البدنات اعني الشبهات المجتمعة مع عدم معلومية المحرم سابقا بالاجماع المركب الرابع الاجماع القطعي على ثبوت التكليف
في الجملة الخامس بناء العقلاء على ثبوت الذم لمن ارتكب الكل سواء كان دفعيا او تدريجيا وح فالدليل الدال على البرائة اما ان يكون هو الاصل فلا مدلك له
في المقام لا من الاخبار ولا من الاجماع ولا من العقل ولا من الاستصحاب كما مر غير مرة واما ان يكون هو حديث كل شيء فيه الحلال والحرام والجواب اولا انه لا يشمل الشبهة
المحصورة كما ذكرنا سابقا بل ويكون مورده هو الموارد الاجماعية كيد المسلم وسوق المسلم لكون بعض الاخبار كالشعاع عن بعض كما مر وهذا يختص بالمحصور مع العلم
الاجمالي كما ذكرنا فلا تعارض بينهما وثانيا بان على فرض تسليم شموله للشبهة المحصورة معارض بحديث التثليث وهو اقوى لا لخصيته لا لخصها بالواقعة الخاصة مع
العلم الاجمالي وعلى فرض تسليم العموم فيه ايضا فالنسبة تباين ولا بد من تخصيص الاول بالشبهة من حيث هو مع قطع النظر عن العلم الاجمالي والتثليث بالشبهة
من جهة العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة لكون العكس خلاف الاجماع المركب والاولوية القطعية مع ان على فرض عدم امكان الجمع لا بد من طرحه لكون المرجحات الخاصة مع حديث
مع حديث التثليث في الشبهة المحصورة وعلى فرض التساوي في التساقط فالعقل قاطع بلزوم التحرز وعلى فرض عدمه يكون الاستصحاب الذي ذكرنا سليما عن المعارض
واما المقام الثاني اعني لزوم الاحتياط بترك الجميع فلان ما دل على ثبوت التكليف دل على ثبوته بنفس الامر عن استصحاب ما علم حرمته سابقا وقاعدة التحسين والتقبيح
ومقتضى الاطلاقات وبعد ثبوته بنفس الامر فمقتضى الاستصحاب وقاعدة الاشتغال والمقدمية واخبار الاحتياط وقاعدة الضرر وخبر التثليث وبناء العقلاء
لزوم ترك الجميع ح فالقائل بالاحتمال الثالث اما ان يتمسك بنحو ما مر في الشبهة الوجوبية في كل واحد منها بانه لا يعلم بالخصوص تكليفه وامره ويتمسك بالعقل
او الاخبار على نفي التكليف فيما لا يعلم بالخصوص ثم يختار احدهما لئلا يلزم المخالفة القطعية ففيه اولا انه موقوف على حمل العلم في الروايات على العلم بالخصوص وقد
مر فساده وثانيا بان المراد اما العلم المطلق فلا يصح الاستدلال والعلم بالخصوص ويلزم منه نفي التكليف بالمرة لكون كل منهما لا يعلم بالخصوص فان كان مخالفا للاجماع
فكان الثاني باطلا والمقدم اعني حمل العلم بالخصوص مثله وان لم يكن مخالفا للاجماع والدليل فلازمه نفي التكليف بالمرة والقول بلزوم اختيار احدهما لئلا يلزم المخالفة
القطعية فاسد لان المخالفة موقوف على قبول التكليف بنفس الامر او بالظاهر اعني على احدهما والاول يثبت المطلوب وعلى الثاني يلزم الدور لان العلم بالمخالفة
موقوف على التكليف باحدهما والتكليف باحدهما موقوف على العلم بالمخالفة في تكليف احدهما في صورة ارتكاب الكل وهو دور ولا يقال كل شيء فيه حلال وحرام حتى
تعرف الحرام بعينه صريح في العلم بالخصوص لانا نقول قد عرفت كون الحديث ح في الشبهة في الشيء في نفسه كالثوب مع احتمال السرقة فيه وعدمه فيقال هو حلال لك
حتى تعرف احتمال السرقة بالخصوص في مقابل احتمال غيره فتدبر مع انه غير قابل للمعارضة مع ما ذكرنا واما ان يكون هو الدليل على التخيير من العقل والشرع وهذا كما ترى
لان المكلف به شيء معين في الواقع كما مر لا احدهما مع ان احدهما ايضا مجمل لم يرد فيه امر والاصل ينفيه وقد مر في الاقل والاكثر الارتباطي والتباين توضيح بطلانه
التخيير عقلا وشرعا فيما يمكن الاحتياط كالمقام فارجع واما الرابع اعني القرعة فاما ان يكون مستنده هو الخبر الوارد في خصوص الشاة المشتبهة واما ان يكون هو
العقل في بعض المقامات كما في اشتباه الشاة الغير المغصوبة بشاة اخرى بان الجمع غير ممكن والطرح ينفيه الادلة النافية للضرر والصلح قد لا ينعقد والتخيير غير موجود
والتعطيل تعطيل لحق الناس والتخيير بديهي الفساد كما لو كانا متعاديين مع عدم رضاء كل منهما فاذن لا يبقى احتمال الا القرعة واذا ثبت في ذلك يثبت في الغير
بالاجماع المركب فان كان المستند هو الاول فالجواب اولا بضعفه ولئن لم يكن جابرا في المقام وثانيا بانه لا يكون فيه عموم بل انما هو من باب حكايات الاحوال
ومعه لا يجوز التعدي والاستدلال وثالثا بانه معارض بما ذكرنا وهو اقوى وعلى فرض تسليم التساقط فيكون العقل سليما عن المعارض وان كان المستند هو الثاني

فالجواب منع ثبوت الاجماع المركب بعد ما ثبت وجوب التحرز عن الجميع فهل يكون الوجوب شرعيا بمعنى ترتب العقاب على كل ارتكاب وان كان الحرام في الواقع واحدا او يكون الوجوب عقليا كما ذكرنا سابقا والحق هو الاول وذلك لان مقتضى اوامر الاحتياط والاستصحاب في قاعدة الضرر والمقدمة على ما حملنا لزوم الاجتناب من كل واحد منهما فارتكاب كل منهما مخالف لمقتضى هذه الاوامر وهو علة لاستحقاق العقاب فيتحقق والا لزم تخلف المعلول عن العلة ويدل عليه ايضا طريق العقلاء كما بينا في مقدمة الواجب الى ترتب العقاب على ترك المقدمة الموجبة لترك ذي المقدمة العقلية ولو كانت المقدمة موهومة ما لم يكن الظن المقابل معتبرا وحديث التثليث لان مقتضى المحرمات الظاهرية والتشبيه هو العقاب على ارتكاب كل من المشتبهات تم الكلام في الشبهة المحصورة واما الشبهة الغير المحصورة وهي ما لا يمكن الاحاطة به عادة او يعسر العادة الاحاطة به او يكون الحرام المشتبه قليلا في جنب الكثير غاية الكثرة بحيث لا يعتنى به عرفا كخلط عشرة حبات من شعير الغصب في الالاف منه او يكون ملتئما من مشتبهات يكون كل واحد منها محصورا والحق عدم لزوم الاجتناب في كل الصور وذلك لعدم المقتضي للزوم الاجتناب اولا لان الدليل على لزوم الاحتياط اما ان يكون هو بناء العقلاء فلا ريب انه على عدم التحرز بل المتحرز بعد سفيها او من اهل الوسواس واما ان يكون هو قاعدة الضرر فالصغرى ممنوع لاجل حكم العقل بنفي التكليف و اما ان يكون هو قاعدة التحسين والتقبيح فالجواب ان مدركه ليس الا العقل وقد عرفت ان بناء العقلاء على نفيه واما ان يكون هو الاجماع فهو ايضا على نفي التكليف واما ان يكون هو اخبار الاحتياط والاستصحاب فلا ريب ان وروده على طريق العرف والعقلاء وقد عرفت انه على عدم التكليف وعلى فرض شموله فمعارض بالعسر في الاولين وهو اقوى كما مر مرارا خصوصا بعد اعتضاده بالاصل والاجماع وبناء العقلاء وبالبراءة كقوله كل شيء فيه حلال الخ وغيرها وهي اقوى لاعتضادها بالاصل والاجماع وبناء العقلاء

## الفصل الثالث

في الشبهة الوجوبية والتحريمية وهي ايضا تنقسم الى قسمين لان نفي غيرهما اما ان يكون معينا بالاجماع او غيره كان يكون احتمال الوجوب والحرمة ناشيا من الدليلين المعتبرين المتفقين على نفي غيرهما او لا كما لو كان الاحتمالين ناشيين من الامارتين كقول الفقيه وامثاله واما الثاني فالوجوب المحتمل وكذا الحرمة ان كان مقدميا شرطيا وغيرها فالاصل الاحتياط بتكرار العبادة وان كان نفسيا فالاصل البراءة لكونه شكا في التكليف واما الاول فينقسم الى قسمين قسم منهما تكون الشبهة في الحكم وذلك كالشك في السجدة بعد قراءة العزيمة في الصلوة ناسيا مع فرض اطلاعها بين الصلوة بعد قراءتها وح فالادلة الدالة على وجوب السجدة بعد قراءة العزيمة تقتضي وجوبها وكون تركها موجبا للعقاب وكذا الفساد على القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد او عدم الامر في الادلة الدالة على حرمة ادخال الفعل المنافي للصلوة في الصلوة تقتضي حرمتها وفسادها الصلوة به ولو فرض عدم الترجيح فيكون الامر دائرا بين الوجوب والتحريم وقسم منهما تكون الشبهة في المصداق كالشك في وجوب الصوم وعدمه في اليوم المشتبه باخر الرمضان واول الشوال والوجوب المحتمل وكذا الحرمة اما ان يكونا مقدميين كغسل البشرة فيما دار الامر بينه وبين الجبيرة في صورة الشك في الضرر فيحتمل عدم الضرر فيجب غسل البشرة وبتركه يكون الوضوء فاسدا ويحتمل الضرر فيحرم وبفعله يترتب العقاب ويفسد الوضوء ايضا وكالوضوء فيما دار الامر بينه وبين التيمم في صورة الشك في الضرر بالوضوء بنحو ما مر واللازم فيه مع عدم الدليل على تعيين احدهما تكرار العبادة ان امكن والا كما في ضيق الوقت فاحد الاقوال في النفسيين كما يجيء واما ان يكون احدهما نفسيا والاخر مقدميا كالسجدة خلف قراءة العزيمة في الصلوة يحتمل وجوبها وكان تركها معاقبا لا مفسدا للصلوة لعدم كونه منافيا او لعدم كون الامر بالشيء مقتضيا للفساد ولا عدم الامر بالضد ولا لزوم الاتحاد في الحكم في المتلازمين ويحتمل كونه حراما لكونه فعلا منافيا للصلوة وبفعله يفسد الصلوة واللازم فيه القول بالبراءة من الجهة النفسية وبالاحتياط من الجهة المقدمية واما ان يكونا نفسيين كاليوم المشتبه وايام الاستظهار كما مر وفيه احتمالات سبعة الجمع والطرح وتعيين الوجوب والحرمة والقرعة والتخيير البدوي والاستمراري وعلى الاخير يحتمل ان يكون فقاهتيا والحق ان الواقعة لا يخ من قسمين احدهما ان يكون الوجوب و الحرمة من حيث الاحتمال متساويين وثانيهما ان يكون احدهما مظنونا بالظن المشكوك في كونه مرجحا ام لا كالظن القياسي على اي منهما اما ان يكون حال التساوي والرجحان باقيا بعد اخذ احدهما والعمل به اولا يكون باقيا اما على فرض التساوي مع بقاء الحالة فالوجوه كلها باطلة الا السادس اما بطلان الجمع فلعدم امكان الفعل والترك معا واما بطلان الطرح فمن وجوه الاول الاجماع القطعي الثاني عموم قاعدة الاشتراك الثالث قاعدة التحسين والتقبيح الرابع اضرابنا لا لفاظنا الى المعاني لغير الامرية الخامس بناء كل اهل العقول واما بطلان تعيين الوجوب او الحرمة فلقبح التكليف بما لا يطاق لان طلب الشيء معينا مع عدم الدليل على التعيين مع عدم امكان الامتثال به باتيان المشتبهات كما في المقام تكليف بما لا يطاق وما يق من كون دفع المفسدة مقدما على جلب المنفعة فيجب الاخذ بالحرمة مدفوع بان كلا من الفعل والترك يكون محتملا للمفسدة والمنفعة مع ان تقديم كل مفسدة على المنفعة اول الكلام كما يجيء تفصيله في قاعدة الضرر واما بطلان القرعة فللاجماع مع ان مستندها ضعيف على انه لا يكون شاملا للشبهة الحكمية ومع ذلك معارض بالاخبار الدالة على التخيير وهي اقوى لاعتضادها بالاجماع وكثرة العدد واما التخيير الاستمراري الاجتهادي فبطلانه واضح لان التخيير هنا لم يكن حكما واقعيا للقطع بانه في الواقع اما ان يكون فعله مطلوبا او تركه واما بطلانه

اجتهادا او يحتمل ان يكون ح

الاستمراري الفقاهتي فمن وجوه الاول قاعدة الاشتغال لان بعد اخذ احد الطرفين والعمل به يحصل الشك في ان تكليفه
التخيير للعمل الثاني بعد الاخذ والعمل الاول او يتعين ما اخذ ولو عمل بما عمل اولا يحصل القطع بالامتثال واما على فرض اختيار
جانب الاخر فيكون الامتثال محل الشك لجواز كونه بدويا الثاني استصحاب الحكم التكليفي لان بعد اخذ جانب الوجوب حين
العمل يتعلق به منه الوجوب ثم في عمل اخر يحصل الشك في بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول وكذا الحكم الوضعي لان بعد
اخذه جانب الوجوب لا يصح ان يفعل جانب الاخر ثم في عمل اخر يحصل الشك في بقائه وارتفاعه والاصل هو الاول الثالث
ظهور بعض الاخبار في البدوي كما سيجيء معتضدا بظهور الاجماع واستلزام الاستمراري تجويز المخالفة القطعية لانه في
العمل الاول باخذ الوجوب وفي الثاني مثلا يجوز ان ياخذ جانب الحرمة وهذا ان كان واجبا فتركه مخالف للامر الالهي وان كان
حراما ففعله في العمل الاول مخالف له فان قلت التمسك بهذه الوجوه على اثبات التخيير البدوي فاسد اما قاعدة الاشتغال
والاستصحاب فمن وجهين الاول ان الشك هنا يرجع الى الشك في التكليف وذلك لان بعد اخذ المكلف جانب الوجوب
مثلا يحصل له الشك في ان الواجب هو اتيانه مرة باعتبار كونه استمراريا او ابدا باعتبار كونه بدويا والقدر المتيقن
الثبوت هو الاول والزائد مدفوع باصالة البرائة فلا تجري قاعدة الاشتغال وكذا الاستصحاب لعدم ثبوت المستصحب
لانه بالنسبة الى المرة يكون مقطوع الارتفاع واما بالنسبة الى الزائد فلم يثبت حتى يستصحب والثاني انه على فرض جريانها
معارضة باستصحاب التخيير لان بعد الاخذ والعمل مرة يحصل الشك في بقاء التخيير وارتفاعه والاصل بقائه وهذا مقدم
لكونه موضوعيا لان الشك في بقاء اللزوم وعدمه مسببا عن الشك في بقاء التخيير وعدمه ولم يكن الامر بالعكس واما
الاخبار فلكون بعضها ظاهرا في الاستمراري وذلك كرواية حرث بن مغيرة فموسع عليك حتى ترى القائم ع وهو مطلق شامل
للعملين وغيرهما وكرواية حسن بن جهم فموسع عليك بايهما اخذت من باب التسليم لكونه مطلقا يشمل العمل الاول و
غيره وكرواية محمد بن عبد الله الحميري وبايهما اخذت من باب التسليم كان ثوابا وكرواية علي بن مهزيار فموسع عليك بايه عملت
واما بعض الاخر كما في رواية زرارة فقال ع اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وان كان ظاهرا في البدوي الا ان الاخبار
الاول لو لم تكن اظهر لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ويجري استصحاب التخيير ويكون كافيا واما الاجماع الظني فغايته افادة
الظن وهو لا يكفي في المقام واما استلزامه تجويز القطع بالمخالفة بانه يوجب القطع بالموافقة فلو كان الاول قبيحا كان الثاني
حسنا قلت هذه الايرادات غير واردة اما قاعدة الاشتغال فبان الشك لا يرجع الى نفس التكليف بل يرجع الى الشك في
المكلف به للقطع بثبوت التكليف بالنسبة الى العمل الثاني بالنسبة الى الحكم الواقعي اعني الوجوب او الحرمة وفي مرحلة الظاهر
يكون دائرا بين اخذ التخيير واخذ المعين اعني ما عمل به ولما كان العمل بما عمل موجبا للقطع بالامتثال بالنسبة الى التكليف
الظاهري دون اخذ التخيير واخذ جانب الاخر فيكون معينا بقاعدة الاشتغال واما الاستصحاب فاولا بالنقض باستصحاب التخيير
لان الاخبار الدالة على التخيير اما ان تكون دالة على التخيير الاستمراري او البدوي او تكون مجملة وعلى الاول لا يحتاج الى الاستصحاب وعلى
الثاني لا يصح التمسك به وعلى الثالث فالقدر المتيقن الثبوت انما هو العمل الاول واما العمل الثاني فلم يثبت وح ان كان المستصحب
هو التخيير في العمل الاول فهو مقطوع الارتفاع وان كان هو الزائد فلم يثبت حتى يستصحب وان كان هو التخيير المجمل بين الاول
والثاني فلما كان له قدر متيقن اعني العمل الاول يؤخذ به وبعد العمل الاول يرتفع والزائد لم يثبت حتى يستصحب وقاعدة
الاشتغال في المقام يقتضي اخذ ما عمل وهو مقتضى البدوي وكذا النقض باستصحاب وجوب التقليد فيمن عمل بقول مجتهد معين
لان التقليد هو تطبيق العمل على قول الغير وح فنقول المستصحب ان كان هو العمل الاول فهو مقطوع الارتفاع الخ وثانيا بالحل وهو
انه يعتبر في الاستصحاب وحدة الموضوع والمراد بالوحدة هو الوحدة العرفية وهي في المقامات موجودة اعني نفس العمل
وبالنسبة الى واما معارضته باستصحاب التخيير فاولا بانه موقوف على عدم ظهور الاخبار في البدوي وليس كذلك كما سيجيء و
ثانيا لا يكون جاريا للقطع بارتفاعه بعد الاخذ حين العمل فلا يجري وثالثا بان على فرض جريانه لا يكون موضوعيا
لكونهما معلولين لعلة ثالثة اعني الشك في كون التخيير بدويا او استمراريا لانه هو السبب لحصول الشك بالنسبة الى بقاء التخيير
وعدمه في العمل الثاني وكذا بقاء اللزوم وعدمه بعد الاخذ والعمل ورابعا بانه لو سلم كونه موضوعيا لكن لا نسلم نفعه لانه
لاعتضاد المعارض بظهور الاجماع وقاعدة الاشتغال واما الاخبار فكقوله ع فموسع عليك فاولا بانه لا يكون دالا على
التخيير بل ظاهر في الاباحة المطلقة وهو غير التخيير وثانيا على فرض ظهوره فيه معارض بما هو اظهر في البدوي كقوله بايهما
اخذت من باب التسليم كان صوابا لان ظاهره ان بعد ورودهما وعدم الترجيح تكون مرخصا في اخذ احدهما لا بايهما وح لو حمل
لايهما للعمل الواحد يكون لغوا لعدم امكان الجمع في العمل الواحد حتى لجزء بعينه فيحمل على انك لا تعمل بهما بان اخذت في العمل الاول
هذا وفي غيره غيره وثالثا بانه لو سلم ظهوره في الاستمراري يكون كلها معارضة بما هو اظهر في البدوي وهو قوله عليه السلام
في خبر زرارة ذيله فخذ بما فيه الحايط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقال الراوي انهما معا موافقان او مخالفان قال ع

اذن

اذن فتخير احدهما فنأخذ به وتدع الاخر بل هو نص في البدوي فيصرف به غيره ورابعا بان هذا الخبر نص في المحظورين لانه مما لا يمكن الاحتياط فيه وغيرها اعم فيخصص به ويعمل بهذا الخبر الظاهر في البدوي وفي المحظورين وغيره في غيرهما واما ظهور الاجماع فبان الظن وان لم يكن بذاته معتبرا لكن يكفي لترجيح احد المحظورين واحدى القاعدتين كما في المقام واما الموافقة القطعية فبانها غير واجب هنا اما على البدوي فقط وكذا على الاستمراري لانه على فرضه يجوز له اخذ ما عمل ولا يجب اخذ جانب الاخر وح يبعد ما دل على قبح تجويز المخالفة القطعية سليما عن المعارض مع استلزامه الهرج والمرج والعسر والضرر في بعض المقامات كما في التخيير في التقليد بين المجتهدين فعقد الباكرة الرشيدة باذنها دون اذن ابيها بتقليد احدهما ثم بعد سنوات تحصل لها اولاد صغار اخذ قول الاخر المقتضي للفساد وكذا في بيع الصرف والربوا وغيرهما كما لا يخفى هذا على فرض التساوي وبقائه في العمل الثاني والثالث وهكذا على فرض عدم بقائه بان يتبدل حالة التساوي في العمل الثاني او الثالث بترجيح احدهما بما كان مشكوك المرجحية نظيره اختيار المقلد قول احد المجتهدين المتساويين ثم صار الاخر اعلم على فرض عدم الدليل الاجتهادي على وجوب الرجوع الى الاعلم فالحق فيه ايضا تعيين العمل بما عمل اما في تعيين جانب الاخر وكذا في التخيير فبالوجوه التي مضت واطلاق ظهور بعض الاخبار في البدوي المعتضد بما مر ولا تجري قاعدة الاشتغال لجواز كون الظن مرجحا وكان مكلفا باخذ جانب الاخر المظنون واما لو كان الشك راجعا الى الشك في التساوي في السابق او بالقطع بكون من اخذه سابقا اعلم فاولى بالاخذ وكذا ان كان غيره اعلم منه للاستصحابين فالحق في الكل العمل بما عمل ويظهر وجهه وتوضيحه مما مر وفيما سيأتي واما على فرض عدم التساوي في اول الامر بان كان احدهما راجحا بما كان مشكوك المرجحية نظيره في المجتهدين المتساويين من سائر الجهات الا ان احدهما كان اعلم والاخر غير اعلم مع عدم الدليل الاجتهادي لوجوب الرجوع الى الاعلم فالحق فيه لزوم العمل بالراجح للقطع بثبوت التكليف دائرا بين التخيير وبين اخذ الراجح والاعلم والعمل بالثاني موجب للقطع بالامتثال دون الاول فيجب العمل به بقاعدة الاشتغال هذا في العمل الاول واما في العمل الثاني فلو كانت الحالة باقية فكذا واما لو تبدل بان صارا متساويين او كان الترجيح المذكور في جانب الاخر كما لو كان احد المجتهدين اعلم وعمل المقلد بقوله ثم صارا متساويين او صار الاخر اعلم فالحق فيه ايضا وجوب تعيين العمل بما عمل لما مر هذا لو لم يكن تغير الحالة منشأ للتغير في الاعتقاد السابق واما لو كان سببا له كما لو اعتقد باعلمية احد المجتهدين وعمله بقوله ثم عرض له ما يحصل به الشك في اعلميته في السابق ويحصل له القطع بخطاء اجتهاده واعتقاده في السابق اما بالقطع بالتساوي او القطع باعلمية الاخر فالحق فيه ايضا وجوب تعيين العمل بما عمل اما على فرض الاحتمال الاول اعني الشك فلانه في العمل الثاني مشكوك من انه هل كان اعلم ام لا وعلى الاول هل يكون مرجحا ام لا وعلى الثانيين هل يكون التخيير بدويا او استمراريا وعلى غير الاخير يجب العمل بما عمل واما على الاخير يكون مخيرا فالامر داير بين تعيين ما عمل وبين التخيير وقاعدة الاشتغال تقتضي الاول واما على فرض احتمال الثاني من الثاني اعني القطع بخطائه مع كون الاخر اعلم في السابق فيكون الامر ح داير بين وجوب العمل بقول الاعلم بناء على احتمال تقديمه ووجوب العمل بما عمل بناء على احتمال عدم تقديمه وعدم كونه مرجحا وكون التخيير بدويا ووجوب التخيير بناء على احتمال الاستمراري على فرض التخيير وح فقاعدة الاشتغال لا تجري لمعارضته بالمثل لكن الاستصحابين تقتضيان العمل بما عمل لان بعد الاخذ كان العمل به واجبا صحيحا والاصل بقائهما وعلى فرض احتمال الاول من الثاني اعني القطع بخطائه في السابق مع القطع بالتساوي يتعين العمل بما عمل بالاولوية لان مع القطع بكون الاخر اعلم في السابق لو وجب العمل بما عمل ففي القطع بالتساوي اولى ولان الامر داير بين العمل بما عمل والتخيير واصل الاشتغال يقتضي الاول بقي كلام اخر وهو ان بعد ثبوت التخيير في حق المجتهدين فهل يجب عليه الفتوى بالتخيير كخصال الكفارات بناء على ان ما ثبت له من جانب الشارع في الحكم الظاهري هو التخيير وكلما ثبت للمجتهد من جانب الشارع فهو ثابت لمقلده واما المختار فلم يكن شرعيا بل هو تقليدي ناش من اختياره او يجب عليه الفتوى بالمختار بناء على عدم انصراف ادلة التخيير الى المقلد لانه موقوف على الفحص وهو في حق المقلد مفقود والحق ان الترجيح مع الاول لان قول المجتهد في فهم حكم الله بمنزلة ترجمة للمقلد يجب عليه اظهاره له لا ما اختاره فيما كان حكم التخيير وهو واضح ولظهور عدم المخالف في البين وهو يكفي لترجيح احد المحظورين ولان قوله عدم الانصراف لو كان هو السبب فيلزم عدم جواز الفتوى اصلا لاحتياج كل الادلة بالفحص والفحص لازم لمن يفهم عن المجتهد لا المقلد هذا في الشبهة الحكمية واما في الشبهة المصداقية ففي بعض المقامات تكون القاعدة مقتضية للوجوب كما في يوم الوجوب المشتبه باخر الرمضان واول الشوال وهو اصالة عدم انتقال القمر من هذا البرج الى برج اخر وفي بعض المقامات تكون مقتضية للحرمة كايام الاستظهار وهي استصحاب الحرمة السابقة وفي بعض المقامات لم تكن قاعدة في البين كالمنذورة المشتبهة بالحرام والاحتمالات المتصورة هو ما ذكرنا في الشبهة الحكمية والحق فيه هو الحق فيه والدليل هو الدليل الا قاعدة الاشتراك ويظهر وجهه مما سبق بقي امور في المقام الاول قد ذكر العلماء شرايط ثلثة لجواز التمسك باصالة البرائة الاول ان لا يكون التمسك بالاصل مثبتا للتكليف من جهة اخرى كما في المشتبهين في الشك في الحادث منهما وان الامر بين الظهر والجمعة لان التمسك بالاصل في احدهما دون الاخر مستلزم

للحكم وقد ظهر وجهه في السابق الثاني ان لا يكون جزء عبادة مركبة وهو فاسد لان الجزء لو كان معلوما فلا يجري الاصل ولو كان مشكوكا فلا يختص بالجزء بل الجزء والشرط والركن والمانع حكمها واحد لكونها في العبادة فلو كان اصل البراءة جاريا فيها فلا وجه لهذا الشرط ولو كان اصل الاحتياط جاريا كما هو الحق لما مر فلا وجه للتخصيص بالجزء الثالث ان لا يتضرر به مسلم وذلك كما لو حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته والحق انه لا يحتاج الى هذا لان التمسك بالاصل انما هو فيما لم يكن دليل اجتهادي في البين وفي المقام موجود في اغلب الصور وهو قاعدة الضرر والاتلاف كما سيجيء الرابع ان العمل بالاصل هل يجب ان يكون بعد الفحص او لا بل يجوز ان يكون قبل الفحص والحق في الاحكام هو الاول وذلك لوجوه ا الاول قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لان مقتضاها طلب المحسنات الواقعية حتى يثبت المانع وقبل الفحص عن المانع يحتمل ان يكون موجودا ا الثاني ان اثبات الحكم موقوف على وجود المقتضي ورفع المانع وقبل الفحص لا يكون المانع مرفوعا لجواز وجوده ا الثالث اصالة الحقيقة لان مقتضاها انصراف الالفاظ الى نفس الامر والقدر المتيقن الخروج من تقييدها بقاعدة العمائة هو بعد الفحص على انه في الادلة الاجتهادية لازم بالاجماع والضرورة عن حال المعارض وفي الادلة الفقاهية عن حال الدليل بالاولوية والاجماع المركب ا الرابع اصالة الحرمة العمل بما وراء العلم والقدر المتيقن الخروج هو بعد الفحص واما قبل الفحص فيكون مندرجا تحت الاصل ا الخامس الاجماع المحقق والمنقول في اكثر الكتب ا السادس انه لو لم يكن الفحص لازما لزم الهرج والمرج والعسر والحرج الشديد سيما في المعاملات كما لا يخفى وهو امر بديهي البطلان لان لازمه عدم وجوب الفحص عن الادلة للمجتهد بل كلما شك فيه يتمسك بالاصل فيفتي بالعدم ثم يجد دليلا يجب عليه الفتوى فيفتي وبعده ثم يجد دليلا اقوى منه وهكذا وهو موجب لما ذكرنا وكذا المقلد لا يجب عليه الفحص عن قول المجتهد بل كلما شك يقول الاصل عدم التكليف ولا يجب عليه السؤال عن المجتهد وهذا كما ترى ويلزم منه ما ذكرنا السابع عدم المقتضي للاصل قبل الفحص اما الاجماع وبناء العقلاء فواضح واما الايات والاخبار فلكونها معلقة على عدم الدليل في نفس الامر او بحسب العرف ولم يصدق عدم الدليل الا بعد الفحص وكذا الفحص لازم في الموضوعات المستنبطة والموضوعات الصرفة الرجالية بنفس هذه الادلة واما الموضوعات الصرفة فبعضها لم يكن واجبا بالاجماع كيد المسلم وسوق المسلم وفعل المسلم وارتداد المسلم وقول العادل والطهارة والنجاسة واقرار النساء في حقهن ظاهرا في بعض الامور وهكذا واما اغلب الموضوعات فمحل الشك وذلك كما في اشتراط خلو لباس المصلي من النجاسة ومما لا يؤكل لحمه ومن الغصب وهكذا والحاصل ان في الموارد المشكوكة هل يكون الفحص واجبا ام لا مقتضى الاصل الاولي اللزوم حتى يثبت الدليل ولم اجد دليلا لكن الظاهر من السيرة وبناء العقلاء عدمه بل في بعض الموارد يوجب العسر والمراد بالفحص في الاحكام والموضوعات المستنبطة والموضوعات الصرفة الرجالية هو الفحص عن الدليل والمعارض والقرائن فما لم يكن حصوله من الاغلب في الاغلب موجبا لتعطيل الاحكام والعسر والحرج والا يكون منفيا بالادلة الاربعة الخامس في بيان قواعد ثلثة لا بد للفقيه ان يكون عالما بها عارفا بموارده وهي قاعدة العسر وقاعدة الضرر وقاعدة الاتلاف والنسبة بين الاولين عموم من وجه لافتراق الاولى في صبر المرأة مدة فقد زوجها وفي الاقتصار على القدر الضروري من التعيش لمن كان عليه فوائت كثيرة في اخر عمره وافتراق الثانية في تلاف المال الكثير من بعض الاغنياء ومادة الجمع في الغسل من الماء البارد الذي يوجب التلف وبطوء المرض وكذا النسبة بين الاولى وبين قاعدة الاتلاف عموم من وجه لافتراقهما فيما ذكرنا وفي اتلاف المال الكثير والنسبة بين الثانية والثالثة عموم مطلق لافتراق الثانية في الضرر البدني كحدوث المرض وبطئه وكذا في هتك العرض ولا يكون للثالثة مادة الفرق والاول في الاولى ولا ريب انه في بعض الموارد منفي بالاجماع القطعي وذلك كالغسل المفروض في القاصر وفي بعض الموارد يكون ثابتة بالاجماع المذكور كالجهاد والدفاع وفي بعض الموارد تكون مشكوكة كالمتعمد في الجنابة لمن كان قاطعا بانحصار الغسل بالماء البارد مع عدم امكان غيره وح هل تكون قاعدة ماخوذة من الشرع او العقل او كليهما اقوى من الاطلاقات مقتضية لنفي التكليف فيه حتى يثبت التكليف فيه بدليل اقوى او لا فيكون المتبع هو الاطلاقات حتى يثبت نفيه او تكون الاطلاقات حجة حتى يثبت نفيه او تكون الاطلاقات متعارضة مع الادلة اللفظية النافية للعسر متساقطة ويكون المرجع هو الاصول الفقاهية توضيح المطلب يقتضي رسم تقسيم افعال العباد اولا والتكلم في المفروض ثانيا اما الاول ففعل العبد اما ان يكون غير مقدور او يكون مقدورا وعلى الثاني فاما ان يكون موجبا للعسر الذي لا يتحمله اغلب الناس اولا وعلى الثاني فاما ان يكون من دون مشقة بل مع عدم ميل النفس اليه كحرمة الفضلات او يكون مع مشقة في الجملة يتحملها اغلب الناس لا اشكال في جواز التكليف بهما وان كان الثاني موجبا للعسر الذي يتحمله اغلب الناس كالحج والصوم والصلوة لضرورة وقوعه وعدم المانع منه عقلا ولا شرعا اما الاول فواضح واما الثاني فلعدم انصراف الادلة النافية الى هذا القسم من العسر وعلى فرض تسليم الانصراف لا بد من تخصيصها بغيره لكون الترجيح في جانب الادلة المثبتة من الاستقراء لان الغالب وقوع هذا القسم في الشريعة ومن كون تخصيص الاطلاقات بها موجبا لسلب اغلب التكاليف في اغلب الاحوال ومن اجماع العلماء على جواز التكليف في هذا القسم ولذا بمحض ورود الدليل ياخذون به مع عدم اعتناء بقاعدة العسر فيه ومن طريقة العقلاء على جواز هذا التكليف بل لا يبعد سلب العسر فيه عرفا من ان ترتب الثواب على المطيعين وترتب العقاب على غيره وامتياز العاصي عن غيره

موقوف

موقوف على نوع من المشقة وعدم ميل النفس اليه في ذاته واما الاول ففيما كان عدم القدرة اتفاقيا بيننا وبين الاشاعرة لا اشكال ولا خلاف في عدم
جواز التكليف عقلا وشرعا عندنا وبالثاني عند الاشاعرة ان لم يكن عدم القدرة ناشيا من سوء اختياره والا فهو خلاف والحق فيه عندنا عدم الجواز اصلا للزوم التوبيخ
لعدم امكان الاتيان به حتى تكون ثمرته ترتب الثواب او ترتب العقاب على ترك ذي المقدمة في زمان تفويت المقدمة في زمان قدرته معتقدا لها او جاهلا بها تقصيرا
فلا يحتاج على صدور امر اخر او بقائه بل يجوز العقاب عليه كما ذكرنا عقلا بالامر الاولي المتعلق بذي المقدمة في زمان القدرة وقد حققناه في مقدمة الواجب واما فيما كان
عدم القدرة خلافيا بيننا وبين الاشاعرة وهو التكليف عند عدم ارادة المكلف فنحن لاجل كونه محالا لا نجوز التكليف وهم يقولون بكونه غير مقدور لكون الارادة
عندهم جبرا باستنادها الى الله تعالى لكن يجوزون التكليف لعدم القبح عندهم فيه عقلا واما الشرع فيكون معارضا بالادلة المثبتة للتكاليف ضرورة كتكليف
الكفار والعصاة وهذا هو المسمى عندهم بالتكليف بالمحال الذي يجوزونه والاول تكليفا محالا او لا يجوزونه والتسمية بالمحال في الاول باعتبار كون المحالية
ناشيا من الغير بخلاف الثاني فانه في ذاته محال كحركة الجبل وطيران الانسان او ايجاد شريك الباري بقي الكلام في القسم الثاني اعني الفعل الذي يكون موجبا
للعسر الذي لا يتحمله اغلب الناس وهو اما ان يكون مع الضرر الشخصي كالغسل المذكور سابقا او يكون مع الضرر النوعي اعني اختلال النظام وذلك كوجوب تحصيل الاجتهاد
لكل واحد من المكلفين عينا والتحصيل من باب الكفاية عند عدمه واما ان يكون خاليا عن الضرر لكن لا يتحمله اغلب الناس في اغلب الاحوال وذلك كصبر الرؤية كما ذكرنا
سابقا وكل منها اما ان يكون ناشيا من تقصير المكلف ففي الاول كتعمد الجنابة وغيره وفي الثاني كمن قصر في تحصيل الاجتهاد او غايته المشتغل به فانتفى من به
الكفاية وغيره كمن لم يقصر لكن حصل المانع وارتفع به من به الكفاية كحصول الوباء وفي الثالث كمن قصر في تقليده فاطلع في اواخر عمره على فساد عباداته او يكون
ناشيا من القصور كالقاصر فيما ذكرنا وتوضيحه يقع في مقامين الاول في العسر الناشي من غير التقصير والكلام فيه من وجهين الاولى في جهة حكم العقل في العسر
مطلقا مع الضرر ام لا والثاني في جهة حكم الشرع اما الاولى فاولا فيما كان مع الضرر الشخصي والكلام فيه يقع في مقامات اربعة الاول في ان العقل هل يكون حاكما بقبح
تجويزه ام لا وتظهر ثمرته في الافعال المباحة والمستحبة الموجبة للضرر الشخصي كاتيان الاعمال في ليلة القدر لمن كان قاطعا او ظانا بان اتيانه موجب لحدوث المرض
او بطئه فعلى الاول يكون حراما ويجب تخصيص ادلتها بغير هذا وعلى الثاني لا المقام الثاني في ان العقل هل يكون حاكما بقبح الزامه ام لا وتظهر ثمرته في الافعال الواجبة
كالغسل والوضوء والصلوة بجنابة الصوم وغيرها من العبادات والمعاملات الواجبة فعلى الاول يكون حراما ويجب التصرف في ادلتها وتخصيصها بغير هذا وعلى
الثاني لا المقام الثالث في ان ادراك العقل هل يكون منجزا او معلقا على عدم ظهور مصلحة اقوى سواء كان من باب الوجوه والاعتبار بان بعد وجود المصلحة
الاقوى لا يكون قبيحا او كان من باب تعارض الذاتيين بان بعد وجود المصلحة يحصل التعارض ويجوز لكونه اقل القبيحين وتظهر ثمرته في الادلة الظنية الخاصة
المثبتة للتكليف في صورة العسر فعلى الاول يجب طرحها او تاويلها لعدم مقاومة الدليل الظني للعقل القاطع ما يقبحه منجزا وعلى الثاني يجب اخذها لعدم التعارض
لكونها كاشفة عن المصلحة ومعه لا يكون العقل حاكما بالقبح واما الادلة القطعية على فرض التنجز فلا يمكن لامتناع اجتماع القطعيين وعلى فرض التعليق يجب اخذها
كالظني لعدم التعارض كما مر المقام الرابع في الاصل من ان الاصل في هذه الافعال مع قطع النظر عن الدليل الاجتهادي هل يكون هو الحظر او الاباحة وثمرته كثيرة منها
في الاسفار بالنسبة الى من كان قاطعا او ظانا بحصول المرض او بطئه مع عدم دليل اجتهادي في البين فعلى الاول يكون سفره سفر المعصية ويجب عليه اتمام صلوته
وعلى الثاني يكون سفره مباحا ويجب عليه القصر ان استجمع ساير الشرايط اما الاول فالحق ان العقل قاطع بقبح تجويزه ما لم تكن المصلحة ظاهرة وذلك كما نرى
لو قال المولى لعبده يجوز لك قطع يدك وقال بانه يجوز لك اشتراء اللحم من السوق وان كان موجبا لقطع يدك يكون في العرف اما معرضا من العبد او سفيها او
مذموما وكذا في المقام الثاني العقل حاكم بقبح الزامه لانه لو قال اشتر اللحم مع قطعه بان شرائه موجب لقطع يد العبد يكون مذموما عند العرف او سفيها او
معرضا عن العبد وكذا بالاولوية القطعية لانه لو كان حاكما بقبح تجويزه يكون حاكما بقبح الزامه بالاولوية وكذا الاجماع المركب مع ان هذا التكليف في اغلب
العباد في اغلب الاحوال لا يخلو من خلاف اللطف لانه اما ان يكون لترتب الثواب على الاتيان او لترتب العقاب على غيره والاول باطل لعدم اقدام اغلبهم على اتيانه وكذا
الثاني لمنافاته لرافته ورحمته بالنسبة الى العباد الضعفاء القاصرين بل لا يبعد حصول الوهن في اعتقاداتهم باعتبار غلبة النفس الامارة على القوة القدسية
نعم هو صحيح بالنسبة الى المقربين لانهم جعلوا انفسهم مرضات الله ويختارون رضا الله تعالى على رضاهم باضمحلال النفس الامارة وارجحية النفس القدسية فيجوز هذا
التكليف في حقهم توطينيا كان او حقيقيا لائقا لو لم يكن جائزا بالنسبة الى اغلب العباد في اغلب الاحوال الواقع وقد وقع في الاديان السابقة من قرض ابدانهم اذا
اصابته النجاسة لانا نقول بثبوته اولا ممنوع وعلى فرض ثبوته كونه موجبا للالام كما في المقام ممنوع لجواز كون ابدانهم قوية كما كان ظاهرها كذلك كما هو بحسب الرجلين من
كونه تماما لاعضاء الجنوة واما المقام الثالث فالحق ان ادراك القبح لا يكون منجزا بل يكون معلقا وذلك لو قوعه في الشريعة كالجهاد ومقدمة مولينا جناب سيد الشهداء صورة م
فلا وكذا في الانبياء ولان العقل في ظهور المصلحة الاقوى لم يكن حاكما بقبحه وذلك كما لو كان عدم قطع اليد موجبا لهلاكه كبعض الامراض كالاكلة وامثالها
ربما ان في امره بقطعه مع ظهور العلة عند العرف يكون ممدوحا مع ان عدم الجواز مستلزم لتجويز ترجيح المرجوح على الراجح او الامر والنهي بشيء واحد مع عدم
امكان الاتيان بهما وكلاهما بديهي الفساد واما الرابع فالحق ان الاصل هو الحظر لوجوه الاول بناء العقلاء على ذم العبد لو قطع يده من دون اذن مولاه وكونه المقام م
مستحقا العقوبة المولى وكذا في صورة عدم الاذن الصريح وان كان اطلاق خطاب البين وذلك كما لو قال اشتر اللحم فذهب العبد الى السوق وراى المنازعة
بين المسلمين وكان قاطعا بان شرائه موجب لقطع يده او تلفه فذهب وحصل قطع اليد فلا ريب انه مستحق لعقوبة المولى عند العقلاء لو فرض اطلاعهم
على ذهابه مع علمه بحصول قطع اليد ولو كان الاصل هو الاباحة لما كان وجه للاستحقاق الثاني الاصل لان الاصل الاولي في الافعال كما حققنا في مسئلة
الاباحة هو الحظر والقدر المتيقن الخروج هو الافعال التي لها منفعة خالية عن امارات المفسدة وهذا ليس منه لوجود امارات المفسدة بل القطع او الظن
بها الثالث اجماع العلماء كما ادعى بعض بان النزاع فيما كان مع المنفعة خالية عنها واما سائر الاقسام فالحظر اجماعي هذا في الضرر الشخصي وكذا الكلام في الضرر

النوعي في المقامات الاربعة بل بالاولوية واما الثالث اعني العسر الذي لا يتحمله غالب الناس مع خلوه عن الضرر فالحق ان العقل في المقام الاول لا يكون حاكما بقبح تجويز المولى ولا بقبح فعل العبد لانا نرى لو كان العبد مشغولا لخدمة المولى في مجموع اوقاته واكتفى في اكله ونومه بقدر الضرورة من التعيش يكون ممدوحا واستحسنه العقلاء ولو جوز المولى له هذا الفعل لم يكن مذموما واما في المقام الثاني اعني الالزام فهو وان قال البعض بعدم ادراكه وكان نفيه منحصرا بالشرع لكن الحق انه حاكم بقبحه وذلك كما لو قال المولى لعبده يجب عليك الاشتغال بخدمتي في مجموع اوقاتك الا بقدر الاكل الذي لا يموت يكون في العرف مذموما ومنافيا للمروة واما في المقام الثالث فكالثالث في السابق من كون قبح الالزام تعليقيا لما مر وبالاولوية واما في المقام الرابع فالحق ان الاصل فيه هو الاباحة وذلك لخلوه عن امارات المفسدة كما عرفت من عدم حكم العقل بقبح تجويز المولى لكن لا بد ان يكون فيه جهة منفعة وذلك كاستيفاء الطاعات وتحصيل الرزق وامثالها هذا في جهة حكم العقل واما من جهة حكم الشرع فالحق ان الشرع ناف للتكليف الالزامي في العسر مطلقا سواء كان خاليا من الضرر او كان مع الضرر ومن الايات والاخبار والاجماع اما الاول فواضح كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج لان الطبيعة والنكرة في سياق النفي يفيد العموم بلا اشكال واما الاخبار فكثيرة متواترة معمول بها عند الكل منها قوله صلى الله عليه وآله بعثت على الشريعة السهلة واما الاجماع فلانه بعد التتبع في ابواب الفقه يظهر من حكمهم بنفي التكليف بمجرد تحقق العسر من غير ملاحظة حال الترجيح وكذا من تصريحهم بالاجماع على نفي العسر في الشريعة من غير احصاء بحيث يحصل القطع من هذه الاجماعات المنقولة واقوالهم بتحقق الاجماع المحقق على اصل القاعدة وكون الدين على الشريعة السهلة بقي الكلام في ان غاية ما في الباب وجود العمومات الدالة على نفي التكليف الالزامي ولكن المقتضي لاثبات التكليف ايضا موجود وهو اطلاق الخطابات او عمومها وح هل يكون الترجيح مع الاطلاق المثبتة للتكليف في العسر او مع العمومات النافية له فيه والحق فيه ان الدليل المثبت للتكليف لو كانت النسبة بينه وبين ما ذكرنا عموما من وجه فالترجيح من حيث هي مع النافية للتكليف فيه من وجوه الاول منع انصراف الادلة المثبتة الى صورة العسر وان كان الدليل عموما استغراقيا ويكشف عن ذلك بناء كل اهل العرف على عدم الاقدام في موارد العسر بمحض وجود الاطلاق او العموم ما لم تظهر المصلحة الاقوى كما ظهر من السابق الثاني الاستقراء لان بعد التتبع في موارد الفقه وجدنا بناء الشارع على نفي التكليف في اغلب موارد العسر كما في الصلوة قائما وجالسا ومستلقيا وهكذا في الصوم والطهارة من الجبيرة والتيمم وكذا في المعاملات من دفعه بالخيار وامثالها وهو لا تعد ولا تحصى فيحصل الظن بكون محل الشك ايضا كذلك الثالث ان المشكوك مساو لساير الموارد من حيث ان الدليل المثبت للتكليف من اول الطهارات الى اخر الديات وكذا من حيث المانع اعني ادلة النافية له فيه وح لو قيدنا وخص بعض الموارد كالغسل بقاعدة العسر دون بعض اخر كتيمم لو فيلزم التحكم ولو خصص الادلة النافية للعسر كقوله تعالى لا يريد بكم العسر بالادلة المثبتة فيلزم تخصيص الاكثر في الاية بل لا يبقى لهذه القاعدة المشهورة المعمول بها عند الكل الا بعض الموارد النادرة ومع الفساد فينحصر التقييد او التخصيص في الادلة المثبتة الثالث بالتتبع في موارد الفقه يعلم كون بناء العلماء على ترجيح النافية على الاطلاقات من حيث هي وذلك لانه بمحض تحقق العسر ينفون التكليف من دون ملاحظة الترجيح ولو لم تكن القاعدة عندهم مسلمة واجماعية ومقدمة على هذه الاطلاقات المثبتة لكان اللازم ملاحظة الترجيح كساير الادلة الرابع ان على فرض عدم الترجيح يحصل الصغرى وهو ان هذا عسر لم يثبت التكليف فيه وكلما كان كذلك يكون العقل حاكما بنفيه اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلما اثبتنا سابقا من كون العقل حاكما بنفي الالزام حتى يثبت التكليف بالدليل الخاص لتظهر المصلحة الخامس ان بعد حصول الصغرى اعني هذا عسر لم يثبت التكليف فيه وكلما كان كذلك فالتكليف منفي فيه اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلكون القاعدة اجماعية محققة ومنقولة وكذا اولوية التقييد فيما كان دليل المثبت من باب الاطلاق لاولوية التقييد على التخصيص وكذا قطعية السند فيما كان دليل المثبت ظنية السند لا يقال بعد فرض حصول التعارض والتساقط تكون اصالة البرائة نافية للتكليف فلا يحتاج الى قاعدة العسر لانا نقول قد يكون الواجب واجبا شرطيا ويكون المرجع من حيث الاصل الى قاعدة الاحتياط وعلى فرض كون الواجب واجبا نفسيا قد يقتضي الاستصحاب ثبوته في مورد العسر كالجاهل المقصر بعد اطلاعه على فساد عباداته في اخر العمر ففي العمل الاول قد تعلق وجوب القضاء فورا لعدم العسر فيه ولم يات به وهكذا الثاني والثالث الى اخر عمره وح وجوب قضاء الجميع فورا يقتضي الاشتغال به في مجموع اوقاته الا في الاكل والشرب عنهما بالقدر الذي لا يموت وهو عسر لا يتحمله غالب الناس وبه يحصل الشك في رفع ما ثبت من القضاء اولا والاصل بقاءه ولان كان عسر الا انه مع انه لا يكون الرجوع الى اصالة البرائة اتفاقيا سيما في الشبهة التحريمية لما عرفته من مخالفة اكثر الاخباريين والقاعدة على نفي التكليف في العسر اجماعي فتدبر هذا فيما كان الدليل المثبت اجتهاديا واما فيما كان فقاهتيا كاصل الاحتياط والاستصحاب وامثالهما فنفي التكليف بما ذكرنا وبالاجماع المركب الاولوية واما لو كانت النسبة بين المثبت والنافي عموما مطلقا بان كان الدليل المثبت للتكليف خاصا مثبتا للتكليف في مورد العسر الخاص فالحق ان العسر لو كان مما لا يتحمله غالب الناس بدون الضرر فيكون الخاص مقدما على هذه العمومات لا فائدته في تخصيصه كذا بالنسبة الى حكم العقل لما عرفته من كونه معلقا على عدم ظهور المصلحة والخبر الخاص يكشف عنها او وارد على حكم العقل لكونه تعليقيا على عدم ظهور المصلحة والمفروض ظهورها بالدليل الخاص هذا في العسر الخالي عن الضرر واما ان كان مع الضرر فكذلك في يدل على نفيه وتقديمه على المثبت مضافا الى ما مر من الاخبار الدالة على حرمة الضرر او نفيه في الشريعة فالتكليف منفي فيه بالاولوية والاجماع المركب بلا اشكال فيما كان الدليل المثبت هنا خاصا كقوله يجب عليك صوم يوم الخميس وان اوجب الضرر في حقك فهل يقدم على العمومات كما مر في الخالي عن الضرر او يقدم عمومات النافية او يتوقف ويرجع الى حكم العقل الحاكم بالحرمة والحق انه في الضرر النوعي يقدم العمومات او يتوقف ويرجع الى حكم العقل وهو الحرمة لكون العقل قاطعا بنفيه لمنافاته لغرض الخالق من خلقته ولا يرفع اليد عن هذا بمحض وجود الدليل الظني وان كان من الظنون المطلقة وان كان خاصا مع ان الاصل فيه الحرمة واما في العسر مع الضرر الشخصي فيما كان الدليل المثبت من الظنون المطلقة ففي غاية الاشكال لا في الدليل المقطوع الاعتبار لان الظن المطلق لم يثبت اعتباره الى هنا مع ان الادلة النافية معتضدة ببناء العقلاء على التحرز وعدم الاقدام وبالاستقراء وعلى فرض تسليم التساوي والتساقط فالعقل حاكم بنفيه لكن يمكن ان يقال ان الظنون المطلقة التي ثبت اعتبارها بالدليل الرابع يثبت بها الاحكام الفرعية بالاجماع من غير فرق من احد بين العبادات والمعاملات والقصاص والحدود والديات فالعموم

فالعموم لازم

فالقول بلزوم اخذه فى الضرر لا يخلو من قوة الا فى تلف النفس ونقص الاطراف وفيهما اشكال اذ لم يكن الفرق بين الاحكام الفرعية حرفا للاجماع المركب وقوله
ببناء العقلاء على التحرز ممنوع لان حكمهم كان معلقا على عدم ظهور المصلحة والدليل الخاص كاشف عنها وكذا الاستقراء لانه فى غير الدليل الخاص على التكليف واما فيه
ممنوع كما لا يخفى ثم فيما قلنا بتقديم يكون بالنسبة الى حكم العقل تخصصا لانه لم يحكم على الاطلاق بل انما كان معلقا وبعد وجود الدليل الكاشف عن ظهور الدليل المثبت ٥
المصلحة لم يكن للعقل حكما حتى يكون تخصيصا واما بالنسبة الى الادلة الشرعية فهو من باب التخصيص لشمول الادلة على الاطلاق وجود الدليل منعه يقع التعارض
ويخصص اذا عرفت حال الادلة الشرعية فى الواجبات فننقل الكلام فى الاحكام الوضعية كالنجاسة فهل تكون قاعدة العسر نافية لها ام لا مثال المفروض كالثوب
والتنور والعضو المتصل بالبدن مع انفصالها فى الجملة فلا ريب ان الحكم بالنجاسة موجب العسر فى حق العباد فهل يجوز الحكم بالنجاسة بمقتضى مفهوم التعليل فى قوله
لا باس بالصلوة فى صوف الميتة لان الصوف ليس فيه روح على فرض استفادة مطلق العلية من المفهوم بان كلما فيه روح ففيه باس سواء كان من الميتة او من الحى او لا بل
يكون منفيا بقاعدة العسر والحق هو الثانى من الجهة التى يلزم العسر والحرج كلزوم التحرز مثلا وذلك لعموم الادلة خصوصا بعد تصريح بخاتم القوم لان صاحب له
نفى النجاسة عنها بهذه القاعدة وكذا غيره وبعض من ناقشوا فى كلامه من انه كان يرى شمول الدليل للنجاسة وليس كك فلا يحتاج الى التمسك بالقاعدة ويظهر
من ذلك كون القاعدة مسلمة عندهم فيها والا لما ناقشوا فيه بمنع القاعدة على فرض الشمول مع ان النجاسة مستلزم للحكم التكليفى كوجوب التحرز ووجوب غسل ما يلاقى فيها
وحرمة اكلها ومن هذه الجهة تشملها قاعدة العسر لا الشبهة واما من الجهة التى لا يلزم العسر فان كان للملازمة العقلية او الشرعية ثابتة بين الجهة الموجبة للعسر وهذه الجهة
تكون منفية والا فان كان الدليل شاملا لها فلم تكن منفية هذا قبل ثبوت النجاسة واما لو كانت النجاسة محققة ثابتة واستلزم العسر فى المورد المخصوص وذلك كما لو كان
الدم فى يده وقعر فى الماء القليل غفلة ولاقى مع ثيابه وبدنه وغالب الاشياء فى بيته مع الرطوبة وكان الاحتراز سيما فى الصلوة فى هواء البرد موجبا للعسر فالحق وجوب
التحرز لو كان موجبا للعسر بدون الضرر لبناء العقلاء والسيرة والشهرة على التحرز وهذا يرجح دلة المثبتة واما فيما كان موجبا للضرر الشخصى كحدوث المرض
او قتل النفس ونقص الاطراف فالحكم برفعه من هذه الجهة الموجبة للعسر الموجب للضرر بقدر ما يرتفع به هذا الامر لا يخلو من قوة بل يتعين فى الضرر البدنى كالقتل
ونقص الاطراف كما لو كان ماء تركه يوجب مرضه وبطئه او تلفه او صداعه لان الشارع قدم رفع الضرر البدنى على اغلب التكاليف العظيمة كالصلوة والصوم والوضوء
والحج وغيرها ومثله فى تجويز المحرمات لحفظ النفس كشرب الشراب وامثاله لو انحصر حفظ النفس به وعليه بناء العقلاء والسيرة والشهرة ان لم نقل بكونه اجماعيا
سيما فيما كان لزوم التحرز ثابتا بالدليل الفقاهتى كما فى لزوم الاجتناب عن جميع المحتملات فى الشبهة المحصورة مع العلم الاجمالى بوقوع النجاسة فى اللبن واما الماء
فالظاهر تقديم ادلة المثبتة على قاعدة الضرر للسيرة وبناء العقلاء والشهرة لانا نرى لو علمنا بنجاسة الدم او البول وكل ما يلاقيه غير الماء فرا او وقوع البول
فى الخل او الدبس وامثاله لم يتحرز منه ولو كان الفاتقى الكلام فى ان الادلة اللفظية النافية للتكليف لا ال فى العسر هل تكون نافية للطلب الاستحبابى او اللبن ٥
ام لا والحق انها لا تكون نافية له اما قوله تع ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله ع بعثت الخ فلان بعد تجويز الترك لا يكون عسر وحرج مجعول من الله
واما قوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيحتمل ان يكون معنى الارادة محبوبية وعدمها فى اليسر والعسر لكونه مبغوضا عنده ويحتمل ان يكون معناه
ان المحبوب عنده هو اليسر واما العسر فلا يكون محبوبا عنده ويحتمل ان يكون معناه هو كون طلبا مطلقا واجبا ومستحبا فى اليسر لا فى العسر ويحتمل ان يكون
معناه هو كون طلباته الالزامية فى اليسر لا فى العسر وعلى الاخير لا تكون نافية لها وعلى الثلثة الاول تكون نافية لها والحق فى الاحتمالات هو معنى الاخير
وذلك لان الارادة ظاهرة فى الطلب هو ظاهر فى الالزام ولو لم يكن ظاهرا فيه لم يكن ظاهرا فى غيره فيكون مجملا فى جهة الاستحباب وتبقى ادلة الاستحباب والمباح
سليما عن المعارض لا يبقى على فرض الاجمال فى الادلة النافية فى الاستحباب يصح الاستدلال بادلة الاستحباب ايض لان حمل الالفاظ على معانيها موقوف على ظهور
عدم القرينة وعدم المعارض وهنا لم يظهر عدمهما للشك فيه لانا نقول لا يشترط فى حمل اللفظ على الحقيقة ظهور عدم المعارض فى الامور المنفصلة المحتملة للمعارضة
او القرينة كما فى المقام نعم هو معتبر فى المتصلات كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر ولذا توقفنا فيه وعلى فرض تسليم كونه ظاهرا فى الاعم يكون معارضا بالادلة الدالة
على ثبوت الاستحباب وادلة الاستحباب اقوى بالنسبة الى العسر الذى لا يتحمل اغلب الناس عن الضرر لاعتضادها بظهور الاجماع والسيرة وتحسين العقلاء والاستقراء
لان الغالب فيه ثبوت الاستحباب بالاجماع كالصوم المتوالى فى الشهور الثلثة فصاعدا فى قلب الاسد والاشتغال بالعبادة فى مجموع الليالى مكررا وهكذا لا يبقى اضرار
الاطلاق الى مورد العسر ممنوع لانا نقول منع الانصراف فى الالزاميات انما كان لاجل المنة عند العقلاء وهو منفى هنا فى العسر الذى لا يتحمله اغلب الناس بناء
على التحسين وح يكون دليل الاستحباب منصرفا واقوى على فرض عدم الترجيح يتساقطان ونثبت استحبابه بالتسامح لانه مستقل يثبت استحبابه لا عدمه مع احتمال
المحبوبية والقطع بعدم المبغوضية وكلما كان كك فاتيانه حسن والعقل لم يحكم بقبح تجويزه فى العسر الخالى عن الضرر كما هو بل حاكم بتحسين من اشتغل بجد المتوفى
بما كان عسر لا يتحمله اغلب الناس والاجماع ايض غير موجود على نفيه بل ظهور الاجماع على ثبوت الاستحباب وعلى تقديم ادلة الاستحباب مع ان هذا الاستحباب ثابت فى
اغلب الموارد بالاجماع كما مر هذا فيما كان النسبة بين ادلة الاستحباب والنافية له عموما من وجه واما ان كانت عموما مطلقا يكون دليل الاستحباب خاصا فنحكم بالاستحباب
بلا خلاف لكونه اقوى دلالة واعتضادا كما مر بالاولوية لانه اذا حكم بتقديم دليل الاستحباب فيما كانت النسبة عموما من وجه ففيما كان خاصا يقدم بالاولوية
هذا فى العسر الخالى عن الضرر واما مع الضرر وان كانت الادلة اللفظية النافية للعسر غير شاملة للمستحبات كما عرفت لكن الادلة اللفظية الدالة على حرمة
الضرر ونفيه فى الشريعة وكذا اطلاق الاجماعات المنقولة على نفيه شامل لها وهى اقوى من ادلة الاستحباب المار فى العسر لاعتضادها بظهور الاجماع
على حرمة ارتكاب الافعال الموجبة للضرر وبالاستقراء لان الغالب فى الشريعة هو الحرمة وعدم الاستحباب ولو سلم عدم الترجيح يكون حكم العقل بقبحه
سليما عن المعارض مع ان الاصل فى هذه الافعال ايض هو الحظر كما مر هذا فيما كانت النسبة بين المثبت والنافى عموما من وجه واما ان كانت النسبة عموما
مطلقا يكون المثبت خاصا كقوله يستحب للصوم يوم الخميس ان اوجب الضرر فى حقك فمثل ما مر فى الواجبات فيما كان المثبت خاصا من انا قلنا بحرمة العمل

الموجب للضرر ان كان الضرر ناشيا من المجموع بان كان عملا واحدا ذا اجزاء يوجب ايجاد مجموعه الضرر كاستحباب سورة الروم في ليلة القدر فالمجموع حرام يجب ترك المجموع ولا يبقى استحباب الاجزاء لكونه تبعيا لاستحباب المجموع ويرتفع بارتفاعه وايجاد بعض الاجزاء بقصد استحباب الاولى الناشي من استحباب المجموع تشريعا حرام الا ان يدخل في عنوان اخر كقرائة القرآن مطلقا بعضا او كل حسن او في عنوان اذا امرتكم بشيء فاتوا به الخ وان كان ناشيا من تكراره واستغراقه للاوقات كذكر الله في كل حال حسن او ناشيا من اتيان الجميع بان كان متعددا كان كل واحد مستحبا في ذاته الا ان اتيان الجميع يوجب الضرر كاتيان جميع الاعمال في ليلة القدر فالجميع حرام يرتفع بترك بعضها مخيرا في تعيينه في اول الامر او في اخر الامر بترك الجزء الاخير للعلة التامة الموجب للضرر ويبقى استحباب الباقي بدليله الاول لان ما دل على استحباب مائة ركعة في ليلة القدر يدل على استحبابه حتى اذا ترتب الضرر حصل من اجتماع الجميع وارتفع بترك البعض ويبقى دليلها بحاله والتخيير عقلي بمعنى انه حين اختيار ترك البعض لا يخرج المتروك عن الاستحباب ومثله المستحبات التي لا يمكن الجمع بينها في ان واحد للتضاد والتناقض كقرائة القرآن والدعاء ثم انه هل يمكن القول باستحباب العمل الموجب للضرر الحرام اولا والحق انه ان قلنا بعدم شمول دليل الاستحباب بصورة الضرر او تقييده بغيره بعد التعارض او قلنا بالوجوه والاعتبار لا الذاتي بكون الوضوء من حيث ايجابه الضرر حراما ومن حيث عدم ايجابه له حسنا لا يمكن القول بالاستحباب او الوجوب وان قلنا بالحسن والقبح الذاتي بان الوضوء من حيث هو حسن ذاتا ومن حيث ايجابه الضرر حرام لكونه مقدمة للضرر الحرام فيمكن القول بالاستحباب في المستحب والوجوب في الواجب فيترتب الثواب من حيث الذات ويترتب العقاب من حيث المقدمة ولا تعارض لعدم المنافاة ان لم ينحصر العمل بالفرد المحرم كما لو امكنه العمل بماء الحار لكنه اختار في البرد كالغسل بماء البرد الموجب للضرر فيجتمع الامر والنهي وان انحصر الفرد بالمحرم فلا يجوز الوجوب والاستحباب لامتناع التكليف بما لا يطاق لعدم امكان الجمع بين الامر والنهي ان لم يكن الانحصار بفعل المكلف والا يدخل في الامتناع بالاختيار واما الحسن فقط فلا باس مع الحق من ظاهر اطلاقات اغتسلوا وسورة الروم مستحب هو كونه مامورا به ذاته وكاشفا عن الحسن الذاتي ويلزمه القول بالاستحباب والثواب على الذات من حيث هو والعقاب من حيث المقدمة الا ان الظاهر من الاصحاب الحرمة وعدم الوجوب والاستحباب والثواب وهو يكشف عن عدم انصراف الاطلاقات الى مورد الضرر او تقييدها بالادلة النافية او كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار او كون الكلام فيما انحصر الفرد بالمحرم هذا في غير الاخذ بظاهرها واما الاخذ فلانه مجرد اتيان شيء حسن موجب للقبح لا امر فيه اصلا حتى يسمى واجبا او مستحبا هذا في العسر الذي يكون ناشيا من غير التقصير واما العسر الناشي من التقصير فهل يكون منفيا ام لا والنسبة بين هذا والامتناع بالاختيار عموم من وجه لافتراق الامتناع في لزوم التوضؤ بالنسبة الى مقطوع اليد الناشي من تقصير لكونه غير قادر على الاتيان والعسر عبارة عن المشقة وهو ظاهر فيما يكون ممكنا وافتراق قاعدة العسر في العسر الذي لا يتحمله اغلب الناس لعدم الامتناع عقلا وشرعا اما الاول فواضح لان المفروض امكان اتيانه واما الثاني فلعدم كون هذا الفعل محرما كما عرفته من عدم حكم العقل بقبح التجويز واما الادلة فغاية ما يستفاد منها هو نفي الوجوب لا اثبات الحرمة فلا يلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد نعم في الضرر النوعي والشخصي يتحقق الامتناع الشرعي لان الرجوع الى المجتهد حرام ح مقدمة لكونه موجبا لاختلال النظم وكذا الغسل بماء البرد الموجب للضرر حرام مقدمة بالعقل والاجماع وح على فرض شمول الدليل المثبت للتكليف لهذا المورد اعني الرجوع الى المجتهد في الاول ولزوم الغسل مع قطع النظر عن العسر في الثاني يلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد واتيانهما معا ممتنع اما كونه عسرا فلامكان اتيانه وكون الشخص قادرا على اتيان الغسل في الثاني والرجوع الى المجتهد في الاول اذا عرفت ذلك فالحق ان العسر الذي لا يتحمله اغلب الناس لو كان سببه نفس المكلف لا يكون دليل على نفيه لا من العقل ولا من الشرع اما الاول فلانا لو فرضنا كون العبد مكلفا عن جانب مولاه باتيان اعمال كثيرة في زمان متسع فقصر في اتيانها حتى ضاق الوقت لكن يمكنه اتيانها لو اكتفى في النوم والاكل على القدر الضروري فلا ريب انه لو الزمه المولى باتيانها ح لم يكن مذموما عند العقلاء واما الشرع من الايات والاخبار فلكون الظاهر منها هو عدم كون الحرج مجعولا من جانب الشارع وكون اصل الشرع على العسر وانما كان المكلف سببا للعسر في حقه لا الشارع وعلى فرض تسليم عدم ظهوره فيما ذكرنا لم يكن ظاهرا في الاعم والقدر المتيقن هو الاول وعلى فرض تسليم الاعم يكون معارضا بصدر الاية الشريفة يريد الله بكم اليسر لان اطلاقه يقتضي كونه مكلفا بالميسور سواء تحقق العسر بعده ام لا وسواء صار سببا للعسر ام لا وقوله لا يريد بكم العسر يكون نافيا للتكليف في حال العسر سواء كان مسبوقا باليسر ام لا وعلى الاول سواء كان سبب العسر نفس المكلف ام لا والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه ولو لم يكن الاول اقوى من حيث الشمول لما ذكرنا من ظهور الثاني في العسر الاصلي لم يكن الامر بالعكس فيتساقطان ولا يصح الاستدلال ح يكون الدليل المثبت للتكليف لو انصرف الى المقام كما هو في اغلب الموارد لعدم حصول المنة سليما عن المعارض وعلى فرض تسليم ترجيح الذيل على الصدر وكونه نافيا لهذا العسر يكون معارضا بالادلة المثبتة والترجيحات التي مرت في السابق من الاجماع والعقل والاستقراء وعدم الانصراف ولزوم تخصيص الاكثر او التحكم لا تكون موجودة هنا بل اغلبها بالعكس ويرجح المثبت وعلى فرض عدم الترجيح وقولنا بالتساقط يكون الاستصحاب في بعض الموارد مثبتا للتكليف كما في فساد عبادات الجاهل المقصر لان قضاء اليوم الاول تعلق به بعد عسر فيه وهكذا الثاني والثالث ثم بعد تحقق العسر بالاجماع يكون الاستصحاب سليما عن المعارض الا في القدر الحاصل بعد العسر ويثبت فيه بالاجماع المركب فتدبر واما الاجماع فغير معلوم على نفيه لو لم يكن على خلافه هذا في العسر الخالي عن الضرر واما العسر مع الضرر النوعي او الشخصي كما فرضنا سابقا في الاول من تقصير العباد في الاشتغال بتحصيل الاجتهاد او اعانة من يشتغل به حتى انتفى من به الكفاية وانحصر الاجتهاد بشخص واحد وكان رجوع الناس اليه في المرافعات والفتاوى موجبا لاختلال النظم وفي الثاني غسل المتعمد في الجنابة بالماء البارد الموجب للمرض او بطئه وامثالها فالحق فيه ان قلنا بعدم انصراف دليل وجوب الرجوع الى المجتهد والغسل في الجنابة الى مورد الضرر وعدم شمولها له يبقى ما دل على حرمة الضرر سليما عن المعارض فيجب عليه الرجوع الى غير المجتهد في الاول والتيمم في الثاني وتكون عباداته صحيحة ومرافعاته ممضاة وان قلنا بالشمول والانصراف فان قلنا بعدم كون الادلة النافية الدالة على حرمة الضرر منصرفا الى مورد الامر فيبقى الامر سليما عن المعارض ويجب الرجوع الى المجتهد في الاول والغسل في الثاني وان كان موجبا للضرر وان قلنا بانصرافها وشمولها له ايضا فيجتمع الامر والنهي فان قلنا بان الامتناع بالاختيار مناف للاختيار فيجب اخذ الراجح واقل القبيحين وهو الرجوع الى غير المجتهد في الاول والتيمم في الثاني لان الادلة على حرمة الضرر اقوى لكونه عاما معتضدا بظهور الاجماع وبناء العقلاء والاستقراء وعلى فرض التساوي يجب الرجوع الى الاصل والاصل في هذه الافعال الحرمة ومعه يقيد الادلة المثبتة بصورة عدم الضرر فيجب في الاول

ولا ريب ان نفي الجعل في الشارع انما كان على الميسرة

الرجوع

الرجوع الى غير المجتهد وفى الثانى التيمم وتكون عباداته صحيحة ومرافعاته ممضية وان قلنا بعدم المنافاة فيكون مكلفا بتكليفين وجوب الرجوع الى المجتهد وحرمة الغسل
وحرمته لكن العقل يحكم بلزوم ارتكاب اقل القبيحين وهو حرمة الرجوع او الغسل لكن على ترك الاخر اعنى وجوب الغسل والرجوع الى غير المجتهد معاقب كالخروج من الدار
الغصبى فيجب لكونه موجبا للاستخلاص عن الغصب الحرام وحرام ايضا لكونه غصبا لكن يجب اختيار الاول لكونه اقل القبيحين وان كان فى الخروج ايضا عقاب لانه اقل
بالنسبة الى الاخر هذا بالنسبة الى الحكم التكليفى واما الوضعى اعنى الصحة والامضاء فالحق الصحة والامضاء لكونه مامورا به فاختار اقل القبيحين والامر يقتضى الاجزاء
ويكون عدم الامضاء فى المرافعات موجبا للاختلال فتدبر هذا فى القاعدة الاولى واما القاعدة الثانية اعنى قاعدة الضرر فتحقيقها يقتضى بسطا فى الكلام
وهو ان الضرر اما ان يكون مسببا من نفس الامكان الذاتى او من الامارات والاول لا يجب دفعه بالاجماع وبالعقل القاطع من باب عدم المقتضى وكذا عند المتحرز سفهاء
من اهل السوداء والوسواس لا من باب وجود المانع فهو كون دفعه موجبا لضرر مساو كثرا او اقوى منه والا للاحتياط فيه الترجيح والثانى اما ان يكون اخرويا او دنيويا كهتك
العرض ونقص الاطراف واتلاف المال والاول اما ان يكون مسببا من الامارات الغير المعتبرة كالخبر الضعيف والقياس او المعتبرة كالخبر الصحيح والثانى يجب دفعه والاول يكون معتبرا
والاول اما ان يكون المحتمل من التكاليف النفسية فى غير المحصور وفيها وفى مقدمة من الشرطية وامثالها اماما وجوب الاحتياط فيه والاول لا يجب دفعه لاصالة البرائة وكان
مرجعها الى نفى الضرر واما اللحوم والمقدمة وامثالها فيجب دفعه لاصالة الاحتياط واما الثانى اعنى الدنيوى مط سواء كان مقطوعا او مظنونا من اى امارة حصل او
مشكوكا او موهوما بشرط ان لا يكون الظن فى طرف المقابل معتبرا اما ان يكون متعلقا بنفس المكلف او بغيره والكلام اولا فى الاول وهو اما ان يكون دفعه غير موجب
لضرر اخر دنيويا كان او اخرويا او يكون زائد دفعه غير موجب لضرر اخر دنيويا كان او اخرويا او يكون موجبا له والاول يجب دفعه لامور الاول الاصل الاولى فى الاشياء من
انها على الحظر والقدر المتيقن الخروج هو الافعال التى لها منفعة خالية عن امارات المفسدة والمقام ما فيه امارات المفسدة بل فى بعضها قطعا او ظنا فيكون باقيا تحت
الاصل الاولى والثانى بناء العقلاء على ترتب المذمة على غير المتحرز منه وان كان موهوما لانا نرى من انه لو كان للمسافر طريقان متساويان مع قطعه بعدم ترتب الضرر
فى احد الطريقين مع احتماله فى الاخر لحصول السرقة او هتك العرض او قتل النفس مسببا من قول مجهول الحال مع حصول الظن الناشى من الرمل او بعض الاستحسانات على عدمه
ارتكب هذا دون مقطوع العدم يكون مذموما عند العقلاء لا يقال يحتمل ان يكون ذلك لاجل قبح ترجيح المرجوح اعنى موهوم الضرر على الراجح اعنى مقطوع العدم
لانا نقول هذا موهوم الضرر فقط لان راجحه عدم الضرر لا ضرر اخر فلا يكون ترجيح موهوم الضرر على راجح الضرر والباطل هو الثانى لا الاول كما لا يخفى
الثالث الاجماع القاطع لانا نرى فى ابواب الفقه من كون بناء العلماء كلا على نفى التكليف فيما كان موجبا للضرر كما فى الطهارة والصوم والحج وامثالها مع حكمهم
بحرمة الارتكاب فلو كان التحرز لازما مع كونه فى مقابل الادلة المثبتة للتكاليف فى الواجبات والمحرمات ففى مقابل الادلة المثبتة للمباحات والمستحبات والمكروهات
تكون الحرمة ولزوم التحرز ثابتا بالاولوية القطعية والاجماع المركب الرابع الحديث المشهور المعمول عند كل العلماء لا ضرر ولا ضرار ولا ريب ان الحمل على الحقيقة متعذر
لعدم كون الاخبار عن عدم الضرر وظيفة للامام والنبى ع وكونه كذبا فيحمل اما على الجملة الانشائية اى يحرم الضرر او على مفاد قوله تع وما جعل عليكم فى الدين من حرج
فيكون مفاده عدم جعل الضرر من جانب الله فى الدين واحكامه مط وح نقول هذا الشخص فى هذا الفعل اما ان يكون ماذونا ام لا والاول ينفيه الحديث فيتعين الثانى
وهو المطلوب بحرمة ارتكاب ما لم يكن ماذونا قطعا هذا فى الحكم التكليفى اعنى العقاب بما دل الادلة على الحكم الوضعى فسيجيء توضيحه واما الثانى اعنى فيما كان دفعه موجبا
لضرر اخر فاما ان يكون هذا الضرر راجعا الى نفسه ايضا او الى غيره والكلام اولا فى الاول وح فالضرران اما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين اما الاول
فان كان الضرران متساويين من جميع الجهات اعتبارا وخارجا وذهنا فيجب التخيير لعدم امكان الجمع والطرح والترجيح فينحصر بالتخيير وان كان احدهما ارجح واقوى
من جهة فصاعدا باى وجه كان من حيث الاعتبار والدلالة او الخارج من الشهرة وامثالها وكذا من حيث الخارج بكون احدهما قتلا والاخر ضربا او ذهنا بكون احدهما
قطعيا والاخر ظنيا وكذا كل ما كان قابلا للترجيح يجب اخذه وطرح الاخر لان الامر دائر بين كونه مرجحا فيجب اخذه ولا حجة يكون مخيرا والاول مبرئ للذمة قطعا
فيتعين باصالة الاشتغال وان كان كل منهما ارجح من جهة فيرجع الامر فى التعارض بين المرجحات فاما ان يتساويا او يكون احدهما ارجح وعلى الاول يجب التخيير وعلى
الثانى يجب اخذ الراجح ومنها تعارض الاقوى بحسب الخارج كالقتل بالنسبة الى الضرب القليل واتلاف المال اليسير وهتك العرض فان العقلاء على تقديم دفع القتل
وان كان مظنونا على غيره وان كان مقطوعا وربما يقدم الاقوى بحسب الذهن كالقطع بالضرب القليل على الظن بالضرب الكثير وقد يختلفون فيه كالضرب فى
هتك العرض واتلاف المال فرب اشخاص يقدمون دفع الاول والثانى لجلالة قدرهم وعلو شانهم ورب اشخاص يقدمون دفع اتلاف المال لفقرهم او دنائتهم
ولا كلية فى البين فيختلف بملاحظة الاشخاص والاوقات والاحوال هذا فيما كان الاحتمالان ناشيين مما كان حجة ومعتبرا حكما وموضوعا وان قلنا بحجية الظن فى
الموضوع الصرف اعنى الضرر من اى سبب حصل واما ان لم يكونا معتبرين كما لو كان ناشيا من محض امكان الذاتى فيطرحان ولا يجب دفعه وان كان احدهما معتبرا
والاخر غير معتبر فيؤخذ المعتبر ويطرح الاخر واما الثانى اعنى الاخرويين فهما كان الاحتمالان ناشيا من الدليل المعتبر فيقع الترجيح فى احدهما فى اصل الحكم كاجتماع
صلوة الكسوف واليومية فى ضيق الوقت لذهاب المشهور على تقديم اليومية وكذا فى الموضوع خارجا بكون احدهما كبيرة والاخر صغيرة او ذهنا لكون احدهما
قطعيا والاخر ظنيا وهكذا كلما كان قابلا للترجيح فيجب اخذ الراجح وان كان مظنونا والاخر مقطوعا لانتفاء التكليف منه ح ومع الترجيح فى كل منهما من جهة
يحصل التعارض بين المرجحات فان كان احدهما راجحا يجب اخذه والا يجب التخيير فمنه كون احدهما اقوى خارجا لكونه كبيرة والاخرى صغيرة والاخر اقوى اعتقادا
لكون الصغيرة قطعيا والكبيرة ظنيا فهل يقدم اقوى الخارج او الاقوى بحسب الذهن والظ تقديم الاقوى بحسب الخارج لتساويهما فى الحجية والشك فى خصوصية كل بالخصوص
ويبقى اقوائية الخارجية وجهة واما اقوائية الاخر بحسب الذهن لا يكون مرجحا لفرض اعتبار الظن فى جانب الاخر واما الثالث اعنى صورة كون احدهما اخرويا والاخر
دنيويا كما لو عجز العلاج الى شرب الخمر فح هل يجب تقديم الاخروى الضرر او الدنيوى المستلزم للاخروى لان شرب الخمر كما ثبت حرمته نوعا فكذلك ثبت وجوب حفظ النفس
نوعا بالادلة الاربعة وح نقول النسبة بين الحكمين عموم من وجه وبعد الرجوع الى المرجحات فاما ان يحصل الترجيح المعتبر فى مادة التعارض مع الاخروى او مع الدنيوى

او حصل الترجيح الغير المعتبر مع الاول ومع الثاني ولا ترجيح في البين اصلا واما على الاول فيجب تقديم الاخروي كالجهاد والدفاع مطلقا سواء كان القتل مقطوعا
او مظنونا وهكذا لان بعد الترجيح يحصل القطع بعدم حرمة القتل ح والا يلزم التكليف بما لا يطاق وح يكون الجهاد واجبا وعدم حفظ النفس مباحا واما على الثاني
فيجب تقديم الدنيوي ما صورة القطع والظن المعتبر بتحقق الموضوع اعني توقف حفظ النفس والاطراف مثلا على شرب الخمر وترك الغسل وامثالهما فواضح لصدق الصغرى
ح اعني كون الغسل وترك شرب الخمر وامثالهما موجبا للضرر وكلما كان كذلك فهو حرام ويجب حفظه وان كان موجبا لشرب الخمر لفرض ترجيحه عليه فيكون هذا حراما وكذا
في صورة الشك لان بعد فرض الترجيح وتخصيص دليل الغسل وحرمة شرب الخمر بلا ضرر ينحل الحكم الى كليين احدهما ان شرب الخمر الموجب للضرر حرام وغير الموجب له واجب
الوضوء الموجب للضرر حرام وغيره واجب وفي صورة الشك في القتل او المرض وبطئه لم يتحقق الصغرى اعني هذا موجب لحفظ النفس وغيره موجب له فلا يصلح التمسك بكل من الكليين
لاجمالهما الكبرى من حيث هو لكن ترجيح الدنيوي وترك الوضوء لازم لكونه دفعا للضرر الدنيوي من حدوث المرض وامثاله والاخروي اعني العقاب على فعل الحرام لان كل
ضرر دنيوي فيه ضرر اخروي بخلاف الاخروي الصرف فانه ضرر واحد اعني العقاب على ترك الواجب مع انه يحتمل ان يكون مرجحا لهذا الضرر الاخروي ومعه يتعين اخذه
لان الامر ح دائر بين التعيين والتخيير والاول يتعين لكون اخذه موجبا للقطع بالامتثال دون اخذ جانب الاخر مع ان على فرض تسليم التساوي يتساقطان ويرجع
الى الاصل وهو يقتضي لزوم دفع الضرر الدنيوي المحتمل لوجوب دفعه لما مر لا يقال بعد فرض تخصيص دليل الخمر والوضوء وهكذا بالضرر الفعلي المتيقن الخروج هو الضرر المعلوم
ومورد الشك يكون مندرجا تحت دليل الخمر والوضوء لاصالة عدم التخصيص ويتحقق الصغرى اعني هذا شرب الخمر مع عدم العلم بكونه موجبا لحفظ النفس لانا نقول بعد فرض ترجيح
دليل حفظ النفس يكون شرب الخمر الموجب لحفظ النفس مستثنى ويصير الموضوع بعد التخصيص شرب الخمر الموجب لحفظ النفس وشرب الخمر الغير الموجب فكما يمكن ادعاء انصراف
الاول الى المعلوم فكذا يمكن الادعاء في الثاني والفرق تحكم ومورد الشك ح يكون مجملا الح ماذكرنا نعم الحق معه لو كان المخصص مخصصا للمعلوم كقوله ع كل شيء طاهر
حتى تعلم انه قذر ورفع عن امتي ما لا يعلمون وغيره مما مر في اوايل اصل البرائة والمقام ليس كذلك لان الضرر في قوله ع لا ضرر لا يكون موضوعا للمعلوم بل يكون موضوعا
للمعلوم بل يكون موضوعا للمعلوم بل يكون موضوعا لنفس الامر فبعد الترجيح للدنيوي يصير الامر كما ذكرنا فتدبر لكن يمكن ان يقال ان حمل المستثنى والمستثنى منه على نفس الامر
فاسد للزوم اتيان المشتبهات في الضرر بمقتضى يجب الوضوء الغير المضر في نفس الامر وتركها بمقتضى يحرم الوضوء الموجب للضرر في نفس الامر وهو تكليف بما لا يطاق
وحملهما على المعلوم ليرجع في المشتبهات الى الاصل المقتضي لحرمة هذه الافعال وفساد هذا الوضوء خلاف الاصل لان الاصل حمله على نفس الامر فخرج الحمل عليه في احدهما
لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق لا فيهما معا فبقي اما حمل المستثنى منه اعني يجب الوضوء على نفس الامر والمستثنى على المعلوم او العكس والثاني خلاف فهم العرف والعقلاء بل ظهور
الاجماع لانه لم يقل احد بحمل المستثنى منه على المعلوم والمستثنى على نفس الامر فبقي الاول مع ان المستثنى منه شامل لصورة القطع والظن والشك والوهم يجب حمله على نفس
الامر حتى يعلم الخروج لوجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي هنا من باب عدم ظهور المعارض لا الظن بالعدم كما هو بناء العرف والعقلاء والعلماء في المفصلات
كما ان بناء العلماء ايضا هنا على عدم اخراج صورة الشك ولزوم التكاليف في صورة الشك في الضرر ومنه الوضوء والحصر في الخروج بصورة القطع والظن بالضرر وبهذا يحكم
بعدم لزوم التحري في الشك في الضرر في المستحبات والمباحات والمكروهات لوجوب حملها على العموم لما ذكرنا حتى يثبت المخرج والقدر المتيقن هو صورة العلم او الظن ولا يجري
ما ذكرنا اولا من الحصر وبطلان حملهما على نفس الامر لبطلان التكليف بما لا يطاق في المستحبات والمكروهات والمباحات لاضمحلالها في المحتمل الحرمة النفسية لا مرية ولا فرق بين
الظن بالضرر بين المعتبر وغيره بالاجماع المحقق لانا نرى في ابواب الفقه كون بنائهم في الضرر النفسي والاطراف مثلا على صرف التكاليف كالطهارة والصلوة والصوم وامثالها بمجرد
حصول الظن بالضرر ومن اي سبب حصل من غير تفصيل بل يظهر اجماعهم ومنه على حجية الظن في الضرر والاشكال انما هو في صورة حصول الظن الغير المعتبر بعدم الضرر فمقتضى عدم حجية
الظن في الموضوعات الصرفة مع فرض ترجيح الدنيوي هو الحكم بتقديمه ومقتضى ان الظن وان لم يكن معتبرا في ذاته لكن يكون مرجحا في المحظورين هو الحكم بتقديم الاخروي
فيشكل لكن الظن حجة هنا بالاجماع وان لم يكن معتبرا في ساير الموضوعات لما عرفت من كون مدارهم على اثبات التكاليف ونفيه في الضرر على الظن من غير تفصيل
بين الظنون المعتبرة وغيرها فيتعين فيه تقديم الاخروي بل بالاولوية لان في صورة الشك في الضرر ثبت تقديم الاخروي ففي الظن بالعدم يثبت بالاولوية ومثل
الثاني اعني ترجيح الدنيوي الخامس اعني صورة عدم الترجيح بين الدليلين المتعارضين من قوله قتل النفس حرام وشرب الخمر ايضا حرام لكون الترجيح ايضا مع قاعدة
الضرر من حيث هو لما ذكرنا في قاعدة العسر من كونها من حيث هي ارجح من الادلة المثبتة للتكاليف فارجع الى وجه الترجيح بالاولوية القطعية والاجماع المركب الا
ان يكون الدليل المثبت خاصا مقطوعا او من الظنون الخاصة لا مثل قوله لا اشفاء في الحرام لان معناه تحريم الشفاء بالحرام لا ان الحمل على الخبر كذب لوجدان
حصول الشفاء فيه فيجب الحمل على الانشاء ومعه لا يتم المطلوب لانه اعم من المدعى لان الشفاء بالحرام والنسبة بينه وبين وجوب حفظ النفس عموم من وجه والثاني
مقدم لما مر فلا يكون خاصا كما زعمه بعض وقدمه فتدبر فهو كالقسم الثاني اعني ترجيح الدنيوي على الاخروي سواء كان مقطوعا او مظنونا واذا ثبت تقديم
الدنيوي في صورة عدم الترجيح بين الدليلين اصلا يثبت في صورة ترجيح الدنيوي بالظنون الغير المعتبرة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وهو القسم الرابع
بقي الكلام في القسم الثالث اعني صورة ترجيح دليل الاخروي بالظنون الغير المعتبرة كالقياس وامثاله والحق فيه ايضا تقديم الدنيوي وذلك لما حققنا سابقا
من عدم كون هذه الظنون مرجحا لانه يجب العمل بها في المحظورين من باب قاعدة الاشتغال وهو في دوران الامر بين التعيين والتخيير وههنا ليس كذلك لان
مع الظن المشكوك المرجحية مع الاخروي يحصل الشك في انه مرجح حتى يكون مكلفا بالوضوء وان كان مقطوع الضرر او لا يكون مرجحا فلا ترجيح في البين ومعه يكون
الترجيح مع الدنيوي لما مر وكان الوضوء حراما مع القطع بالضرر او الظن به واذا كان مشكوكا فيرجع الى الاصل المقتضي للزوم دفع الضرر الدنيوي فهو كالقسم
الثاني والخامس والرابع في ترجيح الدنيوي وتقييد الادلة المثبتة في التكاليف المستحبات والمكروهات والمباحات بصورة عدم الضرر المعلوم والمظنون كما مر هذا في القطع
ونقص الاطراف وحدوث المرض وهكذا وامثاله هتك العرض لا مطلقا ولو مثل الشتم بالنسبة الى بعض الاشخاص واما ترجيح الضرر المالي القليل سيما بالنسبة الى بعض
الاشخاص وصرف التكاليف سيما لو كان مثل شرب الخمر وامثاله ففي غاية الاشكال هذا هو القسم الاول واما القسم الثاني اعني فيما كان دفع الضرر عن نفسه موجبا

مع انه خلاف طريقة العلماء من حكمهم بوجوب العبادة في صورة الشك وصحتها ومنه الوضوء لا فسادها صح

لتضرر

لنفسه او الغير فاما ان يكون الضرران اخرويين او مختلفين او دنيويين ففي الاول كما لو كان الماء بقدر وضوء واحد او غسل واحد وهكذا يجب دفعه عن نفسه لانه مختار اعني
مضطر في تركه لانه مختار ويتعلق به التكليف ويكون مضطرا في تركه ويخرج عن التكليف وكذا لو كان وقت الصلوة وكان مشغولا بها غيره بوجب لصرفه يرجع الى نفسه او الى الاخرويه
الغير القائم في دفع المحارب السارق يجب عليه وان كان بالشروع يترك صلوة الاخرى الابدية في دفع السارق فهو مكلف به والغير ان اضطر يرتفع تكليفه واما الثاني فان
كان الدنيوي معه فيجب دفعه عن نفسه لا ان الدنيوي المتعلق به مقدم على الاخروي المتعلق بالغير اولى الا ان يكون منه المال القليل ويتوقف دفعه عن الغير
بالنهي عن المنكر على صرف المال واما العكس فقد يجب دفع الاخروي عن نفسه كما لو كان باشتغاله بالصلوة موجبا لاتلاف المال القليل من الغير مع عدم كونه مباشرا وقد يجب
دفع دنيوي الاخر كما لو كان باشتغالها موجبا لاتلاف نفس الغير او هتك عرضه لوجوب حفظ النفس المحترم والنهي عن المنكر وهو يتوقف على ترك الصلوة وقد يكون قبلها قوي
فيوجب تركها والكلية في البين واما الثالث اعني الدنيويين ففي غير الماليين فيما كان ضرره مساويا او اقوى من ضرر الغير فدفع ضرر نفسه مقدم على دفع ضرر الغير فيما لا يمكن
دفع الضررين سواء كان السبب المباشر الثالث كما لو كان المحارب والسارق في مقاتلتهما او هتك عرضهما او اخذ مالهما كان الواجب عليهما كفاية ان استقر كل منهما لدفعه
وعينا ان توقف دفعه عليهما معا او كان كل منهما مباشر الضرر الاخر كما لو كان السارق في مقام قتله او هتك عرضه او اخذ ماله ودفعه عن نفسه يتوقف على قتله او نقص طرفه
عينا او يدا او رجلا وهكذا وفيما كان ضرر نفسه اضعف من ضرر الغير فالكلية في البين واما في الماليين فينقسم الى ثلثة اقسام قسم يتصرف في ملكه كما لو سقى ارضه او بوجب
انهدام جدار الغير مثلا وقسم يتصرف في ملك الغير ويوجب ضرره كما لو سقى ارض الغير بدون اذنه ويوجب انهدامه وقسم يتصرف في الملك المباح ويوجب هذا ما الثلثة فيما كان
عدم سقيه موجبا لتضرر نفسه في ترك سقي الارض والبستان اما القسم الثاني وهو ما تصرف في ملك الغير بدون اذنه ويوجب تضرره فحرام جزما لانه تصرف في ملك الغير
في الاول والثاني من حيث الحكم التكليفي اعني الحرمة وفي الكل من حيث الحكم الوضعي اعني الضمان اشكال والتحقيق فيهما معا وهو موقوف على فهم الحديث وهو من طرق
الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب رواه في في ويب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حايط رجل من الانصار
وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة وجاء الانصاري الى رسول الله ص فشكى اليه واخبره
الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال ص اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله تع فابى ان
يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وروى طلحة بن زيد عن
الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطي عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن ودلالة
الاخير على الضمان ظاهر وعمومه يثبت بالاجماع المركب عدا القول بالفصل والكلام انما هو في دلالة الحديثين الاولين ونقول في معنى الضرر والضرار
ثلثة احتمالات اولها عن ابن الاثير الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع منه شيئا من حقه والضرار من الضرر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه وثانيها الضرر
ما تضر به صاحبك وتنتفع به والضرار هو من غير ان ينتفع وثالثها ان الضرر مصدر اعني فعل المكلف والضرر هو الاثر الحاصل به والمتبادر منه عرفا هو الاول
غير هذا خلية النقصان العدمية السلب عن الخالي عن النقصان والنفع ولا ولوية الاشتراك المعنوي فكيف كان والاخير باطل للتبادر مع انه لا معنى للاخير ان جعله بمعنى الحرمة
لانه لا معنى لحرمة الفعل واثره ايضا ويلزم عقابان على فعل واحد وكذا ان جعله بمعنى نفي جعل الضرر لان نفي جعل المصدر يستلزم نفي جعل اثره ولا معنى لذكره وعلى الاولين فالحمل
نفي حقيقة الضرر والضرار كذب لانه عمل المكلف وواقع منه فلابد من حمله على غيره وهو احتمالان الاول حمل الجملة الخبرية على الانشاء اي يحرم الضرر والضرار اعني ادخال الضرر على الضرار
جزاء له مط سواء كان حاصلا من الاعمال العبادية الواجبة والمستحبة كالصوم المضر وهكذا وغيرهما من المباحات والمكروهات والمحرمات والمعاملات سواء كان منه بالنسبة
الى نفسه ومنه بالنسبة الى الغير او الغير بالنسبة الى نفسه والية وسواء كان الضرر نفسيا او عرضيا او ماليا الا ضرر جوزه الشارع اياه لجبر الضرر كالنفس بالنفس والعين
بالعين وهكذا والخيار في تاخير الثمن والغبن والعيب وهكذا وح يعارض اطلاق ادلة الواجبات والمستحبات والمباحات والمكروهات وهكذا في المعاملات كادلة
لزوم البيع هذا ارجح لما تقدم في العسر ويقيد به الاطلاقات كما مر على انها لا تنصرف الى مورد الضرر وعلى ما ذكر لا دلالة على الحديث على ان للضرر الخالي عن ضمان الجبر او جبر الاثر
غاية النفي العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف والثاني حمله على مفاد ما جعل عليكم في الدين من حرج ومعناه ان الله تع لم يشرع
الضرر ولم يجوزه ولم يرض به مط كما مر الا ما ثبت من الشارع تجويزه لجبران الضرر قال المحقق العضد ره انه لا بد على الضمان لان معناه انه لم يجوزه تع للعباد بغير جبران
وكلما رخص الشارع من اقسام الضرر فهو كجبرانه ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يرخص الشارع ففيه جبران فضلا عن قدر الجبران وفيه ان
الحديث في مقام دفع الضرر واصلاحه وجعله لمحض الحكم التكليفي اعني استحقاق العقوبة للضار غير مجد لدفع الضرر واصلاح الضرر للمضار عليه لان الضار وان عوقب
بما لا يحصى لكن لا يتم حال المضار عليه فعلى هذا يبقى الضرر الحاصل للمضار عليه مط بلا جبران وهو غير مجد لحال المضار عليه في انهدام جداره او بيته او زرعه مثلا او
نقول بعد حصول الضرر من الضار اما ان يكون عليه شيء لجبران الضرر المضار عليه من الله اولا وعلى الثاني يلزم جعل الضرر من الله لان عدم جعل الجبران للضرر للمضار عليه
ضرر من الله وينفيه الحديث فتعين الاول وهو المطلوب توضيحه ان تاخير الثمن ان لم يكن له جواز فسخ من الله في البيع اللازم يوجب كونه تع جاعلا لهذا الضرر فالحديث
ينفيه الا ترى انه ع امر بقلع النخلة ومعناه ادفع عنك الضرر لانه لم يكن من شرع الله دفعه لازم وان اوجب ضرر الغير اعني قلع النخلة والى ما اليه لتقديم دفع الضرر عن نفسه على
ضرر الغير فيما لا يمكن الجمع بين الحقين كما في المقام لا يقال جعل الجبران لا يرفع الضرر الواقع لانا نقول يصدق دفع الضرر كما يقال في العرف بعد اخذ شيء مساويا او اقوى منه
او اصلاح جداره رفع عنه الضرر او رفع فلان عنه الضرر فيعني نفي جعله في الاخرويات جعله حراما وفي الدنيويات جعل شيء للمضار عليه ففيما ثبت تعيينه كالقصاص كالنفس بالنفس
الخ فيما كان عمدا والدية فيما كان خطاء وبالخيار كما في الخيارات وهكذا فهو المطلوب وفيما لم يثبت التعيين يكون هو الضمان اجماعا مثلا ادية او ارشا كالقتل دابته لا الجزاء م
او قطع شجرته او خرق فرشه فيما قتل دابته او قطع شجرته او خرق فرشه وهكذا اجماعا بل فيه الضمان ايضا واما الكلام في قاعدة الاتلاف فمثل الضرر تلف مال او نفس او عرض
وعلم توضيحه في الضرر يعني الكلام في تسلط الناس على اموالهم وانفسهم كما في الرواية الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم والتسلط وان كان ظاهرا في الفعل لكن الحمل عليه

فاسد لكونه اظهار للبداهة ولعدم كون شانه بيان الموضوع بل شانه بيان حكمها ولكونه كذبا لوجدان كون مال الفلانى فى يد الظالم ولا ينفك عليه فلا بد من حمله على الاباحة
اى مرخص ومأذون الا ما خرج كالمحرمات والاباحة والرخصة هو بالمعنى الاعم لتشمل الواجبات والمستحبات والمكروهات والمباحات وعموم الاية يقتضى جواز
صرف المال والنفس فى جميع الامور سواء كان حراما كالقمار والشراب وضرر الام لا اولا وكخرج عن الاطلاق بالاجماع وكذا الضرر البدنى بل العرضى فى بعض الصور كما لو
كان اشتغاله بالصلوة موجبا لهتك ناموسه اولاده وبعض الصور اشكال كما لو كان اشتغاله بها موجبا لنحو التشنيع والاشكال انما هو فى المالى وهو قسمان قسم يكون
العمل موقوفا عليه كالحج والوضوء المتوقف على بيع المال فانه لو لم يصرف المال لم يتحقق اصل الحج والوضوء وهذا مما يجب صرف المال فيه اجماعا وسيرة وتقريرا ولانه لو لم يصرف
المال لم يتحقق العمل المأذونة شرعا واجبا كان كما مر او مستحبا كبناء المساجد والعطايا او مباحا كالمعيشات والتلذذات كالاكل وشربا ما لم يكن اسرافا او تبذيرا او
مكروها ففى الواجب صرف المال والنفس واجب وفى المستحب مستحب وفى المباح مباح وفى المكروه مكروه فالعمل باطلاق ادلة الواجبة كاتيان الصلوة واغسلوا والمستحبة
والمباحة والمكروهة لازم ولم تكن معيدة بادلة الضرر اجماعا لعدم الضرر فيه لكون العوض فى مقابله اخرويا كالعبادات او دنيويا كالمعاملات والخروج عن قاعدة الضرر
وقسم يكون العمل مستلزما للضرر والاتلاف كما لو كان اشتغاله بالصلوة موجبا للسرقة مالا قليلا كان او كثيرا مما لم يعد من السفهاء والعقلاء وفيه اشكال من ان الضرر
حرام فالعمل الموجب له كالصلوة حرام او الصلوة واجبة وهذه الضرر لم يكن حراما لقوله الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم **أصل فى حجية الاستصحاب** والكلام
فيه فى الشبهات الاثباتية اعنى ما علم سابقا موضوعا او حكما ولم يعلم زواله بعده فهل يجب الحكم ببقائه على ما كان الى ان يعلم زواله بناء على حجية الاستصحاب مطلقا او تفصيلا
او لا مطلقا فتكون كالشبهات البدوية اعنى ما لم يعلم سابقا بالبرائة فى موردها وبالاحتياط فى مورده وبالتخيير فى مورده وكذا التوقف بعين ما مر فى حاشية البرائة والاحتياط
من غير فرق بين الشبهات البدوية والاثباتية وتوضيح المطلب يقع فى مطالب سبعة الاول فى اثبات حجية الاستصحاب فى الجملة الثانى فى تفصيل موارده واثبات تعميم الحجية الثالث
فى بيان مجرى الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب والقضية من انه هل يختص فيما كان القضية مهملة او مجملة او المرددة او يعمها والمطلقة والمستمرة الرابع فى
شرايطه من بقاء الموضوع وغيره الخامس فى ان حجيته هل يكون مشروطا بالفحص ام لا السادس فى ان العمل بالاستصحاب هل يكون من باب الوصف والتعبد او التفصيل
السابع فى انه لو ثبت حكم فى الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه فى شريعتنا فهل يجوز التمسك بالاستصحاب لاثباته فى هذا الزمان او لا وقبل الدخول فى المقامات لا بد من
بيان مقدمات ثلثة الاولى فى بيان معنى الاستصحاب بحسب الاصطلاح الثانية فى بيان انه هل يكون من المسائل الاصولية ام لا وعلى الاول هل يكون داخلا فى الاربعة ام لا
وعلى الثانى منهما هل يكفى فيه الظن المطلق ام لا الثالثة فى بيان تقسيم الاستصحاب من حيث الدليل على المستصحب ومن حيث المستصحب ومن حيث الشك العارض فيه اما الاولى
فعن بعض شروح المنهاج انه عبارة عن اثبات ما علم وجوده ولم يعلم عدمه وعن التنقيح الاستصحاب الحكم على وجود الشئ او عدمه فى الحال للعلم بوجوده او عدمه فى الماضى
وعن الزبدة الاستصحاب هو اثبات الحكم فى الزمن الثانى تعويلا على ثبوته فى الاول وعن بعض الكتب الاخر التعبير بما كان قريبا الى ما ذكرنا وعن بعضهم انه هو القاعدة
وعن بعض انه بقاء ما كان على ما كان وهو فاسد لانه لو كان باقيا فلا معنى للشك ولو كان البقاء مشكوكا فلا معنى للحكم بالبقاء كيف والمفروض انه مشكوك وبالاستصحاب
يثبت الحكم الظاهرى فى مقام الشك وبه ظهر فساد ما فى شروح المنهاج والتنقيح والزبدة لانه ليس حكما ولا اثباته او ابقائه بل دليل او قاعدة اصولية يثبت به الحكم
او المستصحب فى زمان الشك مطلقا حكما كان او موضوعا او غيرهما وذلك للتبادر وصحة سلب الاستصحاب عن الحكم وابقائه او اثباته وامثالها ولانه لو كان كذلك
لصح الاسناد المذكورات الى ما يصلح الاسناد اليه للاستقراء وليس كذلك لصحة ان يقال الحكم كذلك للاستصحاب والاستصحاب حجة كما يصح بالنسبة الى القاعدة ولا يصح بالنسبة الى
المذكورات وكذا صحة يجب الابقاء ولا يصح يجب الاستصحاب او يجب القاعدة لكن يرد اشكال وهو انه لو كان كذلك لكان مطردا فى المشتقات للاستقراء وليس كذلك لتبادر
الابقاء من قوله يستصحب مستصحب وكذا يصح ان يقال يجب استصحابه بمعنى ابقائه ولا يصح بالنسبة الى القاعدة وح لا بد اما من ارتكاب الوضعين احدهما كون
المادة عن الاستصحاب علما واسما للقاعدة لا من حيث المصدرية وعروض الهيئات بل كونه جامدا من هذه الحيثية والثانى من جهة المصدرية والاشتقاق كبزيد
هو من حيث كونه معروضا للهيئات وفى ضمنها او منع تبادر الابقاء فى يستصحب مستصحب ويجب استصحابه بل التبادر يجب العمل بقاعدة الاستصحاب او يعمل
الاسناد بالنسبة الى الاستصحاب على الاسناد المجازى بان المراد من قوله الاستصحاب حجة هو كون مدركه حجة والاول وان كان ينفيه الاصل وغلبة اتحاد لفظ المنقول
اليه وضعا وغلبة وجود معنى المشتق منه فى المشتق وبالعكس كما فى الصلوة والزكوة وامثالهما لكن تبادر القاعدة من الاستصحاب مع صحة الاسناد وتبادر الابقاء من
المشتقات كيستصحب ومستصحب دليل اجتهادى يقدم على الاصل والغلبة وكذا على حمل الاسناد الى المشتق منه بارتكاب الاضمار اعنى كون مدركه حجة
يبعد فيه عرفا كما لا يخفى ولما سيجئ من كونه دليلا وقاعدة اصولية واما الثانية اعنى كونه من المسائل الاصولية ام لا فتوضيحه يقتضى بيان موضوع الفقه ومسائله
وكذا موضوع الاصول ومسائله وكذا موضوع الكلام ومسائله اما موضوع الكلام فهو اعتقاد المكلف ومسائله هو الاحكام العارضة له من حيث هو وان كان
له ربط بالعمل كوجوب الايمان من جهة الوجوب النفسى واما الفقه فموضوعه هو فعل المكلف ومسائله هى الاحوال العارضة له والمرتبطة به لا من حيث كونه منشأ
لاستنباط حكم فعل المكلف كاتيان الصلوة فانه يرتبط بفعل المكلف لكن الارتباط بنحو الاستنباط اعنى وجوب الصلوة والتعميم لادخال الاحكام الستة الفرعية
كما عرفت فى تعريف الفقه وقد عرفت فى تعريف الفقه كون موضوع علم الاصول هو الدليل من حيث كونه معروضا لما يستنبط منه الحكم الفرعى ومسائله
هى الاحوال العارضة له من حيث استنباط الحكم فاتيان الصلوة مدلوله وجوب الصلوة وهو حكم فرعى وبعد عروض الحجية له يستقر الوجوب على ذمة المكلف والحق
ان الاستصحاب لم يكن كالمسائل العقلية مرتبطة بالاعتقاد وكذا لم يكن مسئلة فرعية وفقهية بل دليل وقاعدة اصولية لصحة حمل الدليل والحجية عليه كما يقال الاستصحاب دليل فى
وهذا الحكم كذلك للاستصحاب كما يقال للدليل ولان مدلوله لا تنقض عدم نقض ما ثبت بالشك اللاحق ويلزمه ويتفرع عليه ثبوت المستصحب فى زمان الشك فلا تنقض
دليل لمدلوله والمدلول قاعدة اصولية ودليل لاثبات المستصحب فى زمان الشك ولا يكون الامر الثابت فى زمان الشك فرد من مدلول لا تنقض حتى يكون المدلول
قاعدة فرعية بل لازم للاستصحاب ولا لكان الامر الثابت فى زمان الشك فرعية مطلقا كقوله كل ماء طاهر الخ وليس كذلك لكون المستصحب الثابت فى زمان الشك فرعيا

واصولياً وكلامياً وموضوعاً مستنبطاً او صرفاً كما سيجيء وليس الامر الثابت في زمان الشك من باب الفردية لمدلول لا تنقض بل من باب اللازم والملزوم والتفريع
كما في الادلة كقوله ان جائكم فاسق على فرض تمامية مدلوله كلي لكنه اصولي وهو قبول قول العادل وحجيته ويلزمه العمل بمقتضاه ولا يلزم ولا يتفرع على المطلق
الفرعية امر زايد كما كل ما ظاهر لان مدلوله كلي اعني جميع الافراد وكل فرد من المشكوكات فرد له بنحو الاندراج ففي مقام الشك يقع هنا ما ظاهر يعلم بعد الاندراج
حكمه الثابت للكلي الا ان يلزمه ويتفرع عليه حكم جديد كما لا يخفى فبان انه مسئلة اصولية ودليل ولا يكون من الادلة الاربعة لما ذكرنا في بطلان حصر الدليل
بالاربعة في حجية المظنة وبطلان وجه الحصر الذي ذكروه بان الدليل اما وحي وغيره اما نوع لفظه معجزة اولا والاول هو الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما
كاشف عن تحققه اولا والاول هو الاجماع والثاني هو العقل لان السنة وهي فعله وقوله وتقريره كاشفة عن الوحي بلا واسطة ولا تكون نفس الوحي ونحو
عن الاحاديث القدسية وحصر الكاشف عنه بالاجماع فاسد لانه ان اراد بلا واسطة فهو السنة وان اراد الاعم فالتتبع لو اسطه كثيرة كل بمذهبه فمنهم من جعل
الاخبار الصحيحة حجة مع الاجماع المنقول ومنهم من عممه نحو الاجماع والشهرة وكلها بعد عروض الحجية تكون كاشفة عن السنة الكاشفة عن الوحي والقياس المنصوص
العلة وفحوى الخطاب والقياس العقلي وكلها تكشف عن السنة الكاشفة عن الوحي فالاحسن ان يقال اما وحي وغيره والاول اما نوع لفظه معجزة اولا والاول القران — القطعي
في القران والاحاديث القدسية والثاني اما ان يكون كاشفاً عنه بلا واسطة او مع الواسطة والاول هو السنة والثاني كلما تثبت كونه حجة في الكشف عنها وهو بالمذاهب
مختلف فالحق ان الحصر فاسد لاختلاف الكواشف عن السنة بالمذاهب كما عرفت وادخال الاستصحاب في العقل او الخبر لكن مدركه اما الخبر او العقل فاسد لانه
مدلول لقوله لا تنقض ومغاير للدال فلا يكون قسيماً له مع انه داخل فيهما لكونهما مدركاً له ومتفرعاً عليهما فالخبر ايض يدخل في السنة لانه كاشف عنها — بل قسيم لهم
ومتفرع عليها والسنة ايض يدخل في العقل لكونها متفرعة على العقل الحاكم بقبح اظهار المعجزة في يد الكاذب وبكونه نبياً صادقاً فاذا كان فعله وقوله
وتقريره حجة على ان الدليل قد يكون دليلاً للحكم وقد يكون دليلاً للدليل وعلى اي منهما اما ان يكون دليليته بنفسه او بغيره فان كان في انقسام الدليل
الى ما كانت دليليته بنفسه فمنحصر بالعقل وان كان هو الاعم فلا حصر لما اخترنا باختلاف المذاهب كما مر وللقول بكون الاستصحاب قاعدة فرعية ان الكلام فيه من حيث
الحكم العارض للمكلف اعني وجوب الابقاء فيكون فرعية ومن انه يتفرع على لا تنقض فيكون ايض فرعية في الدليل ولانه متفرع يجب الفحص عن المعارض في العمل بمقتضى
الكتاب ثانياً بانه ليس الكلام في الابقاء بل في شيء يثبت به المستصحب في زمان الشك وثالثاً سلمنا لكن فعل المكلف ان لم يتفرع عليه شيء اخر فيكون فرعياً واما ان يتفرع
عليه شيء اخر كالمقام لان ثبوت المستصحب في زمان الشك يتفرع على وجوب الابقاء فيكون اصولياً في الثاني ولا نقض بالخبر لانه متفرع على السنة وهي متفرع على العقل فيلزم
بالعقل وثانياً بان التفريع على الدليل يوجب فرعيته انه يتفرع عليه شيء اخر وفي المقام ثبوت المستصحب في زمان الشك يتفرع على مدلول لا تنقض وهو متفرع على لا تنقض
انا الكلام في ان الدليل على الاستصحاب او المخصص بالظن المطلق لانه مسئلة اصولية كما عرفت والاصل حرمة العمل بالظن المطلق فيرجح ورود الدليل على حجيته لا يخ من — فهل يثبت حجيته ويجب العمل به ام لا فالحق انه لا يثبت حجيته بالظن المطلق
الوجوه السبعة وكلها فاسدة قد مر توضيحها في حجية المظنة فمن اراد فليرجع اليها نعم فيما كان المستصحب مما يثبت بالظن المطلق كالحكم الفرعي او الموضوع المستنبط
او الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي كاستصحاب الكرية والاطلاق والاضافة او الطهارة او النجاسة وامثالها فيكفي الظن المطلق كالخبر الصحيح والاجماع
المنقول والضعيف المنجبر وهكذا كل بمذهبه فيكفي ويجب العمل به واما ما كان مما لا يكفي كما لو كان اصولياً او كلامياً او موضوعاً صرفاً مرتبطاً بالاول كاستصحاب
العدالة والاطلاق والاعلمية والحيوة وامثالها او الثاني فلا يكون حجة لاصالة حرمة العمل بغير العلم ولم يخرج الا ما تقدم من جواز العمل بالظن المطلق في
الحكم الفرعي وهو فيما كان حكماً واقعياً لا ظاهرياً في مقام الجهل كما في المقام الجهل لانا نقول هذا خرق للاجماع المركب لان من قال بحجية الظن المطلق في
الحكم الفرعي قال به مط ومن نفاه نفاه مط لانا نقول بحجيته في الموضوع الصرف المرتبط بالفرعي دون الاصولي والكلامي خرق للاجماع المركب لان كل من قال
بحجية الاستصحاب في الموضوع الصرف الخارجي قال به مط ومن لم يقل لم يقل به مط لانا نقول لم يثبت كون هذا الاجماع اجماعاً تعليلياً بل الظ كونه تعبدياً
لان القايل بالاعتبار يحتمل ان يكون المسئلة عنده فرعية او اصولية مع اعتبار الظن المطلق فيها عنده مفصلاً بكونه اصولياً فيما كان المستصحب اصولياً او
خارجياً فيما كان خارجياً مع اعتبار الظن المطلق فيه عنده او كان الدليل الدال على اعتبار الاستصحاب قطعياً او قطعي الاعتبار واما المقدمة الثالثة ففي
تقسيم الاستصحاب من حيث الدليل على اثبات المستصحب واقسام المستصحب واقسام المشكوك فيه وبيان الاقوال فيه وفي انه هل يكون عقلياً او شرعياً اما الاول
فهو ان الدليل الدال على المستصحب اما ان يكون هو العقل او الاجماع او غيرهما من الكتاب والسنة والاول يسمى باستصحاب حال العقل والثاني بحال الاجماع
والثالث بحال النص والشرع وعلى الثاني منها اما ان يكون المستصحب وجودياً او عدمياً والاول يسمى بالاستصحاب الوجودي والثاني بالعدمي واستصحاب حال النفي وكثر
اطلاق استصحاب حال العقل في النفي انما هو على ما كان المستصحب عدمياً ثابتاً بالعقل وح هل يكون النزاع منهما معاً او في الوجودي فقط الظ عدم كون
الاستصحاب العدمي محلاً للنزاع كما ادعى عليه الاجماع استادنا دام الله ظلاله وحكى دعوى الاجماع عن استاده ايضه وهو حق لان من موارد اصل العدم هو اصالة
عدم الوضع وعدم النقل وعدم حدوث القرينة ولو لم يكن هذه الامور حجة لكان باب الاستنباط والمكالمات مختلاً وكذا البقاء على العدم الاصلي حتى يثبت
في اصالة الاباحة وكذا عدم العقاب الثابت قبل البلوغ حتى يثبت وكذا عدم العقاب الثابت قبل البلوغ حتى يثبت وكذا عدم التكليف قبل حدث والبناء
على العدم لعدم حدث شرعي يكون ناقضاً وكذا ظاهر استدلال المنكرين بان الحادث جاز ان يدوم وان لا يدوم واذا كان كذلك فكيف يحكم بانه يدوم وعلى فرض
كونه محلاً للنزاع فيشمله ما سيجيء من الادلة الدالة على الحجية واما الثاني اعني بيان اقسام المستصحب فقد مضى الاشارة اليه من انه اما ان يكون اصولياً كاستصحاب
حجية قول المجتهد المسبوق بالاطلاق والميت المسبوق بالحيوة او المسبوق بالاعلمية وهكذا او كلامياً كاستصحاب نبوة عيسى ع او فرعياً تكليفياً او وضعياً
او موضوعاً مستنبطاً كاصالة بقاء الوضع وعدم النقل وعدم الاشتراك وامثالها او موضوعاً صرفاً مرتبطاً بالعمل الفرعي كاستصحاب الكرية
والاطلاق والمضاف وامثالها او مرتبطاً بالعمل الاصولي كاستصحاب العدالة لا الاعتبار قوله واستصحاب الفسق لعدم اعتباره او استصحاب الاجتهاد المطلق

او عليه او خيانة وامثالها واما فى غيره فيبسط كاستصحاب الهند من غير الاحتياج اليه فلا فائدة له وما الثالث اعنى اقسام الشك فهو انه اما ان يكون حاصلا من الشك
فى نفس المقتضى كالخيار المشكوك من انه على الفور ام لا او فى حدوث المانع المعلوم المانعية فيما كان مغيا بغاية او حد كاستصحاب الوضوء مع الشك فى حدوث البول و
امثاله او فى حدوث الشىء المشكوك المانعية باقسامها الثلثة كما سيجىء او فى الشك فى رافعية الشىء المعلوم الحدوث وهو على اقسام ثلثة لان الشك اما ان يكون فى نفس الحكم
الشرعى مع العلم بالموضوع المستنبط والصرف كالقطع بحدوث المذى مع العلم بانه غير البول فرداً وماهية ولكن كان حكمه مشكوكا من ان الشارع جعله ناقضا ام لا واما ان يكون
الشك مسببا من الشك فى الموضوع المستنبط كالقطع بحدوث الخفقة والخفقتين مع العلم بكون النوم ناقضا ولكن كان معنى النوم مشكوكا من انه هل يشمل الخفقة
والخفقتين ام لا واما ان يكون مسببا من الشك فى الموضوع الصرف كالقطع بحدوث البلل مع العلم بمعنى البول وكونه ممتازا عن الماء وناقضا وكذا الماء مع العلم بعدم كونه
ناقضا لكن كان هذا البلل مشكوكا من انه مندرج تحت الكلية الاولى او الثانية واما الرابع فاختلفوا فيه على اقوال قول بالحجية على الاطلاق وهو من اكثر المحققين من الخاصة
ان لم يكن الشك ساريا وقول بعدم الحجية كذلك وهو منسوب الى الحنفية واكثر المتكلمين وبعض الخاصة كصاحب المدارك والسيد المرتضى ره وقول بالحجية فى الحكم الشرعى
دون الموضوع الخارجى وقول بالعكس وقول بالحجية فى الحكم الوضعى دون غيره وهو من اكثر المحققين وقول بالحجية اذا ثبت المستصحب بغير الاجماع وهو منسوب الى الغزالى وقول
بالحجية ان لم يكن الشك فى نفس المقتضى وهو من المحقق الخوانسارى وقول بالحجية ان لم يكن الشك فى الرافعية وهو من المحقق السبزوارى وقول بالحجية وان كان الشك
ساريا كما عن بعض فى استصحاب الصحة للمتيمم الفاقد الماء قبل الشروع فى الواجد بين الصلوة واتمام الانا اخر فى المقام ونحن نتصدى وجيزا لتفاصيل وردها واما من حيث
السبب والوصف ففيه خلاف فى خصوص الموضوعات المستنبطة واما كونه عقليا او شرعيا او كلاهما فالحق هو الثالث كما سيظهر لك فى المقام الاول اذا ظهر تلك المقدمات
فلنرجع الى المطالب **المطلب الاول** فى اثبات الحجية فى الجملة ولنا عليه وجوه بعضها مقطوع الحجية بنفسه وبعضها وان لم يكن مقطوع الحجية لكنه حجة باعتبار القطع
الحاصل من تراكم الظنون الاول الاخبار الواردة فى المقامات الخاصة المشتملة على الالفاظ العامة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء
اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال ع يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت القلب والعين والاذن وجب عليه الوضوء قلت فان حرك
فى جنبه شىء لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام ويجىء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين اخر ووجه
الاستدلال ظاهر لان لفظ اليقين مصدر موضوع للطبيعة والالف واللام موضوع للاشارة الى ما يستفاد من مدخوله والطبيعة المنفية يلزم من نفيها جميع الافراد
وهو المطلوب والحمل على العهد الخارجى اعنى اليقين فى الوضوء موقوف على القرينة لكونه حقيقة فى الجنس وهى مفقودة فى المقام بل باطل لما سيجىء من كون حمله على اليقين
بالوضوء لغوا وخلاف فهم العرف لكون سياق الاستدلال بنحو الصغرى والكبرى ولا بد حينئذ من كون عموم الكبرى اعم من عموم الصغرى والحمل على العهد الذهنى مستلزم
للاغراء بالجهل مع انه لا يصح مع كون سياق الجواب بطريق الصغرى والكبرى فيتعين الجنس وهو المطلوب توضيحه ان قوله ع لا تنقض الخ اما ان يكون كبرى لقوله فانه على
يقين من وضوئه ويكون الحاصل والا فان وضوئه يقينى ولا تنقض اليقين بالشك الخ كقوله العالم متغير وكل متغير حادث فتدبر والمركب من الصغرى والكبرى
كان جزاء للشرط وعلة لترتب الجزاء المقدر على الشرط اعنى والا فلا فانه الخ او يكون جزاء للشرط وكان التعليل تعليلا لترتب الجزاء على الشرط بجعل التعليل بمعنى
الانشاء وكان جزاء للشرط اى يجب ان يكون باقيا على يقينه بالوضوء والظ من الحديث هو الاحتمال الاول لكونه اقرب بحسب فهم العرف من الاحتمالين الاخيرين لكن الظ من
سياق الحديث كونه ع فى مقام الاستدلال بنحو الصغرى والكبرى والترقى من اليقين بالوضوء الى مطلق اليقين ولكون الظ من اقتران اليقين بلفظ الابد هو اليقين
المطلق مع انه على كل من الاحتمالات لا يمكن حمل اليقين على اليقين فى الوضوء اما الاول فللزوم كون عموم الكبرى عين عموم الصغرى ولم يعهد مثله فى العرف واللغة مع انه خلاف
فهم العرف لانه ح يكون بمنزلة والا فانه على حموضة الرمان ولا تأكل الحامض ابدا وحمله على حموضة الرمان خلاف فهم العرف واما الثانى فلانه ايضا لم يعهد تقديم العلة
على الجزاء بعينه يلزم ان يكون عموم العلة عين خصوص المعلل اعنى لانه ح يكون معناه والا فلا تنقض اليقين بالوضوء الخ فان وضوئه يقينى ح لم يبق التساوى بين العموم
فى الاستعمالات ولعوده لان العموم فى اليقين بالوضوء ح يثبت بالجزاء ولا احتياج الى العلة مع انه لو كان شرطا لتعين بدل الواو والفاء وكان الانسب ذكره مضمرا اى
لا تنقضه واما الثالث فيكون المعنى والا فانه يجب بقائه على وضوئه ويكون ح ولا تنقض الخ كلاما مستانفا ولا معنى لحمله على اليقين بالوضوء اصلا ويرد على هذا
الاستدلال ايرادات الاول انه يمكن ان يكون التعريف للعهد المذكور فى السابق اعنى اليقين بالوضوء لا مطلق اليقين وعدم نقض اليقين بالوضوء بالشك فى الحدث
اجماعى لا يحتاج الى الاستصحاب وفيه انه قد ظهر جوابه مما مر الثانى ان الحمل على الطبيعة فاسد بناء على عدم جواز تعلق الاحكام بها وح ان كان المراد غير الاستغراق
فلا يفيد العموم وان كان المراد هو الاستغراق فيكون من باب السلب الوارد على العموم فلا يفيد العموم وفيه اولا انه محمول على نفى الطبيعة بناء على جوازه كما هو الحق
ومعه يكون من باب عموم السلب لكون سلب الطبيعة مستلزما لنفى جميع الافراد وثانيا بان سياق الرواية فى مقام الاستدلال لا سيما مع لفظ الابد مع استثناء لكن
تنقضه الخ ينافى فى سلب العموم المستلزم للاجمال بل يعين عموم السلب على انه قد مر فساد حمله على اليقين بالوضوء فلا بد من تعميمه لغيره ويثبت المطلب فى الجملة والباقى
بالاجماع المركب الثالث ان هذه الرواية لو لم تكن حجة فلا يصح التمسك بها وان كانت حجة فيلزم من صحة التمسك بها نفيها لكونها مسبوقا بالعدم اليقينى فى صدورها و
دلالتها لا يكون الا ظنيا ومقتضاه عدم نقض اليقين السابق بعدمها بهذا الظن بوجودها وفيه ان على فرض عدم حجيتها لا يكون الاستدلال بها بل بالقطع الحاصل من
تراكم الظنون منها هذه الرواية وبالوجوه القطعية كما سيجىء وعلى فرض حجيتها وان كانت ظنية بحسب الواقع لكن يقين بحسب الظاهر كما سيجىء الرابع ان حمل اليقين فى المستثنى
منه على معناه الحقيقى مستلزم لخروج اغلب الاستصحابات لان الغالب لا يكون ثبوت المستصحب يقينيا اما فى الاحكام فلكون ثبوتها بالادلة الظنية غالبا فلو عرض
الشك بعده لم يكن ثبوته يقينيا حتى يستصحب واما فى الموضوعات المستنبطة فثبوت الاوضاع فى الاغلب يكون بالظن من قول اللغوى والامارات فلم يكن يقين حتى يستصحب
فى الموضوعات الصرفة فلان مبنى المحادثة لا يكون ثبوتها غالبا باليقين كيد المسلم وفعله وسوق المسلمين واشباهها فلو شهد العدلان باشتغال ذمة زيد ثم شك فى بقائه
فى اللاحق فالمستصحب لا يكون يقينيا حتى يستصحب لاحتمال عدم عدالتهما فى الواقع او خطائهما وكذا يد المسلم دليل على ملكيته ولا يكون يقينا فان شك فى بقائه او انتقاله

[illegible]

ومقدما على الجزاء او يكون كلاما مستانفا ع

الجزاء

لاعزه

الى غيره فلم يكن المستصحب يقينيا حتى يستصحب لجواز كونه خدعة او سرقة او امانة او عارية او اجارة لعدم اليقين ومثله غلة وسوقه وهكذا او اللازم فاسد لان كل
من عمل بالاستصحاب عمل به فى هذه الموارد وح لابد من حمل اليقين على الاعتقاد الراجح او الراجح الواجب العمل سواء كان مقطوعا او مظنونا او مشكوكا وهو مجاز و الظ
منه الفعلية ولا يجتمع مع الشك الفعلى فلابد من صرفه الى السابق وهو مجاز ايضا وبقض اليقين السابق بالشك اللاحق قهرى لا يكون قابلا لتعلق النهى فلابد
من حمله على الاثار المترتبة على اليقين او حكم اليقين وهو مجاز ثالث ويلزم سبك المجاز واستعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد بارادة الاعتقاد الراجح من اليقين ح ودرن
الفعلية السابق ثم من الاعتقاد الراجح الاثار المترتبة وهو فاسد جزما فلابد من حمله على اليقين بالوضوء لانه يقينى غاية ارادة الاثار وهو مجاز واحد وبيان اليقين من المجاز
هو الاعتقاد الجازم من غير احتمال الخلاف ولكونه اعم من تعلقه بالواقع او بالظ فى المذكورات وان لم يكن يقينا بحسب الواقع لكن بعد اقامة الدليل على اعتباره يحصل
اليقين به بحسب الظ فنقول باشتغال ذمته بديته قطعا بحسب الظ وبملكية المسلم لما فى يده جزما بحسب الظ وهكذا فلم يكن مجازا من هذه الجهة وكذا الثانى لان اليقين مصدر
ولا يكون الزمان ماخوذا فيه باتفاق اهل العلم وظرفه اعم من الماضى والحال والاستقبال والاستعمال فى احدهما كالسابق انما هو من باب استعمال الكلى فى الفرد بارادة
الخصوصية من سياق الكلام نعم نقض اليقين بالشك قهرى لابد من ارادة الاثار وهو مجاز واحد يلزم على فرض الحمل على اليقين بالوضوء ايض وبعض من لا ربط له فى
الفن احتمل حمل اليقين على الراجح الفعلى والشك على المرجوح الفعلى وفساده غنى عن البيان لانه مع كونه مجازين بعيد لا ربط له بمورد السؤال لان سؤال الراوى كان
عن اليقين السابق بالوضوء مع الشك اللاحق لا عن الراجح والمرجوح الفعليين مع كونه منافيا لسياق الرواية من كونه ع فى مقام الاستدلال لعترويا عن مورد السؤال
وتاسيسا وتنبيها للقاعدة الكلية بنحو الاستدلال بالصغرى والكبرى المشتمل على جواب السائل الخامس ان حمل اليقين فى المستثنى على معناه الحقيقى مستلزم للخروج
عن الدين وتخصيص الاكثر وذلك لان مثبتات الاحكام والاوضاع والموضوعات الصرفة والاسباب بالعدم الاصلى يقينى وثبوتها لا يكون يقينيا فى الاغلب كامر
وح لو لم ينقض العدم الاصلى بالمذكورات فيلزم الاول وان نقض وخصص الحديث بالمعتبرات بانه لا ينقض اليقين الا باليقين الا فى مثل الاية والخبر الصحيح وهكذا
فى الاحكام وقول اللغوى والامارات فى الموضوعات المستنبطة والاسباب فى الموضوعات الصرفة فيلزم الثانى وكلاهما فاسد فلابد من حمله على اليقين بالوضوء وفيه
انه قد ظهر جوابه بتمامه من ان اليقين اعم من تعلقه بالواقع او بالظاهر السادس ان حمل النهى على الحرمة العينية مستلزم للتناقض فى الاستصحابين المتعارضين فلابد
من حمله على اليقين بالوضوء وفيه اولا انه منقوض بسائر الادلة كقوله يجب العمل بالكتاب وقول العادل عينا ففى الايتين المتعارضتين وقولى العدلين على خلاف الاخر
تناقض وثانيا بالحل بانه مع الترجيح المعتبر من الذاتى كتعارض الاستصحاب الموضوعى والحكمى او الخارجى كظهور الاجماع يجب العمل بالراجح عينا ويخرج الاخر من تحت الحديث
وفى المتساويين كتعارض الاستصحابين الموضوعيين او الحكميين مع عدم الترجيح يتساقطان ويرجع الى الاصل ويخرجان من تحت الحديث لا ولوية التقييد على حمل
النهى او الامر على الوجوب بالمعنى الاعم من العينى والتخييرى السابع ان هذا الحديث معارض بسائر القواعد الفقاهية لان حال الشك فى بقاء التكليف النفسى فيما كان
المستصحب تكليفا نفسيا معارض باصالة البراءة وفى التكليف ببقاء عدم المقتضى من الشرطية وغيرها فيما كان المستصحب عدم التكليف المقدمى معارض باصالة الاحتياط
وفى المحذورين معارض باصالة التخيير وفى موارد القرعة معارض باخبار القرعة وهكذا ولو لم يكن هذه القواعد اقوى لم يكن الامر بالعكس ولا يصح الاستدلال به وفيه ان
ادلة الاستصحاب من الاخبار والعقل اقوى من سائر القواعد الفقاهية ويقدم ويخصص سائر القواعد فى الشكوك البدئية لما مر فى اصالة البراءة فارجع ومنها صحيحة
اخرى من زرارة رواها الشيخ عن حماد عن حريز عن زرارة فى باب تطهير الثياب من النجاسات قال قلت اصاب ثوبى دم رعاف او غيره او شئ من منى فعلمت اثره الى ان قال
اصيب له من الماء وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبى شيئا وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت
انه قد اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال
تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فانى قد علمت انه قد
اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التى ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل على ان شككت ان انظر فيه قال لا
ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك قلت ان رايته فى ثوبى وانا فى الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد ان شككت فى موضع منه ثم رايته وطبا
قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدرى لعله شئ اوقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك وهذا الحديث فى مواضع ثلثة يدل
على حجية الاستصحاب الاول قوله ثم شككت فليس ينبغى الخ والثانى قوله حتى تكون على يقين من طهارتك بعد اليقين بالنجاسة والثالث ذيل الحديث فليس ينبغى
الخ لكن الثانى يدل على حجية الاستصحاب فى خصوص الطهارة والنجاسة ووجه الاستدلال يظهر مما ذكرنا فى الرواية السابقة ويرد عليه بعض ما ورد فى السابق لا بقوله ذيل
الحديث اعنى قوله تنقض وتعيد اذا شككت فى موضع ينفى حجية الاستصحاب لان علة لزوم الاعادة ان كانت هى عروض النجاسة فى البين وهو كان منشاء لانفساخ هيئة
كالو عرض الحدث فى البين فهو بنافى قوله بعد قطعت الصلوة وبنيت وان كانت العلة عروض الشك فى السابق فهى تنفى حجية الاستصحاب ويكون الذيل معارضا
بصدر الحديث بان ظننا الى ان قال ع لا تعيد لان كانت العلة هى حصول العلم فى البين بكونه موجودا قبل الصلوة يكشفه عن كونه شرطا فى نفس الامر فينافى اطلاق
السابق فى قوله ع لا تعيد بعد قول زرارة ثم صليت فرايته لان هذه الرواية اعم من حصول العلم بكونه فى السابق او لا فانا نقول العلة هى الاخيرة والتعارض ايض مسلم لكن
يجب تقييد الصدر بصورة عدم حصول العلم بكونه فى السابق ويكشف عما قلناه قوله ع بعد هذا الكلام فان رايته رطبا قطعت الصلوة وبنيت لان الرطوبة يكون منشاء
لحصول العلم بعدم كونه فى السابق فيحصل الظن من مفهومه بان المراد من سابقه هو صورة رؤيته جامدا وهو منشاء لحصول العلم بكونه فى السابق ونقول بانه لا ضير ان
يكون الشئ شرطا فى حال العلم ان كان الجهل مستمرا الى الفراغ من العبادة كما يدل عليه صدر الحديث فلا يعيد وشرطا فى نفس الامر ان لم يكن الجهل مستمرا وارتفع فى
اثناء العبادة كما يدل عليه ذيل الحديث ومعه يرتفع التعارض كليا وروى عن زرارة ايضا هذا الحديث فى موضع اخر الى قوله انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك
ومنها ما روى عن زرارة ايضا عن احدهما ع فى حديث قال اذا لم يدر فى ثلثة هو او فى اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شئ عليه ولا ينقض اليقين بالشك

[illegible]

ولا يدخل الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها ما رواه الصدوق ره في الخصال بسنده عن الباقر ع ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد اربع مائة باب قال ع صلعم من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ومنها ما رواه العلامة المجلسي ره في البحار في باب الشك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال بسنده عن الصادق ع عن امير المؤمنين ع هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعنه ع ايضا من كان على يقين فاصابه شك فليمض ومنها ما روي عن عبد الله بن سنان قال سأل ابو عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل ولا تغسل من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه لكنه دال على حجية الاستصحاب في خصوص الطهارة والنجاسة لكنه ظاهر في كون العلة هو اليقين السابق من حيث انه يقين لا اليقين في الطهارة بالخصوص ومنها ما رواه في التهذيب عن بكير قال قال لي ابو عبد الله ع اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت لكنه دال على حجية الاستصحاب في خصوص الوضوء مع ظهوره في كون العلة ما ذكرنا ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية والاخبار الكثيرة في ابواب الفقه ولا يكون المقام مقام ذكرها ولا ريب انها تفيد القطع بالمضمون او بصدق احدها سيما بعد انضمامها بالروايات الكثيرة الواردة في المقامات الخاصة الظاهرة في كون العلة هو اليقين السابق من حيث هو المعمول بها عند اكثر العلماء في جهة العموم وعند الكل في خصوص مورد الوضوء والطهارة بما سيجيء من سائر الوجوه الثاني بناء العقلاء على البقاء علما وتقريرا في الموضوعات الصرفة من ارسال المكاتيب والرسل والنقود الى البلاد البعيدة وكذا المسافرة اليهما مع عدم كون المرسل قاطعا ببقائه ولا ببقاء من يرسل اليه ولا ببقاء الرسول ولم يرسل معتقدا باني ما كنت قاطعا ببقائك يكون مذموما عند العقلاء ولا يقال لو كان بناؤهم على البقاء فاللازم عدم التخلف وهو موجود لانا نرى لو كانوا شاكين فيمن وصل الى البلد في خروجه عنه الى بلد آخر او بقائه فيه لم يكن بناؤهم على الارسال مع ان مقتضى الاستصحاب هو البقاء وعدم الخروج لانا نقول هذا استصحاب في التوابع لان البقاء والخروج انما هما من لوازم الارادة الاولوية وهي غير معلومة مع انه كان مريدا اولا الامر المتوقف فيه او العبور منه وعدم التوقف فيه كسائر المنازل ولذا لو فرضنا قطعهم بكونه مريدا للبقاء ثم عرض الشك لهم من انه هل بدل الارادة البقاء بالخروج يكون بناؤهم على الارسال ولو قطع بكونه مريدا للعبور وعدم التوقف ثم عرض الشك يكون بناؤهم على عدم الارسال ولو كان مشكوكا لم يكن بناؤهم على الارسال وكذا لو علموا بان الفيروزج يشترى في المشهد والترهر في الكشمير والشال في الهند وهكذا كان بناؤهم بعد تابه بعد مائة سنة بل الف على ترتب الآثار على العلم السابق حتى يعلمون خلافه وكذا في الموضوعات المستنبطة لانهم لو علموا كون الخبز والرطب في مشهد الحسين ع مثلا موضوعا لشيء مخصوص ثم بعد مائة سنة بل الفان فصاعدا يكون بناؤهم على ترتب الآثار عليه حتى يعلمون خلافه من النقل وغيره وهكذا وكذا في الاحكام لانا لو فرضنا كون الشخص في زمان النبي ص عالما بكون المتعة حلالا او الصلوة واجبة والشك في حكمه كذا او الوضوء كذا او الماء القليل كان نجسا او طاهرا يكون بناؤهم على البقاء لو لم يحصل في بعض اقسامها. وعلى فرض الفحص مع عدم الاطلاع على الدليل يكون بناؤهم على البقاء وكذا في المسائل الكلامية لانهم لو علموا كون موسى او عيسى او محمد ص نبيا ورسولا يجب اطاعتهم يكون بناؤهم على البقاء حتى يعلمون خلافه وهكذا في جميع الاشياء لا يقال على فرض تسليم كون بناؤهم على البقاء لم يثبت اعتباره في الشريعة والاصل الحرمة لانا نقول بعد كون بناؤهم على البقاء من باب الجبلية الذاتية كحمل الالفاظ على الحقايق لو كانوا مكلفين بغيره مع عدم الردع سيما في هذا الامر العام البلوى يلزم التكليف بما لا يطاق ولو ردعوا لوصل الينا كالقياس مع كونه في مقام التقية لكون عمل العامة على القياس بخلاف المقام لكن عمل العامة ايضا على العمل بالاستصحاب ومنها السيرة من آدم الى الخاتم عملا وتقريرا بل من النبي والائمة ع فعلا وتقريرا اما الاول فلانهم يرسلون الرسل والرسائل ومكاتبتهم الى البلاد وعلمهم في لبسهم وابدانهم من خلوها عن النجاسة وصلاتهم الا بوكل اللحم وفي ماكولاتهم ومشروباتهم وابنيتهم ومعاشرتهم مع الناس على الاسلام السابق والعدالة السابقة وفي ضدهما وهكذا في غيرهما بقطع بان بناءهم كان على اليقين السابق حتى يعلمون خلافه الثالث الاستقراء وتوضيحه ان المشكوك اما ان يكون فردا من الصنف او صنفا من النوع او نوعا من الجنس اما الاول فاما ان تكون الغلبة متحققة في افراد الصنف كالزنجي يكون غالب افرادها اسود ام لا وعلى الاول يحصل الظن بكون الفرد المشكوك كسائر افراد هذا الصنف بلا شبهة سواء كانت الغلبة موجودة في اصنافها كلو كانت له اصناف كثيرة وكان لكل منها افراد قليلة مع كون غالب الاصناف بافرادها اسود او كانت موجودة في الافراد كلو كان له صنف واحد كان لهذا الصنف افراد كثيرة وكان غالبها اسود او كانت موجودة في الصنف والفرد معا وسواء كانت هذه الغلبة موافقة للغلبة الموجودة في افراد الصنف المفروض كما ذكرنا او مخالفة لها بكون غالبها ابيضا اما على فرض الموافقة فظاهر واما على فرض المخالفة فلتقديم الغلبة الشخصية على النوعية وسره واضح وبما ذكرنا ظهر فساد قول ابن جني في المستعمل فيه ان الاصل في الاستعمال المجاز لكون الغالب في العمومات التخصيص وفي المطلقات التقييد لما وجه فسادها وان غايته افادة الظن بان افراد هذا الصنف واما في الصنف الآخر كما في الاعلام الشخصية والجنسية فلا لكون الغالب فيهما ارادة الحقيقة وكذا ظهر فساد قول من قال باولوية الاشتراك اللفظي بان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة ووجه الفساد انه في متحد المعنى مسلم وفي متعدد المعنى كما ولا ينافي المجازية بكون احد المعاني حقيقة والباقي مجازا او كان غالب الاستعمال في الحقيقة فغلبة الاستعمال في الشيء يوجب الحكم بالحقيقة بالغلبة لا مجرد وقوع الاستعمال ولو كان نادرا كما في المجاز واما على الثاني اعني صورة عدم العلم بتحقق الغلبة في افراد هذا الصنف فاما ان يحصل القطع بالتساوي او يحصل الشك في الغلبة والتساوي او يحصل القطع بالغلبة مع عدم التعيين وعلى الاول لا يحصل الظن بكون المشكوك فيه من هذه الافراد اسود او ابيضا سواء كانت الغلبة موجودة في النوع وانواع هذا الجنس ام لا وعلى الاخير لو كان سائر الاصناف لهذا النوع مخالفا لهذا الصنف كليا كما لو كان سائر الاصناف بجميع افرادها اسود بالكلية او ابيضا كذلك لا يحصل الظن بكون المشكوك فيه اسود او ابيضا للمخالفة الكلية بين هذا الصنف وسائر الاصناف واما لو كان موافقا لهذا الصنف في الجملة مع تحقق الغلبة فيها بكون غالب افرادها اصنافها اسود وبعضها ابيض فالظاهر حصول الظن بكون الغالب في هذا الصنف هو الاسود ويحصل الظن بكون الفرد المشكوك فيه ايضا اسود واما الثاني اعني صورة كون الصنف مشكوكا فاما ان تكون الغلبة في الاصناف متحققة او لا وعلى الاول فاما ان تكون في الاصناف او في افرادها الصنف او فيهما معا وعلى الاخير اما ان تكون الغلبتان متوافقتين

مثلا في السواد والبياض

كان يكون للانسان عشرة اصناف وكان غالب الاصناف غالب افرادها اسود وكان لونه مشكوكا او يكون متخالفين كان يكون ثمانية اصناف متصفة بالاسودية وكان
لكل منها افراد قليلة كعشرة مثلا وكان له صنف آخر جنس له افراد مثلا وكان غالبها ابيضا وكان له فرد آخر مشكوكا اما على فرض صورة عدم المخالفة فلا ريب في حصول
الظن واما على فرض التخالف فاما ان يكون احدهما مستهلكا في جنب الآخر ام لا وعلى الاول يحصل الظن بكون المشكوك من الاغلب على الاخير بنوع وتفصيل واما على فرض عدم
الغلبة في البين فاما ان يحصل القطع بالتساوي او يحصل الشك فيه او يحصل القطع بالغلبة مع الشك في التعيين وعلى الاول لا يحصل الظن سواء كانت الغلبة موجودة
في انواع الجنس ام لا كما في الشك الفردي في صورة التساوي الا ان يكون باقي الاصناف منتفيا عن محل الشك واختص بصنف واحد كما لو كان للانسان ثلثة اصناف ابيض
واحمر واصفر والرومي كان مشكوكا مع القطع بعدم كونه من الاولين فيلحق بالثالث للانحصار واما لو كان له صنف آخر ايضا كما في الكلام فان له صنفا يفيد الفور في زمان
النطق كالجملة الخبرية وصنف يفيد الفور متصلا به كالاستفهام والنداء وامثالها وصنف يفيد زمان المستقبل والامر محل الشك مع القطع بانتفاء الاول والثالث
ولا يلحق بالثاني لاحتمال كونه من الرابع ومما ذكرنا ظهر فساد قول من تمسك بالاستقراء لاثبات كون الامر للفور فتدبر وعلى الاخيرين يحصل الظن لو تحقق الغلبة في
انواع الجنس على قياس ما مر ومما ذكرنا ظهر الحال في الثالث وهو فيما كان المشكوك نوعا من الجنس اذا عرفت ذلك فاعلم ان التمسك بالاستقراء هنا يمكن ان يكون باعتبار
التتبع في اصل الممكنات بان غالبها قار الذات ولا يكون آنيا بل يكون باقيا فيحصل الظن بكون حكم الشارع من حيث انه ممكن من الممكنات مع القطع بكونه قارا غير آني
ويمكن ان يكون في نفس الحكم سواء كان صادرا عن الموالي او من الله تعالى بان غالبها لا يكون آنيا فيكون حكم الشارع ايضا كذلك ويمكن ان يكون في نفس حكم الشارع
والتمسك بالاولين فاسد اما الاول فلاختلاف الممكنات في نحو البقاء ولا يكون لها قدر معين حتى يلحق المشكوك بالاغلب في ثبات نحو البقاء في الجملة مما لا يكون
محتاجا اليه للقطع بالبقاء في الجملة مع ان غالبها لا يكون بقائه زائدا على ستين سنة مثلا ولازم ذلك عدم صحة التمسك به في الاحكام الثابتة في زمان النبي والائمة وكذا
الثابت في الشرايع السابقة واما الثاني فلاختلاف احكام الموالي في جهة البقاء ايضا باختلاف الآراء والازمان والاحوال وحصول البداء لهم كثيرا مع ان حكمهم غالبا
لا يكون بقائه زائدا على عمرهم الخ واما الاخير فصحيح وتوضيحه ان المشكوك اما ان يكون حكما شرعيا او موضوعا صرفا او مستنبطا او مسئلة كلامية اما الاول فاما ان
يكون حكما وضعيا كالزوجية والملكية والطهارة والنجاسة والحلية والحرمة والحدثية والمطهرية والصحة والفساد والانتقال وامثالها او حكما فرعيا من الاباحة والاستحباب
والكراهة والوجوب والحرمة وعلى كل منهما اما ان يكون سبب الشك انتفاء امر موجود مع الموضوع في زمان تعلق الحكم به بعده من الاوصاف والاحوال والامكنة وامثالها او عروض
امر بعد تعلق الحكم بالموضوع في حال عدمه او تبدل امر بامر كالقلة بالكثرة حد الكر او اطلاق الماء بالاضافة وامثالها او تبدل الزمان بزمان بعده اما الاول ففيما كان الامر
الموجود جزءا او شرطا للموضوع كالحائض حكمها كذا بعد انتفاء الحيض فخارج عن الكلام لانه ينتفي وكان من باب انتفاء الموضوع واما غيره فالغالب عدم انتفاء الحكم بانتفاء
الامر الموجود سواء كان من المقارنات او العلة لان الانفكاك يحصل بما كان الامر الموجب لحدوثه علة لحدوث الحكم وبقائه علة لبقائه كقوله يجوز تقليد هذا
لاجتهاده وهو نادر ويكون الغالب فيها من المقارنات كالحرارة والبرودة والخفة والثقلة والكدورة وامثالها او كون حدوثه علة للحدوث والبقاء معا وان زال ذلك
سواء كان آنيا كالوضوء والغسل والحدثية بالحدث والمطهرية بالمطهر وصيغ المعاملات لكون حدوثها علة لحدوث الطهارة والحدثية والانتقال وبقائها وان زالت
العلة وكانت آنية او غير آنية كالتغير للماء فان له نحو بقاء واما الثاني اعني ما كان سبب الشك عروض امر بعد تعلق الحكم بالموضوع فكذلك ومثله ما كان سبب الكون الاستقراء
متحققا يقينا بل اغلب انتفاء الامر لعدم ارتفاع الحكم بعروض اغلب الامور اما في الوضعي كالطهارة فظاهر من انها لا ترتفع بجميع ما عرض له الا بامور محصورة كالبول والمني
وامثالها وكذا النجاسة بعد ثبوتها لا ترتفع الا بامور محصورة كالماء والارض وامثالهما وكالزوجية والملكية فانهما لا ترتفعان الا بامور محصورة كالطلاق واجراء
الصيغة ومثله عدم الزوجية وعدم الملكية فانهما لا ترتفعان بجميع ما عرض له الا بصيغة النكاح او البيع او الصلح وكذا المبيحية لا ترتفع الا بخروج البول والغائط وامثالهما
من النواقض ومثله المحدثية وكذا غيرها من جميع الاحكام الوضعية واما المباحات فكذلك كالمأكولات والمشروبات والملبوسات المباحة وغيرها لكون غالبها لا ترتفع
اباحتها بتبدل اغلب الاحوال زائلا او عارضا وكذا المحرمات لان ما ثبت حرمتها من المسكرات والنجاسات والخبيثات واسباب اللهو واللعب والقمار وغيرها لا ترتفع بعروض
اغلب الاحوال او زوالها وكذا المكروهات والمستحبات والواجبات الا ان اغلبها يكون باقيا ببقاء الموضوع كوجوب الصلوة لا يرتفع بتبدل اغلب الاحوال والاوصاف زائلا او
عارضا الا بامور محصورة كفقد الطهورين والعجز عن انعقاد القلب وامثالهما وكذا الائتمام لا يرتفع الا بعروض المسقر المستجمع للشرائط ولا يرتفع بالاكل والشرب والحركة
والتكلم وامثالها من جميع ما يصدر عن المكلف ويعرض له وكذا الفصر واما الثالث اعني ما كان سبب الشك تبدل الزمان فهو على قسمين قسم يكون الشك في اصل نسخ
الشارع وقسم يكون الشك في اصل نسخ الشارع وقسم يكون الشك باعتبار الشك في كونه موقتا او مؤبدا والاول فالاستقراء فيه ايضا متحقق لقلة النسخ في الشريعة واما الثاني
فكذلك ايضا في الوضعيات والمباحات والمكروهات والمحرمات لعدم كون الزمان ماخوذا في غالبها واما الواجبات والمستحبات فاغلبها غير موقت لا ترتفع بانقطاع الزمان كاداء الدين
وازالة النجاسة عن المسجد وصلوة الميت ونفقة الزوجة والاولاد ورد الوديعة وامثالها في الواجبات وكذا المستحبات كزيارة الائمة والتعزية والبكاء واعانة زوارهم
وتعمير المساجد والضرايح والحمام وقضاء حاجات الناس واحسانهم وضيافتهم وزيارتهم وهكذا الا انه يعلم بعضها موقت من باب تعدد المطلوب ويكون الحكم باقيا بعد مضي
الوقت كالحج وكذا الصلوة اليومية والصوم مما يجب قضائه على مذهب من قال بكون القضاء بالامر الاول بل وكذا على فرض كونه بالامر الجديد لانه يكشف عن تعدد المطلوب
ويكون المطلوب من الاول شيئان الطبيعة المقيدة بالوقت الخاص والطبيعة المطلقة معلقة على عدم ايجادها في الوقت الخاص وبعد انضمام هذا القسم بالمؤبدات وبغير
الموقتات يحصل الظن بعد انقضاء الزمان الخاص بكون المشكوك فيه باقيا واما الثاني اعني الموضوع الصرف ففي الممكنات الغير القارة لا يصح التمسك بالاستقراء
لكون ايجادها عين انعدامها والا لم يكن غير قار واما الممكنات القارة فانواعها مختلفة في نحو البقاء فان للانسان بقاء غير بقاء الشجر وكذا ماء الحياض فبقائه
في الصيف غير بقائه في الشتاء وكذا مختلفة في جهة عروض المانع ولا بد من ملاحظة المشكوك صنفا ونوعا وجنسا ويلحق المشكوك بامثاله مما هو مشاركه
له في جهة البقاء وعروض المانع انما الاشكال فيما كان حكم الشارع معلوما ومانعه ومزيله ايضا كذلك لكن الشك انما يكون في عروض المانع كطهارة الاشياء لانه

زمانا كالفعل الماضي وصنف يفيد لم

في الشك الفردي مع

طاهر الى غاية معينة وهو عروض النجاسة وكذا الزوجية والملكية مع الشك في الاول في الموت واجراء الطلاق وفي الثاني في اجراء صيغة البيع وكذا المطهرية مع الشك

في عروض نافعه من الحدث وكذا المحدثية مع الشك في عروض نافعه ومزيله من الوضوء والغسل وامثالهما وكذا وجوب الصوم والصلوة الظهر مع الشك في دخول الليل

وهذه الاقسام وان كان الاستقراء في بعضها بالنسبة الى بعض الاشخاص غير متحقق الا انه يمكن التمسك بالاستقراء بوجه اخر وهو ان الشارع حكم في اغلبها ببقاء

الحكم في صورة الشك حتى يحصل العلم كما في الطهارة والنجاسة والزوجية والملكية والمحدثية والمبيحية وجواز الصلوة وعدم جواز نقض الصوم وامثالها ففي صورة

الشك يلحق بالاعم الاغلب فتدبر واما الثالث اعني الموضوع المستنبط فيصح التمسك به ايضا من باب الاستقراء لان الغالب فيما ثبت الوضع في كل اصطلاح هو بقائه

وعدم تغيره من اللغوي والعرفي العام والخاص والاعلام الشخصية كوضع الاباء للابناء وكذا غيرها والغالب فيما لم يكن موضوعا كونه باقيا على العدم الاصلي مثلا لفظ

الصلوة لم يكن موضوعا في اللغة لغير الدعاء من جميع المعاني المقصودة فهو باق على عدم الوضع الاصلي بالنسبة الى اغلبها وهكذا غيرها واما لو كان الشك في جهة

التقدم والتاخر مع القطع بحدوث الوضع فالتمسك بالاستقراء غير صحيح لعدم وجود الغلبة في البين كما سيجيء الان في الحقائق الشرعية لكون الغالب تحقق الوضع لها

في زمان الشارع واما الرابع اعني المسئلة الكلامية فبعضها كاستمرار نبوة موسى ع وعيسى ع فالبعد كونه معينا بغاية وشريعة بعده مع اختلافهما في نحو البقاء والرابع الشهرة

العظيمة المحققة بين المتاخرين والمتقدمين لان المنكر ليس الا صاحب المدارك والسيد المرتضى ره وبعض اخر ولا ريب ان كل واحد من هؤلاء الاجلة مع كونهم في غاية

الزهد والورع لا يفتون من غير دليل جزما ولا يخطاء جميعهم بعد غاية لان قول كل واحد منهم يكشف عن مدرك معتبر وان لم يكن معلوما عندنا مع انه معلوم كما بينا من

اقوال هؤلاء الاجلة يحصل الظن القوي بكونه معتبرا عند الشارع الخامس انا رجعنا الى وجداننا نجد حصول الظن بالبقاء من محض الحالة السابقة وهذه الوجوه لو لم

يكن كل منها مفيدا للقطع فلا ريب ان من مجموعها يحصل القطع بالاعتبار ولو في الجملة مع ان الاخبار متواترة جزما وبناء العقلاء والسيرة حجة يقينا وربما يستدل بان

الحكم ممكن وان الممكن غير محتاج الى العلة في البقاء وهو فاسد لان كلا من الحدوث والبقاء شيئان خارجان عن ذات الممكن بديهة والا لم يكن ممكنا وهو موصوف بهما فاتصاف

الشيء بالشيء لا بد له من علة والا لزم الترجيح بلا مرجح لان الشيء الممكن بالنسبة الى الخارج على السواء وجودا وعدما والا يلزم المحذور الاول وح لو كان اتصافه بالاول

دون الثاني من غير علة يلزم المحذور الثاني وكلاهما بديهي الفساد مع انه لو كان كذلك لما كان الوجود متخلفا بعد حدوثه والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فلان التخلف

يكشف عن كونه قابلا للاتصاف بالبقاء والعدم والقبول من صفات الامكان وحيثية ذاته حيثية الاحتياج هو مناف لعدم احتياجه في البقاء الى العلة واما انتفاء التالي

فلانا نرى التخلف في الموجودات من حيث المقتضي وكذا المانع مطلقا حكما كان او غيره وعلى الاول شرعيا كان او عرفيا من كونه باقيا الى زمان دون زمان اما باعتبار

انتفاء المقتضي او وجود المانع وهو بديهي وربما يستدل ايضا بان الممكن وان كان محتاجا الى العلة في البقاء ايضا الا ان العلة المحدثة هي العلة المحدثة هي العلة المبقية

وهو ايضا فاسد لان المراد من العلة اما ان يكون هو نفس المقتضي وهو ورفع المانع وعلى الاول يتوجه المنع اولا بمنع كون علة الحدوث مقتضيا للبقاء كما في الزمان

والحركة وغيرهما من المكبات لعدم القرار الذات لعدم بقاء لها ولو كان مقتضي الحدوث مقتضيا للبقاء كليا لما تخلف وثانيا بجواز كونه غيره كما في البناء فان الحدوث

يتحقق بفعل الباني ولو من محض الطين ولكن بقائه يختلف باختلاف الاستعداد الناشي من اعداد الباني فربما بعيد باسباب قوية يبقى الى الف سنة وربما يبعد باسباب

هينة يبقى الى يوم او سنة وهكذا وثالثا بمنع كونه مقتضيا للبقاء في المدة الطويلة حتى ينفع للاستصحاب لجواز كونه مقتضيا للبقاء في الجملة كما في السراج ورابعا

بمنع كفاية نفس المقتضي بل لا بد له من رفع المانع والا فلم يتحقق الحكم لجواز كون المانع اقوى كما في السراج مع شدة الريح والتمسك باصالة عدم حدوث المانع مع

انه لا يتم في صورة الشك في الحادث دون ما الا ان يقال انه عدمي لا كلام فيه وعلى الثاني اعني كون العلة المقتضي ورفع المانع معا ففي جهة المقتضي قد ظهر

فساده واما من جهة المانع فلانا نرى بالوجدان ان المانع قد يكون موجودا في زمان دون زمان مع انه لو كان كذلك لما كان متخلفا لان التخلف يكشف عن انتفاء

المقتضي او وجود المانع وربما يقطع بوجود المقتضي مع التخلف فينحصر بكونه من وجود المانع فتدبر وللمانعين المطلق وجوه اعتبارية غير لايقة بالذكر سوى

الاصل والتمسك بالاصل مع وجود الدليل فاسد لكونه تعليقيا فتدبر **المطلب الثاني** في اثبات عموم حجية الاستصحاب عموما في الموضوعات الصرفة مطلقا والاستنباطية

والكلامية والاحكام مطلقا عقليا كان او شرعيا تعبديا او اجتهاديا وضعيا او تكليفيا والدليل على ذلك وجهان الاول قاعدة الاشتغال تقريره ان بعد وجود

الادلة على حجية الاستصحاب يكون واجب العمل وح اما ان يكون هو الاستصحاب في جميع الموارد او في بعض الموارد الغير المعين والمعين والاول هو الاستصحاب في جميع

الموارد او في بعض الموارد الغير المعين او المعين والاول هو المطلوب والثاني خلاف الاجماع لانه رجع الى التخيير بين الموارد من حيث هو وهو خلاف الاجماع بل التخيير في

كل الادلة باطل اجماعا نعم في مقام التعارض مع عدم الترجيح قوله فتدبر فساده الا في المحذورين مع انه اذا اثبت الجواز في كل فرد يثبت الوجوب العيني فيه بالاجماع المركب

على انه مناف لسياق الروايات بالاستدلال بنحو الصغرى والكبرى المستلزمة للعموم كما مر والثالث فاما ان يكون هو لبعض المعين عند الله دون العبد او بالعكس او عند

كليهما والثاني بديهي الفساد والثالث خلاف الفرض لعدم معلوميته عند العبد لكون الاخبار مطلقة والاقوال ايضا مختلفة مع عدم قدر متيقن في البين والاول

اما ان يكون هذا التكليف منجزا بكون غيره حراما في الواقع كما هنا لحرمة العمل بالاستصحاب لم يكن دليلا في الواقع وح يجتمع الحرام مع الواجب مع عدم دليل على التميز

فهو تكليف بما لا يطاق وهو قبيح او يكون لا بشرط بل يكون غيره حراما كاشتباه المطلق بالمضاف في الوضوء والغسل لعدم حرمة اتيان الوضوء بالمضاف الواقعي في حال

الاشتباه وهو جائز وقد عرفت ان المقام في الادلة فيتعين عنه الايجاب لكلي لبطلان غيره لا يقال على الثاني فيثبت اتيان الجميع ايضا بقاعدة الاحتياط لانا نقول انه مقدمي

لا يكون الكلام في وجوب العمل بالاستصحاب من حيث المقدمية لامتثال الوجوب العمل بالبعض المعين عند الله دون العبد مع ان جريان قاعدة الاحتياط موقوف

على عدم كون غيره حراما وقد عرفت ان الحرام على انه لا يخلو من دور لان حجية الاستصحاب لكونه من مدارك قاعدة الاحتياط الا ان يقال المبعد اختصاص مدركها بالاستصحاب

بكون مداركها الاخبار والعقل لكن يلزم ح كون قاعدة الاحتياط اصلا والاستصحاب فرعا ويلزم منه الاجماع على تقديم الفرع على الاصل للاجماع على تقديم الاستصحاب

على قاعدة الاحتياط عند التعارض وهو باطل ضرورة الا ان يقال بمنع البطلان في الشرعيات وهو كما ترى فان قلت هذه القاعدة معارضة بقاعدة الاحتياط

مطلب في حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة والاحكام الفرعية

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في المسئلة الفرعية كما في مستصحب الطهارة والوضوء للصلوة لان الاحتياط ترك هذا الاستصحاب فيها وهذا الاحتياط اقوى من الاحتياط المقتضي للعمل بالاستصحاب لاخصيتها
لانها لا تجري في المحذورين وفي بعض اقسام المعاملات بخلاف الاستصحاب فانه يجري في كل ما علم حالته السابقة وح تكون اولى بالتقديم واذا ثبت نفي اعتبار الاستصحاب فيما خص
قاعدة الاحتياط يثبت نفي اعتباره في غيره بالاجماع المركب لان كل من قال باعتبار الاستصحاب قال باعتباره وتقديمه على قاعدة الاحتياط ومعه يسقط الاستدلال قلت سلمنا
الاخصية لكن لا نم اولوية الاخص في المقام لان القاعدة لما كانت من الامور اللبية الثابتة بالعقل ففي كل مورد يكون العقل دليلا مستقلا فطرحها في جهة العموم
طرح للادلة الكثيرة بخلاف طرحها في جهة الخصوص ولا ريب ان الثاني اولى وعلى فرض تسليم كون مدركها اللفظي يكون ايضا اولى بالتقديم لا اولوية تخصيص الاقل على
تخصيص الاكثر مع انها معتضدة بالشهرة العظيمة على حجية الاستصحاب كلية والعام المعتضد بالشهرة مقدم على الخاص لان المناط في الترجيح انما هو الظن الشخصي وهو هنا مع
العام المعتضد مع انها اذا كانت جارية في المعاملات والمحذورين وفيهما لم يكن موردا للاحتياط نثبت في غيرها بالاجماع المركب قلب الاجماع كما مر وجه فاسد لان ترجيحه
مستلزم لطرح الامر المقطوع به وهو حجية الاستصحاب ولو في الجملة بخلاف ترجيح ما ذكرنا فانه مستلزم لطرح قاعدة الاحتياط في صورة معارضتها مع الاستصحاب وهو
لم يكن باطلا لشيء من الادلة بل مقتضى الادلة تقديمه عليها كما مر وجهه في اصل البرائة والثاني من الوجهين هو المدارك التي ذكرنا لان كلها جارية في جميع الموارد
دون خصوصية بعض دون بعض **المقام الثالث** في بيان ادلة المفصلين وردها الا بعضها كما سيظهر توضيحها يقع في مقامات الاول في بيان وجه المانع
من حجية الاستصحاب في الموضوعات دون الاحكام وهو لا يخ من وجهين الاول ان بيان الموضوعات من حدوثها وبقائها ليس من شان المعصوم بذاتها او باعتبار الغلبة
من كونهم غالبا في بيان الاحكام وح الاخبار ينصرف الى الاحكام دون الموضوعات الثاني ان الدليل الدال على حجية الاستصحاب لا يفيد الا الظن وهو لم يكن حجة في
الموضوعات والجواب عن الاول قلنا اولا ان الموضوعات على قسمين قسم يكون مجعولا من الشارع ومرتبطا بالحكم الشرعي كالكرية والمبيحية والزوجية والملكية واما الطهارة وقسم
لا يكون كذلك كالشجر والجبل وامثالهما والاول حاله كحال الاحكام الشرعية وكذا الثاني في المقام لان المقصود من بقائها من الاول والثاني ترتب الاثار الشرعية عليه
وثانيا بان البيان لم يكن في حقهم قبيحا بل غاية الامر ان الغالب كونهم في بيان الاحكام وهذه الغلبة تكون منشأ للانصراف اذا كان الدليل مطلقا واما اذا كان عاما فلا يكون
منشأ والمقام من الثاني كما مر وثالثا بانها تكون منشأ للانصراف اذا لم يكن الفرد النادر مصرحا به في السؤال والجواب وقد مر انه مصرح به كما مر في خبر زرارة من استصحاب
الوضوء والطهارة والاول موضوع شرعي والثاني وضعي ورابعا بان على فرض تسليم الانصراف لا يكون الدليل منحصرا به وقد عرفت سابقا من بناء العقلاء والسيرة القطعية و
الشهرة والاستقراء وغيرها وهي عامة واما عن الثاني فبان الدليل الدال على الاستصحاب لم يكن ظنيا من حيث الواقع لكنه في مرحلة الاعتبار يكون قطعيا واليقين في الروايات
محمول على اليقين في مرحلة الظاهر لا الواقع كما مر وجهه في مقام الاستدلال بالروايات وللمانع بالعكس اعني حجية الاستصحاب في الموضوعات والوضعيات دون الاحكام
التكليفية لا يخ من وجوه الاول اختصاص الجواب في الروايات بمورد السؤال وهو انما يكون في الموضوعات والوضعيات الثاني ان حملها على العموم موقوف على حمل اليقين في
العلة للابقاء هو نفس اليقين السابق وهو فاسد لاستلزامه التناقض في مورد تعارض استصحاب الحكمي والموضوعي وهو يكشف عن كون العلة هو اليقين مع شيء
اخر وهو مجمل والقدر المتيقن هو اليقين بالموضوع وبالحكم الوضعي كما هو مورد السؤال في الروايات الثالث ان الحكم اما ان لا يكون للزمان مدخلية فيه وكان باقيا
الى يوم القيمة كالحرمة والاباحة والكراهة والاستحباب غالبا وكذا الوجوب في بعض الموارد او يكون له مدخلية فيه وكان موقتا اما الاول ففي التروك كشرب الخمر
والفضلات وامثالهما لا يحتاج الى الاستصحاب بتبدل الزمان لعدم مدخليته فيه واما الافعال فاما ان يكون بعد الفعل او قبله وفي الاول مرتفع جزما وفي الثاني باق قطعا
لا يحتاج الى الاستصحاب واما الثاني باق قطعا لا يحتاج الى الاستصحاب واما الثاني فاما ان يكون بعد انقضاء الوقت او قبله وفي الاول مرتفع يقينا لانتفاء موضوعه
وفي الثاني فاما ان يكون بعد الفعل او قبله وفي الاول مرتفع قطعا وفي الثاني باق يقينا لا يحتاج الى الاستصحاب والجواب عن الاول ان العبرة انما هو بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل سيما في المقام من كون عدم الحمل على العموم مستلزما للتكرار واللغوية ومنافيا للسياق الروايات كما مر مع ان المطلقات الواردة بعد السلب يفيد العموم سيما مع
تقييده بلفظ الابد مع انه لو لم يحمل على العموم يلزم عدم الحجية في الموضوعات والوضعيات ايضا الا في الوضوء والطهارة اللذين هما مورد السؤال وعدم نقض اليقين
بالشك فيهما اجماعي لا يحتاج الى الاستصحاب فلا يصح التمسك بالاجماع المركب بان هذين الموردين يثبت بالخبر والباقي بالاجماع المركب وح يلزم عدم حجية الاستصحاب
راسا والثاني باطل بقوله ايضا على ان الاخبار العامة الغير الواردة في مقام السؤال يكفي على ان سائر الادلة من الشهرة وبناء العقلاء والسيرة والاستقراء عامة
تكفي في المقام وعن الثاني من وجوه الاول النقض بتعارض الاستصحاب بين الموضوعيين او الوضعيين كاستصحاب طهارة الماء الطاهر واستصحاب نجاسة الماء النجس
بعد الخلط او المضاف في المطلق وهو يكشف عن عدم كون العلة هو اليقين بالموضوعية والا لزم التناقض بل لا بد ان يكون العلة هو اليقين بالموضوعية مع شيء خاص
اخر وهو مجمل والقدر المتيقن هو الوضوء والطهارة كما هو مورد السؤال ويلزم من ذلك عدم حجيته في الموضوعات ايضا الثاني النقض بسائر الادلة في مقام
التعارض مع عدم الترجيح الثالث الحل بان الحمل على اليقين بالموضوعية مستلزم لخروج الاحكام كليا اما مجازا او بتخصيص الاكثر او النصف وتقييده بفقد المعارض المساوي
لمرجح صورة المعارضة تخصيص وتقييد واحد لا ريب في اولويته مع ان ما ذكره لا يتم كما ذكرنا ثم تعارض الاستصحاب بين الموضوعيين والحكميين وعن الثالث من وجوه الاول
انا نختار ثبوت الحكم مجملا وعدم معلومية كونه موقتا او مؤبدا كالخيار الثاني نختار عدم مدخلية الزمان فيه او مؤبدا لكن الشك كان باعتبار زوال الوصف او الحال
عروضه لا بتبدل الزمان او كونه مغيا بغاية كالمباح الى ان يعرض الاسراف وكالمطهرية بالوضوء والغسل الى ان يعرض الجنابة او حدث اخر وكوجوب النفقة والكسوة الى ان يعرض
النشوز وكالملكية بالبيع الصلح الى ان يعرض سبب الانتقال وهكذا الثالث نختار كونه موقتا قبل انقضاء الوقت وقبل الفعل والقول ببقاء الحكم يقينا فاسد
لجواز عروض الشك باعتبار انتفاء الوصف وعروضه او تبدل الحال كتبدل الحضور بالسفر او العكس والصحة بالمرض او العكس وامثالهما او قبل انقضاء الوقت وبعد الفعل
لجواز عروض الشك في اتيانه صحيحا ام لا الرابع نختار كونه موقتا بعد انقضاء الوقت وقبل الفعل مع كون الشك بتبدل الزمان والقول بارتفاعه يقينا فاسد لانه
انما يصح على القول بكون القضاء بالامر الجديد لا بالامر الاول وبعد الفعل باعتبار الشك في كونه اتيانه صحيحا ام لا الرابع انا نختار كونه مؤبدا قبل الفعل وعروض الشك

بتبدل الحالة والوصف کاملا او بعد الفعل مع الشک فی اتیانه صحیحا ام لا **المقام الثانی** فی اثبات عدم الفرق بین استصحاب حال الاجماع وغیره والدلیل هو الادلة
السابقة والفارق هو الغزالی ظاهرا حیث قال بحجیته فی الثانی دون الاول اما فی حجیته فی الثانی فللادلة السابقة واما نفیها فی الاول فلان الحکم لو ثبت بالاجماع
ثم وقع الخلاف فیه فی حال فیحصل القطع بانتفاء الدلیل فی هذا الحال ومنه یحصل القطع بانتفاء الحکم والا یلزم ثبوت الحکم بلا دلیل لکون الدلیل منحصرا بالاجماع
وهو مفقود فی زمان الشک للخلاف وهو بدیهی الفساد مثاله المتیمم الذی لم یحصل له الماء فی اول الصلوة ودخل فیها ثم وجد الماء لان جواز دخوله فی الصلوة
فی زمان الفقدان اجماعی وجواز الاتمام بعد الدخول ووجدان الماء خلافی وکذا صحة دخول المتوضاء فی الصلوة قبل خروج احد النواقض من غیر السبیلین اجماعی
وبعد الخروج خلافی والجواب عنه اولا بالنقض بانه لو ثبت الحکم باللفظ فی حال ففی حال الاخر اما ان یکون اللفظ فی حال ففی حال الاخر اما ان یکون اللفظ بالنسبة الیه
مبنیا من حیث العموم او الاطلاق او یکون مجملا وعلی الاول لا یحتاج الی الاستصحاب وعلی الثانی یکون شمول الدلیل لحال الشک مشکوکا وما کان دلیلیته
مشکوکا لیس بدلیل جزما للقطع بعدم حجیته فیحصل القطع بانتفاء الدلیل الذی یجوز التمسک به فی مرحلة الظ لفرض الانحصار وح یحصل القطع بانتفاء الحکم
فی مرحلة الظ والا یلزم ثبوت الحکم بلا دلیل وهو بدیهی الفساد ویلزم من ذلک نفی حجیة الاستصحاب راسا وهو قطعی الفساد وثانیا بالحل وهو انتفاء الدلیل لا
یستلزم انتفاء الحکم فی الواقع فیحتمل ان یکون باقیا وح یبقی الحکم فی الظاهر بدلیل اخر اعنی الاستصحاب فالحکم حدوثه کان بالدلیل وبقائه فی الظاهر کان بدلیل
الاستصحاب **المقام الثالث** فی اثبات عدم الفرق فی حجیة الاستصحاب بین ما لو کان الشک فی البقاء حاصلا من الشک فی المقتضی او فی حدوث المانع و
الفارق الیقینی هو المحقق الخوانساری وتوضیحه اولا یقتضی بیان اقسام الشک وثانیا بیان اقسام سبب الشک وتمیز الشک فی المقتضی وغیره وثالثا ذکر حجة
الفرق من جانب الفارق ورابعا بیان فساده واثبات عدم الفرق اما الاول فالشک فی بقاء المستصحب اما ان یکون حاصلا من الشک فی استعداد المقتضی
واما ان یکون فی حدوث المانع او فی حدوث الشیء المشکوک المانعیة واما ان یکون فی المانعیة بعد القطع بالحدوث مثاله کالسراج قد یکون الشک فیه باعتبار الشک
فی اصل مقدار الدهن وقد یکون قاطعا بالاستعداد من کثرة مقدار الدهن ولکن یحصل الشک فی حدوث الریح وقد یکون قاطعا بحدوث الریح لکن یحصل الشک
فی کونه رافعا ام لا وقد یترکب من الاول والثانی والثالث او من الاول والثالث واما الثانی اعنی بیان اقسام سبب الشک فقد عرفت مما سبق ان الشک فی البقاء
قد یکون من انتفاء امر موجود مع الموضوع وقد یکون من وجود امر عارض بعد تعلق الحکم وقد یکون من تبدل الامارة وقد یکون من تبدل الزمان بسبب الشک فی کونه
موقتا ام لا او بسبب الشک فی النسخ وقد یکون حکم الشارع مغیا بغایة معلومة وشک فی حدوثها وقد یکون حادثا وکان الشک فی غائیتها اما الاول فلا یصح
التمسک بالاستصحاب فیما علم کون الامر الموجود من المقارنات کالبرودة والحرارة وامثالها بالفرض عدم مدخلیته فی الحکم وجودا وعدما فبانتفائه لا یحصل الشک
فی البقاء ولا فیما علم کونه جزءا او قیدا للموضوع کالحائض حکمه کذا بعد انتفاء الحیض لان بانتفاء ینتفی لانتفاء موضوعه وخارج عن الکلام لانه من باب انتفاء الموضوع
ولا فیما علم کون حدوثه علة للحدوث والبقاء معا وان ذلک لفرض عدم مدخلیته بقائه کالوضوء والغسل بالنسبة الی حصول الطهارة وصیغ العقود بالنسبة الی الانعقاد
ولا فیما علم کون حدوثه علة للحدوث وبقائه علة للبقاء کقوله یجوز تقلید هذا لاجتهاده لانتفائه بانتفائه بل ما جاز اجراء الاستصحاب فی صورة الانتفاء هو فیما دار بین
کون الامر الموجود مقارنا او علة وبین کونه علة او جزءا للموضوع وبین کون حدوثه علة للحدوث والبقاء معا او للحدوث فقط وبین الکل ومن جملة ما کان الشک فی انه جزء
للموضوع او مقارنه کدوران الامر بین کون الموضوع نفس الکلی او الفرد الظاهر ثم انتفی الفرد الظاهر بعد تعلق الحکم واستقراره بامکان ایجاد الفرد الاخر لان بارتفاعه
لا یحصل القطع بارتفاع الموضوع لجواز کونه هو الکلی والفرد لا یکون قد اخذ متیقنا فی الموضوعیة للتباین بینه والکلی وانما هو قد تیقن فی العمل بانه ان کان هو الفرد
فقد حصل وان کان هو الکلی فیکفی اتیانه فیه ومثله فی النیة والنذر ثم ان لم یات به وانتفی یحصل الشک فی ارتفاع الموضوع الثابت فی السابق المجمل والمردد بینهما
والاصل بقاؤه لا یقال الموضوع ان کان هو المرکب من الکلی والخصوصیة فارتفع وان کان هو نفس الکلی فلم یثبت حتی یستصحب لانا نقول الموضوع کان مجملا مرددا بین
الکلی والفرد والمجمل لا یحصل القطع بارتفاعه الا بعد القطع بارتفاع المرددین ولما کان احدهما باقیا فیحتمل بقاء الموضوع والاصل بقائه وکذا فیما علم کونه جزءا او شرطا
للموضوع مع الشک فی بقائه فیستصحب ویترتب علیه الحکم اذا عرفت ذلک فاعلم ان ما ذکرنا من جریان الاستصحاب فی الشک بسبب انتفاء الامر الموجود ان کان الدلیل مبنیا
بکونه لفظا عاما او مطلقا مع وجود شرطیه من عدم وروده مورد حکم اخر وکونه متواطیا بالنسبة الی الامر الموجود مع الموضوع وانتفائه وکذا بالنسبة الی الامر الموجود مع
الموضوع وانتفائه وکذا بالنسبة الی الامر العارض بعده وعدمه وکذا بالنسبة الی الامر العارض بعده وعدمه وکذا بالنسبة الی الزمان المشکوک مع فقد المعارض المساوی فیرتفع
الشک بعموم دلیله او اطلاقه ولا یحتاج الی الاستصحاب وان کان مجملا بان کان شموله لحال انتفاء الامر الموجود او عروض الامر العارض بعده او الزمان الثانی کالخیار مشکوکا بکون
الدلیل لفظا مطلقا وکان فرده الظاهر فی الاول حال وجود الامر الموجود فی الثانی اعنی عروض الامر حال عدم عروضه فی الثالث حال الزمان الاول وکان الدلیل مجملا اما بکونه
مط واردا فی مقام الاجمال کقوله تع کلوا مما امسکن او کان الدلیل لبیا کالاجماع والضرورة والسیرة وکان الفرد المتیقن منه فی الاول حال وجود الامر الموجود فی الثانی حال
عدم عروض العارض وفی الثالث زمان الاول کان جمیع هذه الصور شکا فی اقتضاء الدلیل والشک فی المقتضی وان کان الشمول لحال الشک مبنیا بکونه لفظا عاما
او مطلقا مع وجود شرطه لکن کان مغیا بغایة معلومة کالحدثیة الی ان یعرض المطهریة والمطهریة الی ان یعرض الحدث والطهارة الی ان یعرض النجاسة والزوجیة الی ان
یعرض الطلاق والملکیة الی ان یعرض العقد الناقل وهکذا وشک فی حدوث الغایة فشک فی حدوث المانع وان کان الشمول ایض مشکوکا کالاجمال الدلیل فشک فی حدوث
المانع والمقتضی معا واما ان کان الشمول مبنیا مع العلم بعروض امر بعد تعلق الحکم فشک فی المانعیة باقسام الثلثة کما مر ویجیء وان کان الشمول ایض مشکوکا فشک فی المانعیة والمقتضی
معا واما هو ما کان الشک فیه باعتبار تبدل الزمان فی کونه موقتا او مؤبدا کالخیار انه من انها علی الفور او التراخی فبانقضاء الفور یحصل الشک فی بقائه فهو ایض شک فی
المقتضی سواء کان الدلیل مجملا فی زمن دلالته علی الفور او لا او اقتضی الاستمرار لکن عرض المعارض المساوی وان کان الشک فیه باعتبار الشک فی ورود النسخ وعدمه هو
فیما کان الدلیل مط باطلاقه شاملا لصورة الشک غیر مقید بوقت او بالابد کان نسخه ثم عرض الشک فی حدوث النسخ فشک شک فی حدوث المانع والظ من منع حجیة الاستصحاب الا

فی تمییز الشک فی المقتضی

وبین کونه مقارنا او جزءه وامثالهم

في الشك في المقتضي يمنع جميع ما عرفت من الشك في المقتضي فلاجل عدم الدليل اما عدم شمول الاخبار فمن وجوه ثلثة الاول فلما عرفت مما سبق ان حمل اليقين والشك على معناهما
الحقيقي من الفعلية واتحاد المتعلق فاسد لعدم اجتماعهما مع ان النقض وهو يجب الحمل على المتيقن اعني الوضوء مثلا والمشكوك به على العموم وحمل النقض على الواقع فاسد لاخبارا
كان او انشاء اما الاول فلكونه كذبا لانه قد يكون الوضوء في الواقع مرتفعا واما الثاني فلكونه محالا لان التكليف بعدم النقض واقعا موقوف على امكان الاطلاع
المفروض عدمه واما على الظ فاخباره في الظاهر لغو ولم يكن وظيفة المعصوم ويختص بالانشاء في الظ ويكون المعنى لا تنقض المتيقن اعني الوضوء وغيره بالمشكوك به في الظ
والظاهر من النقض كون المشكوك به من النواقض مع ان الظ من التكليف بعدم النقض عدم كونه منقوضا بذاته وفي الشك في المقتضي منقوض بذاته الثاني ان المتبادر
من الحديث هو انه لولا الشك لكان اليقين بالحكم محققا فعلا وفي صورة الشك في المقتضي ليس كذلك لانه لولا الشك في حدوث المانع لكان الحكم بقاء ايضا مشكوكا الثالث
ان مورد الروايات هو صورة الشك في المانع لا المقتضي والتعدي يحتاج الى الدليل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب عن الاخير ظاهر كما مر غير مرة من ان خصوص المورد لا يكون ملشاء
للتخصيص سيما انه لو كان كذلك يلزم عدم حجيته في الشك في المانع ايضا لان المورد المذكور يكون من باب الشك في المانعية والتمسك بالاجماع المركب فاسد لعدم ثبوته
مع ان الاخبار لا يكون مخصصا بذلك لان تعضل لعمومها لا يكون واردا مورد السؤال مع ان الدليل لا يكون مخصصا بالاخبار واما عن الثاني فاولا بان الظ من الحديث
سيما مع حذف المتعلق عموم المتيقن من الوضوء والنجاسة والحكم والموضوع والمقتضي والمانع وهكذا وكذا الظاهر منه اتحاد متعلق اليقين والشك ويكون المراد
لا تنقض اليقين بكل شيء فرض من الحكم او الموضوع الحاصل من القطع بوجود المقتضي وبارتفاع المانع بالشك العارض بعده في بقاء المتيقن بنفسه سواء كان مسببا
من الشك في المقتضي للبقاء او المانع او المانعية وما ذكره لا يتم الا بجعل متعلق اليقين المقتضي ومتعلق الشك حدوث المانع وهو فاسد من وجوه الاول انه تقييد في
الرواية بجعل متعلق اليقين اقتضاء المقتضي واثره ولولا الشك ومتعلق الشك حدوث المانع مع ان الظ منها عدم نقض اليقين بكل شيء كان وضوء او مقتضيا او مانعا او
حكما وهكذا بالشك فيه من اي سبب كان باي شيء تعلق الثاني انه تفكيك في الرواية بجعل متعلق اليقين والشك مختلفا كما عرفت مع انه يخرج الخبر عن مقام حجية الاستصحا
وعد نقض يقين السابق بالشك اللاحق في بقائه لاجتماع اليقين الفعلي بالمقتضي بالشك الفعلي في حدوث المانع وهو خلاف ظاهر الخبر وسوقه الثالث انه تحكم وترجيح
بلا مرجح لجواز العكس اعني صورة القطع بارتفاع المانع مع الشك في المقتضي لانه مع فرض انتفاء الشك في المانع لا بد من تقييده بصورة حصول القطع بارتفاع المانع لان
جملة اقسامه هو القطع بوجود المانع ومعه كيف يكون الحكم قطعيا ومع هذا التقييد يمكن العكس لان مع فرض القطع باقتضاء المقتضي مع الشك في المانع كما
انه لولا هذا الشك بشرط كون عدم الشك حاصلا في ضمن القطع بارتفاع المانع لكان هذا الحكم قطعيا كذا يصدق في صورة القطع بارتفاع المانع مع
الشك في المقتضي بانه لولا هذا الشك بشرط كون عدم الشك حاصلا في ضمن القطع باقتضاء المقتضي لكان الحكم قطعيا ومعه يكون التخصيص بالاول تحكما
ورابعا سلمنا لكنه يصح بالنسبة الى ذيل الحديث وهو قوله ع ولكن تنقضه اي اليقين بيقين مثله والمراد هو اليقين بخلافه لا على نقضه وهو بديهي وهو
صريح في اتحاد المتعلق فيكون لا تنقض اليقين الفعلي بالمقتضي الا باليقين الفعلي على ارتفاع المقتضي ولا ريب ان الفعليين في اليقينين لا يجتمعان ولا بد
من صرفه الى السابق والاخر الى اللاحق وصرفه الى متعلق اخر اعني حدوث المانع والظ هو الاول مع ان الثاني مستلزم لتصرفات كثيرة كما مر وترى من البعد
وخامسا سلمنا جعل المتعلق في اليقين هو المقتضي وفي الشك هو المانع لكن الشك الفعلي بحدوث المانع واليقين الفعلي ببقاء اقتضاء المقتضي لا يجتمعان
لكون الشك في حدوث المانع مستلزما للشك في بقاء اثر المقتضي وح لا بد اما من صرف اليقين الى السابق لا الفعلي او جعل الكلام فرضيا بانه لو فرض انتفاء الشك
وهو ايضا مجاز بعيد لا ينصرف اليه اللفظ ولا ريب ان ارتكاب التقييد ثم احد الظ من الرواية اعني حمله على السابق اولى من التصرفات الكثيرة والبعيدة من الفهم وبناقض
الرواية والاستدلال اللازمة على ما ذكره المحقق الخوانساري ره كما عرفت واما عن الاول فيظهر مما سبق وهو انه انما يصح لو كان متعلق الشك غير متعلق اليقين وفسادها
تظهر مما سبق وعن دليله وهو ان تكليف المكلف بعدم النقض فبانه لا يكون المراد هو عدم نقض نفس اليقين بل المراد هو المتيقن وعدم رفع اليد ظاهرا من الاثار
المترتبة عليه كما سبق والا فلا يصح على ما ذكره ايض لكون الشك في المانع موجبا للشك في بقاء المقتضي فاليقين منقوض على فرضه ايض ولا يصلح التكليف به وظهر الجواب
عن قوله ان الظ عدم كونه منقوضا بذاته وقد عرفت كون متعلق اليقين عاما مع اتحاده مع متعلق الشك ويكون المراد لا تنقض الاثار ومتعلق اليقين السابق
مط بالشك اللاحق سواء كان الشك في البقاء حاصلا من الشك في المقتضي او غيره على ان استثناء اليقين على خلافه يقتضي عموم المستثنى منه لكل ما لم يعلم رفعه وان
كان عدم العلم برفع المستصحب باعتبار الشك في المقتضي مع ان الدليل لا يكون مخصصا بالاخبار واما وجه عدم كون بناء العقلاء عليه في صورة الشك في المقتضي فلان في
لو كان قاطعا بوجود الماء في الطريق في السابق مع كونه شاكا في بقائه الان باعتبار الشك في مقداره فلا ريب ان بنائهم يكون على ان بنائهم يكون على اخذ الماء
لا الاكتفاء باليقين بالماء السابق فالجواب عنه لاجل احتمال الضرر الدنيوي المترتب على النفس ولو فرض خلوه عن الضرر كما لو كان قاطعا بعدم احتمال الضرر بل عنه
مجرد احتمال الثواب والعقاب بعدم احتياجه الى الماء الا للوضوء مثلا فلا ريب ان تركه لا يكون مذموما وحسن الاحتياط شيء اخر وكما لو كان قاطعا برطوبة الثوب في
السابق مع الشك في ارتفاعها باعتبار الشك في مقدار الرطوبة وكيفيتها لم يكن بنائهم على مسه بيد النجس اليابس وكما لو كان قاطعا بكون ولده في البلد الفلاني
في السابق مريدا لبقائه فيه ثم حصل الشك في مقدار الارادة لم يكن بنائهم على الخروج وعدم ارسال الكتابة والرسل واما وجه سائر الوجوه من الشهرة والاستقراء
فلعدم حجيتها والجواب عنها ايض يظهر مما سبق من عدم انحصار الدليل بها مع تمامية الادلة وعدم ورود الايرادات عليها القطع مع انها مفيدة للظن ومن
تراكم الظنون يحصل القطع **المقام الرابع** في اثبات عدم الفرق بين الشك في حدوث المانع والشك في المانعية بعد حدوثه وتحقيق اقسامه والقائل بالتفصيل
هو المحقق السبزواري ره وتوضيحه يقتضي اولا بيان اقسامه وثانيا بيان وجه الفرق من جانبه وثالثا بيان فساده واثبات عدم الفرق اما الاول فان الشك في
المانعية على اقسام ثلثة من الشك في اصل الحكم او في الموضوع الصرف كما مضى في المقدمات فارجع اما الثاني فلعل وجه الفرق ان المتبادر من الشك في الروايات هو
الشك الشخصي الحاصل بعد اليقين بحيث كان هو سببا للشك في البقاء او الجزء الاخير للعلة التامة لا الشك النوعي الحاصل قبل اليقين كما في الشك في المانعية

اولا بانه كما يقتضي في صورة الشك في رفعه باعتبار اخذ من ورود القول عليه تدريجا وثانيا بانه

هو المستنبط ادرف الموضوع

لان الشك فى كون طبيعة المذى ناقضا ام لا كان حاصلا قبل اليقين بالوضوء بل مع قطع النظر عن الوضوء الشخصى اليقين به ثم بعد العلم بحدوث الشئ المشكوك كالمذى

بعد الوضوء مع الشك النوعى يحصل الشك فى بقاء الوضوء مثلا والعلم بالحدوث والشخصى مع الشك النوعى كانا سببا لا الشك الشخصى ومعه لا تكون الاخبار شاملة له

واما الثالث اعنى الجواب عنه فاولا بان مورد صحيحة زرارة انما هو السؤال عن الشك فى الرافع اعنى قوله لا توجب الخفقة الخ وتخصيص العموم بغير المورد فاسد وثانيا

بان المتبادر كما هو الشك الشخصى كذا المتبادر هو اتحاد متعلق اليقين والشك كما فى الشك المقتضى وح يكون المفاد لا تنقض اليقين الشخصى بالوضوء فى السابق

بالشك الحاصل فى بقائه فى اللاحق وهذا الشك غير شامل لما كان حاصلا من الشك او من العلم او المركب يحمل على العموم سيما مع حذف المتعلق وثالثا بان العلم

هذا الفرد الخاص مع العلم بانه داخل تحت نوع المذى مع الشك فى نوع المذى يوجب الشك الشخصى فى الافراد الخاصة المذى باعتبار سريان الشك فى الكلى فى افراده

ومنه الشك الشخصى فى هذا الفرد الخاص وهو سبب للشك الشخصى فى بقاء الوضوء الشخصى لا العلم بالحدث فانه سبب بعيد كما ظهر ورابعا بانه يلزم من القول بعدم حجيته

فى المقتضى ايضا لان الشك حينئذ ايضا نوعى لان الشك فى المقتضى انما هو كالشك فى فورية الخيار مثلا من اجمال الدليل والشك فى اقتضائه وهو كان حاصلا قبل تحقق

البيع الشخصى الموجب للشك فى فورية الخيار وبعد تحقق هذا الشخص للعلم بانتفاء زمان الفورية او الحال او عروض الوصف مع الشك النوعى كانا سببين للشك فى

بقاء الخيار مثلا على انه يلزم من القول باختصاص حجيته فى الشك فى حدوث المانع لانه شخصى وهو لا يقول به بل يلزم نفى حجية الاستصحاب راسا لان استصحاب عدم حدوث

المانع عدمى وحجية استصحاب العدم اجماعى لا كلام فيه مع ان استثناء اليقين على خلافه يقتضى عموم المستثنى منه لكل ما لم يعلم رفع المستصحب وان كان عدم العلم باعتبار

الشك فى الرافعية اذا عرفت ذلك فاعلم انه ان عمل بالاستصحاب فى صورة الشك فى البقاء كالوضوء مثلا وصلى سواء كان الشك فى حدوث الناقض كالريح والبول

او فى الرافعية بعد وقوعه كالجسم المايع الواقع على الثوب والبدن المشكوك فى كونه بولا او ماء ثم بعد الصلوة ان استمر الشك والجهل فلا كلام فيه وان حصل العلم

بحدوث الناقض قبل زمان الشك والصلوة او بكون المايع بولا نجسا سواء كان الشك فى الرافعية من باب الموضوع الصرف كما مر او من باب الموضوع المستنبط

كالشك فى الخفقة من انه نوم ام لا ثم علم كونها نوما او من باب الشك فى نفس الحكم كالشك فى ناقضية المذى باعتبار عدم وجدان الدليل ثم اطلع بعد الاستصحاب والصلوة

على الدليل وعلم كونه ناقضا فهل يكون هذا العلم معتبرا ام لا لا اشكال فى اعتباره بالنسبة الى بعد زمان اليقين فلو حصل العلم بوجود الناقض لا يجوز الصلوة بعده الا

بايجاد الطهارة الجديدة وكذا لا اشكال فى صحة عباداته مما كانت حاصلة قبل متعلق اليقين انما الاشكال فى صحة صلوته الحاصلة بين الاول والثانى والحق عدم

الصحة لو صحة لو صح ان بعد حصول العلم بوجود الناقض قبل الصلوة بعد ابقائها يصدق حصول العلم بالخلاف ويشمله قوله ولكن تنقضه بيقين مثله لا نا اليقين وان سلمنا

كونه فعليا لكن له عموم من حيث المتعلق سواء تعلق بالسابق او باللاحق او فى الحال فيحمل على العموم سيما مع حذف المتعلق بل هو مورد صحيحة زرارة فى قوله قلت ان

رايته فى ثوبى وانا فى الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد ان شككت الخ لان الظاهر منه كما هو العلم بكون النجاسة قبل الصلوة فتدبر ولا نه يلزم نقضه وعدم ترتب

الاثار عليه ويلزم الاعادة والشك فى الرواية ايضا ظاهر من حيث حصول العلم بعد بالخلاف ام لا ولا نه صح فى زمان الشك وان كان فى الواقع خلافه مع حصول العلم به

بعده والنسبة بين الصدد والدليل عموم من وجه لكن الترجيح مع اليقين من وجوه الاول بناء العقلاء فان بناءهم على الاعادة ما فرضناه الثانى قاعدة الاشتغال مع اصالة

عدم الاجزاء الثالث الاستقراء لان الغالب فى الشرائط هو الشرطية النفس الامرية الرابع ظهور عمل اكثر الاصحاب على ذلك الخامس ان ظهور اليقين فى التعميم اقوى من ظهور

الشك فى التعميم ولا عتضاده بالادلة اللفظية فيما كان الدليل على الحكم فى اصل النوع لفظا عاما او مطلقا متواطيا بالنسبة الى العمل فى حال الشك والعلم وهو قوله البول

نجس ناقض مثلا بل معارضها ايضا وغايته ما سلم انصرافه الى المعلوم وهنا حدوث البول او النجاسة معلوم ثم النسبة بينه وبين الشك المورد للاستصحاب عموم من وجه

وكذا النسبة بينه وبين البول ناقض والترجيح مع قوله البول ناقض من وجهين الاول ما ذكرنا فى وجه ترجيح اليقين على الشك الثانى كونه قليل المورد مع انه لو

فرض عدم الترجيح تركنا عدم الاجزاء سليمة عن المعارض وبيثبت غيره فيما كان الدليل مجملا بالاجماع المركب مع ان اصالة عدم الاجزاء سليمة عن المعارض وبيثبت

غيره فيما كان الدليل مجملا بالاجماع المركب مع ان اصالة عدم الاجزاء كافية فيها الا فيما ثبت الاجزاء واجزاء الاستصحاب باعتبار ان الحكم مشكوك ح بسبب تعارض اليقين

الشك محل تامل من حيث شمول الشك لمثل هذا لكون الشك فيه ساريا ومما ذكرنا ظهر انه يكون من باب التخصيص على فرض ترجيح اليقين على الشك لا التخصيص لشمول

الرواية له ويخصص بالدليل فى ذلك الحق لزوم الاعادة وح لو كانتا لعبادة واحدة فالامر ظاهر واما لو كانت متعددة مع الاجمال فيجب الاتيان بالاخير بناء على حجية اصالة

تاخر الحادث كما هو الحق واما على فرض عدمها فيجب الاتيان بالجميع لقاعدة الاحتياط الا ان تكون المشتبهات كثيرة مع كون المعلوم بالاجمال قليلا من باب شبهة القليل

بالكثير الذى لا يعتنى به عرفا ومعه لا يجب الاتيان لما مر فى اصالة البراءة **المقام الخامس** فى ان الشك الحاصل فى البقاء والارتفاع على قسمين قسم يكون الشك    مقام الخامس

فى البقاء ساريا فى اصل حدوث المتيقن فى زمان السابق بالكيفية التى اعتقد ثبوته ولم يكن اعتقاده بالكيفية التى ثبت باقيا فى زمان الشك بحيث لو فرض

انتفاء هذا الشك لكان الشك فى البقاء مرتفعا فى الحقيقة يرجع الشك الى الحدوث لا الى البقاء وقسم لا يكون كذلك والاول يسمى بالسارى وذلك كما لو دل الدليل

على نجاسة العصير العنبى واعتقد به اما لكونه قاطعا بكونها واقعية او ظاهرية او كانت تعبدية صرفة واستقر هذا الحكم فى ذمته ثم جاء فى زمان اطلع على دليل

معارض للدليل المساوى له او اقوى فيرجع الشك الى انه من اول الامر كان نجسا ام لا لا الى بقاء النجاسة باعتبار رجوع الشك فى حقية المستصحب فى السابق وكذا لو

وجد المتيمم الماء وح لا يجوز دخوله فى الصلوة اجماعا ثم انكشف انه لم يكن مقتدرا على ايجاد الطهارة به لانتفاء شرطه كعدم بقائه الى زمان يمكن ايجاد الطهارة

وح يكون بقاء المنع مشكوكا باعتبار الشك فى كون المنع السابق ظاهريا صرفا من باب عدم الاطلاع بعدم بقائه الى زمان المفروض مع عدم كونه مامورا فى الواقع

بالوضوء وكانت اباحة الدخول فى الصلوة باقية فى الواقع بناء على انحصار فعله بالامر وعدم كون وجود الماء بذاته ناقضا وبعد انكشاف عدمه باعتبار عدم جواز

امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط تكون الاباحة باقية او ظاهريا وواقعيا باعتبار كون وجود الماء ناقضا سواء امكن ايجاد الطهارة ام لا وكذا لو وجد المتيمم

الماء بين الصلوة فقبل الصلوة كان تيممه صحيحا وبعد الدخول او وجود الماء يكون بقاؤه مشكوكا باعتبار التعارض بين المنطوق والمفهوم من قوله وان لم تجدوا

ما ءاخر وحصول الشك في ان هذا القسم اعني صورة عدم التمكن قبل الصلوة والتمكن في اثنائه هل يكون مندرجا تحت المنطوق او المفهوم مع عدم الترجيح في البين و
هذا هو القسم الاول واما القسم الثاني فيسمى بالطاري وهو ما لم يكن الشك في البقاء ساريا الى ثبوت الحكم في السابق بل كان زمان الشك في البقاء معتقدا بالحكم
في السابق بل كان زمان الشك في البقاء معتقدا بالحكم في السابق من غير تبدل و تغير في ذلك كالماء المتغير فانه حين تغيره كان نجسا وبعد زوال التغير كان البقاء
مشكوكا مع بقاء الاعتقاد بالنجاسة في زمان الشك بالنسبة الى زمان السابق اعني زمان التغير بنحو ما اعتقد اذا عرفت ذلك فهل يكون الاستصحاب حجة في كلا
القسمين او يختص بالاول او الثاني والحق هو الثالث وذلك لعدم شمول المدارك التي ذكرناها لهذا القسم اما الاخبار فلان المبادر من عدم نقض اليقين بالشك هو
عدم نقض اليقين المتعلق بالحدث مع بقاء اليقين بالحدث في زمان الشك في البقاء بالشك في البقاء والارتفاع لا الشك المتعلق بالحدث مع عدم بقائه فيه بنحو ما تقرر
ووجهه ان المبادر من اليقين والشك هو الفعلي مع اتحاد المتعلق ولما كان ارادة هذا غير ممكن فلا بد من الصرف والقدر المتيقن من الصرف هو صرف المتعلق الى
السابق لا صرف نفس اليقين اعني جعل اليقين الفعلي متعلقا بالحدث المتيقن في السابق وصرف متعلق الشك ببقائه في اللاحق واما صرف الفعلية في اليقين ومتعلقه
معا الى السابق اعني عدم نقض اليقين بالحدث و بالشك في الحدث فغاية الامر كونه مستلزما لنفي حجية الاستصحاب في الشك الطاري وحجيته في الساري قال في الطاري
ولكن الامر بالعكس مع انه خلاف سوق الرواية ومورد السؤال سيما انها كانت الجملة اسمية كقوله فانه على يقين من وضوئه لان مفاد الجملة الاسمية هو اتصاف الذات بالوصف
في زمان الحال لا الماضي فقط سواء كانت موصوفة به في الماضي ام لا لا يقال الشك في الساري يكون اليقين موجودا في زمان الحال بانه كان في السابق كذا ظاهرا وان كان الواقع
مشكوكا فانا لو اجد الدليل المعارض المساوي قاطع بانه قبل وجداننا الدليل كان له حكم معين وكان مامورا بالتحرز عن العصير لانا نقول المتبادر هو بقاء اليقين في زمان
الحال بالوضوء مثلا و في الساري هو لا اخر لا بقي هذا لمنافاتنا جعلت المراد باليقين هو اليقين في مرحلة الظاهر سواء كان في الواقع يقينيا ام لا لانا نقول لا منافاة
لان اليقين في مرحلة الظاهر له نسبة الى الواقع اما يكون به مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما والمراد هنا بقائه بالكيفية التي ثبت و عدم المنافاة ح ظاهر
اما عدم بناء العقلاء عليه فظاهر لانه لو اخبر عدل عبد له بانه امره مولاه لشراء البطيخ فاعتقد بوجوبه ثم جاء زمان واخبره عدل بكذب قال العدل الاول لم يكن بنائه
على وجوب الشراء وهو امر واضح واما عدم الشهرة فواضح لو لم يدع الاجماع على عدم حجية هذا القسم **المقام السادس** في ان الحكم الثابت اما ان يكون ثابتا لموضوع واحد
بلا جهة مذكورة او مذكورة بالجهة التعليلية وهو مثل الاول او تقييدية وهو ما كان جزء او شرطا للموضوع فلا يصح التمسك بالاستصحاب في صورة انتفائه لانتفاء الموضوع
واما ان يكون ثابتا لموضوع دائر بين المتباينين وهو ما لم يكن بينهما قدر متيقن وبعد انتفاء احدهما يحصل الشك فيستصحب واما ان يكون ثابتا لموضوع له جهتان
تقييديتان وكان الحكم من جهة مقطوعا ومن الاخرى مشكوكه وذلك كالحرمة الثابتة للحيوان المشتبه بين الكلب والشاة حال حيوته قبل الذبح لان الحرمة من جهة
عدم الذبح كالشاة مقطوعة ومن حيث الذات وكونها قابلة للتذكية المفيدة للحلية وبقاء الطهارة والثاني فقط كالمسوخ والحشرات من حيث هي مشكوكة بلو
وقع الذبح بكون ارتفاع الحرمة في الاول والطهارة في الثاني محل الشك ويسمى بالاستصحاب العرضي لان الحرمة قبل الذبح انما كان لاجل عدم الذبح لا من حيث هي الشك
فيه والمقصود من العرضي هو كونه من جهة شئ اخر لا من حيث هو لا يصح التمسك بالاستصحاب في العرضي والحق هو الاخير وذلك لان الاستصحاب موقوف على اليقين السابق
والشك اللاحق وفي الاستصحاب العرضي يكون احد الامرين منتفيا ففي المقام ارتفاع الحرمة من جهة عدم الذبح بعده مقطوعة لفرض وقوع الذبح ولا يكون محل الشك
ومن جهة الذات لم تثبت حتى يستصحب واما الجامع فالقدر المتيقن موجود هو بثبوت الحرمة العرضية اعني من جهة عدم الذبح مع الشك في الحرمة الذاتية من الاول **المقام
السابع** في حجية الاستصحاب في الشك في الحادث في الجملة والمراد بالشك في الحادث هو ما حصل القطع الاجمالي من القراين واخبار الغير او الوجدان معينا ثم عرض الاجمال
بارتفاع احد المستصحبين فصاعدا من حيث هو لا بسبب عروض احدهما المخالف للاخر مع عدم التعيين في الظاهر لفقد المرجحات المعتبرة وما حصل القطع به بسبب
العروض يسمى بتعارض الاستصحابين وسيجئ في ذيل المبحث و توضيح المطلب ولا يقتضي ذكر اقسام وثانيا بيان الحق في الحجية والعدم اما الاول فهو ان المستصحبين فصاعدا
اما ان يكونا وجوديين او عدميين او مختلفين وعلى اي منها اما ان يكونا موضوعيين مطلقا سواء كانا استنباطيين او صرفيين مرتبطين بالحكم الشرعي او حكميين
وعلى اي منها اما ان يكونا مرتبطين بشخصين او بشخص واحد اما الاول فكما لو كان للشخص ماء طاهر وكذا للاخر وحصل القطع بنجاسة احدهما واما الثاني فكما لو كان لشخص
واحد وعلى اي منهما اما ان يكون القطع بالارتفاع من باب شبهة القليل في الكثير او الكثير بالكثير او الكثير بالقليل والعكس اذا عرفت ذلك فاعلم ان فيه احتمالات الاول
اعتبار الاصلين وطرح العلم الاجمالي الثاني اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاصلين كلاهما الثالث اعتبار احد الاستصحابين ايضا لو وجد المرجح ولو كان غير معتبر
والا فاحد الاحتمالين من العمل بهما معا او طرحهما الرابع التفصيل بين الموارد من اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاصلين في الموضوعات المستنبطة والصرفة والاحكام
المماثلة واما في الاحكام المتخالفة فاعتبار الاصلين في بعض الموارد وطرح الاصلين في بعض الموارد والعمل باحدهما دون الاخر في بعض الموارد والخامس تفصيل اخر وهو
عدم اعتبار علم الاجمالي ولزوم العمل بالاصلين مطلقا فيما لو كانا مرتبطين بشخصين والتفصيل لو كانا مرتبطين بشخص واحد كما سيجئ توضيحه والحق هو الاخير اما
عدم اعتباره بالنسبة الى الشخصين فلوجوه الاول بناء العقلاء على عدم اعتباره لانا نرى لو كان المكلف قاطعا بنجاسة احد الثوبين منه ومن غيره فلم يكن بنائه
على التحرز عن ثوبه وغسله للصلوة ولم يكن على عدم التحرز منه مواما بل التحرز على وجه اللزوم يكون مذموما وسفيها الثاني ظهور اجماع العلماء بظهور منهم من نفيهم وجوب الغسل
للواجد المني في الثوب المشترك وكذا غيره الثالث ظهور الاخبار الان قوله عم لا تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين مثله يشمل المقام لكونه شاكا في بقاء
ما ثبت في حقه وان سلم كون المراد باليقين هو اليقين بالمعنى الاعم من الاجمالي والتفصيلي لان الظاهر من الخطاب هو عدم نقض اليقين المتعلق بالحكم المرتبط به
في الشك فيه ونقضه بيقين اخر مثله متعلق به سواء كان اجمالا او تفصيلا وهو غير عالم بارتفاع الحكم المرتبط به مطلقا لا اجمالا ولا تفصيلا لفرض عدم ربطه به من
متعلق الاستصحابين حتى يلاحظ العلم بالتكليف في حقه وهذا امر واضح لا سترة فيه واما بالنسبة الى شخص واحد فلو كان الاشتباه من باب شبهة القليل بالكثير يجب لا
يعتني بها عرفا كشبهة غير المحصور فهو كالسابق لا يكون معتبرا ايضا للوجوه التي مضت من بناء العقلاء والسيرة والاجماع القطع وعدم انصراف الاخبار على فرض

بنحو ما اعتقد في السابق ح

فصح على عدم ... [illegible]

لا اليقين باليقين ما بوضوء مثلا ح

ثم يحصل الشك البدلي خال او وصف هكذا فليستصحب ح

فهل يصح التمسك بالاستصحاب الحرمة بعد الذبح في الاول والطهارة في الثاني كما في الذات ح

بالقليل به

كون المراد باليقين هو الاعم في هذا المورد وعدم شموله على فرض كون المراد به هو اليقين التفصيلي مع انه لولا ذلك يلزم عدم صحة التمسك بالاصول اصلا اما في
الموضوعات الصرفة فللقطع الاجمالي بارتفاع الحيوة في كل يوم ولو من شخص وتولده كذا في كل يوم واما في الموضوعات المستنبطة فللقطع بحدوث وضع في كل
وكذا عدم جواز التمسك بترك الاستفصال لتوقفه على اصالة عدم علم المعصوم بناء على كون علمه ارادياً كما هو الحق والعلم الاجمالي حاصل بجله بموارد شمول فيما بين
هذه الموارد الكثيرة وفي هذه الامور اظهر من الشمس وابين من الامس ويلزم ايضا عدم صحة التمسك باصالة عدم القرينة للقطع بثبوت القرينة في هذه الالفاظ
المتكاثرة ولو في واحد منها اجمالا وقد مر عدم اعتبار هذا العلم وعدم لزوم التحرز في الشبهة الغير المحصورة في اصالة البرائة وان كان حكم الوضعي متفرعا بعد ارتكاب الجميع
ولا يكون من باب وجود المانع اعني لزوم العسر والحرج كما زعم بعض بل انما هو من باب عدم المقتضي لانه لو كان قاطعا بنجاسة شيء من الارض الوسيع مجملا وكان متمكنا مع
امكان اتيان التجرد والتيمم من طين طاهر غير هذا من غير عسر واحترز وذهب الى تحصيل الطين الطاهر بعيد سفهها عند العقلاء والسيرة على عدم لزوم التحرز بداهة
وكذا اجماع العلماء متحقق على عدمه واما لو كان من باب شبهة القليل بالقليل والكثير بالكثير او الكثير بالقليل فالحق انه في الموضوعات المستنبطة وفي الصرفة المرتبطة با
لاحكام المتماثلة وفي الحكمين المتماثلين كالقطع بفساد احد الموضوعات المستصحبة او بنجاسة احد الاشياء المستصحبة الطهارة او بطهارة احد الاشياء المستصحبة
الوجوب او الحرمة وهكذا يجب التوقف وطرح الاستصحابين والرجوع الى الاصل وتكون شبهة بدوية يختلف فيه الاصل ولا يكون الظن الغير المعتبر كالقياس
والاستحسان وامثالهما مرجحا لما مر في اصل البرائة في تعارض الخبرين ففي الوضوء يحكم بلزوم اتيان العبادات المجملة الواقعة مع الوضوءات المجملة من حيث الصحة
الا ان تجري اصالة التأخر كما في بعض فروضه وفي النجاسة يحكم بلزوم الاجتناب عن المشتبهات وفي الوجوب يحكم بلزوم اتيان الواجبات المجملة وفي الحرمة بلزوم الترك في
المحرمات المجملة والدليل على ذلك لنا وعدم شمول ادلة الاستصحاب اما الاخبار فلحصول العلم بالخلاف لا يقال قوله ينقضه بيقين مثله لا يكون شاملا للعلم الاجمالي
لانا نقول لو كان المراد هو اليقين التفصيلي لما كان في وجه في ذيل خبر زرارة بامره بغسل الناحية من الثوب الذي وقعت فيه النجاسة مع اشتباهها فيه لعدم حصول
العلم التفصيلي بنجاسة كل جزء منه لا يقال الامر بالغسل انما هو لاجل الصلوة وكون الاشتغال اليقيني مقتضيا للبرائة اليقينية لانا نقول لو كان المراد بالعلم هو العلم
التفصيلي فيكون كل جزء طاهرا شرعا ومعه يصح الصلوة بالضرورة لا يقال الصلوة معه مستلزم للعلم بكونها مع النجاسة لانا نقول على فرض التفصيلي لا ضير فيه
على انه لو كان كذلك لكفى الامر بغسل بعض الناحية لان معه يرتفع العلم ويكون غيره محكوما بالطهارة شرعا ويجوز الصلوة معه بالضرورة مع انه قد مر في اصالة
البرائة ان حمل العلم على العلم بالخصوص مستلزم لخلاف الضرورة مثلا في زوال الجمعة مسبوقا بالعدم السابق واستصحابه مستلزم لنفي الصلوة بالمرة وهو مخالف للضرورة
والتالي باطل ناش من حمل العلم على الخصوص والمقدم مثله فيجب حمله على الاعم كما مر واما بناء العقلاء فهو على عدم العمل بالاستصحابين بل يكون بناؤهم على
التوقف وكذا السيرة لانا التوقف في صورة الشك في الحادث فيما ذكرنا اجماعي ظاهر وكذا الاستقراء لان الغالب فيما يحصل العلم الاجمالي في البين اعتبره
الشارع سيما في النجاسات من اخبار كثيرة دالة على لزوم غسل مجموع ما وقع فيه النجاسة مع اشتباهها فيه وثانيا سلمنا شمول الاخبار بناء على حمل اليقين
على اليقين التفصيلي لكن العمل بهما معا مستلزم لطرح العلم الاجمالي وهو معتبر جزما بما ذكرنا من بناء العقلاء وظهور الاجماع والاستقراء والادلة اللفظية اعني
قوله البول ناقض ويشترط في الصلوة ما لوضوء وطهارة الثوب وخلوه من فضلات ما لا يؤكل لحمه هكذا وقد حققنا في اصالة البرائة انصراف الالفاظ الى المعلوم
بالمعنى الاعم وح يحصل التعارض بينه وبين دليل الاستصحاب والنسبة بينهما عموم من وجه وما ذكرنا اقوى لكونه قليل المورد ولا عتضاده بما مر والعمل باحدهما دون الاخر
مستلزم للتحكم والتخيير فاسد جزما بالاجماع وبما مر في تعارض النصين لعدم الدليل لا من العقل ولا من الشرع وح يتعين طرح كليهما والرجوع الى القاعدة وهي قد
يقتضي العمل بمقتضى الاستصحابات كما في مستصحب النجاسات في المحصور للزوم التحرز عن الكل من الاكل والشرب والاستعمال في التطهير من النجاسات وكذا في المشروط
بالطهارة كالوضوء والغسل في الصلوة وهكذا للعلم الاجمالي بالنجاسة لاشتغال الذمة بالعبادات المشروطة بالطهارة المقتضية للبرائة اليقينية وحصولها بها مشكوكة
وقد يقتضي العمل بخلاف مقتضى الاستصحابات دون بعضها وكالحكم بطهارة الملاقي لبعضها لعدم العلم بنجاستها وبنجاسة الملاقي لكلها وقد يقتضي العمل بخلاف مقتضى بعض
الاستصحابات كلها كما في مستصحب الطهارات مع العلم برفع بعضها اجمالا للزوم التحرز عن الكل اكلا وشربا واستعمالا في التطهير كما مر وكذا في مستصحب الكريات فلا يجوز
التطهير بكل منها في النجاسات المشروط بالطهارة وفي مستصحب الوضوءات الحكم بفسادها الا ان يجري اصالة التأخر فيحكم بفساد الاخير وفي النساء مع وقوع الطلاق لاحدها
وعروض الاجمال للزوم التحرز عن وطي كل واحد منها الى ان يعلم من طلقها او طلقها ثم زوجها وهكذا واما في الموضوعات المرتبطة بالاحكام المتخالفة كاستصحاب الكرية في
احدهما وفي الاخر استصحاب عدمها وكذا الاطلاق والاضافة او في الاحكام المتخالفة فيجب ايضا طرح الاستصحابين والرجوع الى القاعدة وهي تختلف وتوضيحه انهما اما ان
يكونا موافقين للاصل كاستصحاب الوجوب والحرمة الشرطيين او غيرهما من الاباحة والاستحباب والكراهة فلو كان المرتفع في الاول مبدلا بما يضر فعله او تركه بان تبدل
الحرمة بالوجوب او بالعكس فيحصل الشك في انه مامور بفعلهما او تركهما فيجب اتيان المشروط مرة مع فعلهما و مرة مع تركهما وهو طرح للاستصحابين وان تبدل بما لا يضر كالوجوب
او الحرمة بالاباحة فقاعدة الاحتياط تقتضي اتيان المشروط مع فعل مستصحب الوجوب وترك مستصحب الحرمة لان الباقي ان كان هو الفعل فقد اتى به وترك الاخر لا يضر
للفرض وان كان هو الترك فقد تركه وفعل الاخر لا يضر للفرض وهذا عمل بالاستصحابين ولو كان المرتفع في الثاني مبدلا بما لا يضر فعله ولا تركه كتبدل الاباحة بالاستحباب
وهكذا فيحتمل بين الاباحة والاستحباب والكراهة ولا ضير في فعله ولا في تركه وان كان مبدلا بما يضر فعله او تركه مع الشك الوجوع في التعبد اعني الوجوب الشرطي والحرمة
فاللازم الى قاعدة الاحتياط وهو قد يقتضي اتيانه مرة مع فعل واخرى مع تركه او مع فعلهما او تركهما وكذا ان كان مشكوكا بانه تبدل بما يضر او بما لا يضر واما ان
يكونا مخالفين للاصل كاستصحاب الوجوب والحرمة النفسي مع العلم بارتفاع احدهما فان تبدل بما لا يوجب العقاب فعلا وتركا فاللازم الرجوع الى الاحتياط
لان العلم بالتكليف اجمالا في احدهما حاصل ولا زم العمل بهما فان كان الباقي هو الوجوب فقد اتى به وترك الاخر لا يضر للفرض وان كان الباقي هو الترك فقد
تركه وفعل الاخر لا يضر وهو عمل بهما وان تبدل بما يضر بانه اما ان تبدل الوجوب بالحرمة او العكس فالتكليف يقيني لكنه في شك انه مامور بفعلهما او تركهما واللازم

[illegible]

التخيير باختيار الفعل في الموضوعيين او الترك واما ان يكون احدهما موافقا للاصل والاخر مخالفا له كاستصحاب الوجوب المشروط واستصحاب الحرمة النفسية او العكس واستصحاب الوجوب واستصحاب الاباحة او الكراهة فحالها لا يظهر مما مر ومثله استصحاب النجاسة واستصحاب الطهارة في الموردين مع العلم بارتفاع احدهما والاول الرجوع الى القاعدة وهي تقتضي الطهارة فيهما معا الان لعدم العلم بالنجاسة ولو اجمالا والاصل الطهارة وهو طرح لاحدهما لكن عمل الناس على التحرز من مستصحب النجاسة ولا نعلم العمل بهما لكنه في خصوص الطهارة ومما ذكرنا ظهر ان القاعدة قد تقتضي طرح مقتضى الاستصحابين وقد تقتضي العمل بمقتضى احدهما كما مر تمام الكلام في الشك في بقاء الحدث واما تعارض الاستصحابين وهو ما قطع بارتفاع احد المستصحبين فصاعدا اجمالا باعتبار عروض احدهما للاخر وربط احدهما بالاخر فهو قسمان قسم يكون الشك في بقاء احدهما مسببا من الشك في بقاء الاخر دون العكس بحيث لو فرض انتفاء هذا الشك لما كان الاول مشكوكا والاستصحاب في السبب غير مسمى بالموضوعي والمزيل وبالمتبوع والمورد والملزوم وفي المسبب يسمى بالحكمي والمزال والتابع والوارد واللازم سواء كانا في الحكميين كعروض الثوب النجس المغسول المشكوك زوال نجاسته للارض الطاهر واستصحاب احدهما استصحاب طهارة هذه الارض المستلزمة لجواز التيمم بها والسجدة عليها والاخر استصحاب نجاسة الثوب المستلزم لنجاسة الارض مع استصحاب الامر المشروط بالطهارة كالصلوة وكالقاء الكر الطاهر الى الماء النجس تدريجا ومع استصحاب طهارة الكر يعارض استصحاب النجاسة لاحتمال اشتراط الدفعة او كان احدهما موضوعيا والاخر حكميا اما في الشرعيات كالصيد الواقع في الماء القليل الطاهر مع الشك في ان حياته زالت بالصيد او بالماء فاصالة تاخر الزهوق يقتضي الاخير وهو يقتضي كونه ميتة وهو موضوع ويلزمه نجاسة الماء واستصحاب طهارة الماء يقتضي طهارته وهو حكم وكاستصحاب الوضوء مع استصحاب الامر في المشروط به واما في العاديات كاستصحاب بقاء نبيذ واستصحاب عدم اكله وشربه واستصحاب بقاء ارادة زيد لطي ثلثة منازل واصالة عدم خروجه عن المنزل الاول او كانا موضوعيين كاستصحاب بقاء الاطلاق فيما امتزج بالمضاف مع الشك في زوال الاول والثاني وقسم لا يكون الشك في بقاء احدهما مسببا من الشك في بقاء الاخر سواء كان كل من الشكين مسببا من الشك في الاخر اما في الموضوعيين كامتزاج الماء المطلق بالمضاف مع الشك في ان الاول زال الثاني او العكس وكامتزاج الماء المتغير بالنجس بغيره فشك في ان الاول زال الثاني فصار متغيرا او العكس واما في الحكميين كنبع ماء البئر الطاهر الملاقي للارض النجس بماء البئر السابق المتغير ثم جفف بنفسه فشك في ان طهارة الماء زال بنجاسة الارض او زال الطهارة من الماء وكل من الشكين مسبب من الاخر واما في الموضوعي والحكمي فلا يتصور او كان الشكين حاصلين من الثالث والخارج منهما وذلك كالقاء الكر الطاهر للماء النجس تدريجا مع الشك في اشتراط الدفعة فشك في ان طهارة الاول زال بنجاسة الثاني او العكس وشكهما حاصل من الخارج اعني اشتراط الدفعة وكاستصحاب عدم لزوم المشكوك جزئيته او شرطيته او كيفيته على فرض جزئيته كما تمسك به بعض مع استصحاب بقاء الامر بالمركب الا من اجزائه المعلومة فان الشك فيهما حاصل من الشك في المركب المجعول في نفس الامر مع المشكوك ام لا اذا عرفت ذلك فاعلم ان في تعارض الاستصحابين خلاف بين الاصحاب من حيث المرجحات الذاتية فمنهم من نفى الترجيح الذاتي وعمل بالاستصحابين فيما امكن الجمع كما لو كانا في الموردين كالصيد في الماء القليل فحكم بكونه ميتة والماء طاهرا وكذا في الثوب المستصحب النجاسة الواقع في الماء او الارض الطاهر في حال الرطوبة فحكم بعدم جواز الصلوة معه وحكم بطهارة الملاقي له من الارض الطاهر والماء كك وبصحة الوضوء والتيمم منهما وبجواز الصلوة معهما وهكذا وفيما لا يمكن الجمع كما في المورد الواحد كالماء المخلوط من الطاهر والنجس او المضاف والمطلق فان حكمه حكم الدليلين المتعادلين ومنهم من حكم بان الاستصحابين لو كان احدهما وجوديا والاخر عدميا يكون الوجودي مقدما بالذات والا فيكون حكمه حكم الدليلين المتعادلين لو لم يكن المرجحات الخارجية في البين ومنهم من حكم بان الاستصحابين لو كان الشك في احدهما مسببا من الشك في الاخر بحيث لو زال الشك عنه لزال الشك في الاخر دون الاخر كان متعينا العمل بالاول من حيث الذات وطرح الاخر واما لو لم يكن كك فحينئذ يكون حكمه حكم الدليلين المتعادلين وقد عرفت مما بقا في اصل البراءة مذهبنا في المتعادلين مع فقد الترجيح المعتبر انه التخيير في المحذورين والرجوع الى الاصل في غيرهما ويحتمل احتمال اخر وهو نفي الجمع والترجيح الذاتي مطلقا وطرح الاستصحابين مع الرجوع الى القاعدة لو لم يكن المرجحات الخارجية في البين والحق عندنا هو الثالث ففي مثال الثوب يحكم بنجاسته وبنجاسة الماء والارض الواقع عليهما وكذا في الصيد في الماء يحكم بكون الصيد ميتة والماء يحكم بكون الصيد ميتة والماء نجسا اما فساد قول الاول فلوجوه الاول ان بعد عروض الملاقات نقطع اجمالا بارتفاع احد الحكمين الموافقين للاصل وكان شكا في الحادث وقد ظهر مما سبق عدم جريان الاستصحاب مع العلم بارتفاع احدهما اجمالا وهو ينافي الجمع والعمل بهما فيما امكن الثاني ان العمل بالاصلين موقوف على جريانهما واستصحاب الحكمي كاستصحاب طهارة الارض في المقام لم يكن جاريا الان قبل عروض الملاقات لم يكن لطهارته غاية محل الشك بل تكون مقطوعة بخلاف الثوب المستصحب النجاسة فان بقاء نجاسته مشكوك ويجري فيه الاستصحاب دون الاخر وهو اما ان يقول بحجية الاستصحاب في الموضوع ام لا والثاني خلاف الفرض والاول مستلزم لترتب جميع الاثار العقلية والشرعية الثابتة في السابق في زمان الشك والتخصيص بالبعض دون بعض اخر ليس الا التحكم ومنها الحكم بكون ما يلاقيه في حال الرطوبة نجسا لانه ايضا ثابت في السابق ومقتضى الاستصحاب بقاءه لا يقال لا يلزم التحكم لان غاية ما سلم بعد جريان الاستصحاب انه نجس لكونه ملاقيا للنجس الثابت بالاستصحاب ولم يكن دليل عام على نجاسة كل ملاق للنجس ولو كان ثابتا بالاصل لانه ممنوع واما المطلقات فينصرف الى النجاسة المعلومة ح فالتخصيص بغير هذا الاثر اما لفقد الدليل او لوجود المعارض اعني استصحاب الطهارة دون سائر الاثار لا يكون تحكما لانا نقول ولا هذا الكلام جار في سائر الاثار اعني عدم جواز الصلوة مع هذا الثوب وعدم جواز الصلوة مع هذا الثوب وعدم جواز ادخاله في المساجد كذا عدم جواز بيعه لان الدليل الدال على عدم جواز الصلوة مع النجس والقدر المتيقن تقييده بالنجاسة المعلومة لا الثابت بالاصل وكذا قدر المتيقن حرمة ادخال النجاسة المعلومة في المساجد لا الثابتة بالاصل وكذا البيع لان القدر المتيقن حرمة بيع النجس المعلوم لا الثابت بالاستصحاب وثانيا ان الاستصحاب لو كان معتبرا لكان مقتضاه كون هذا الشيء نجسا شرعا ولا فرق بين الاستصحاب وسائر الادلة بعد فرض اعتباره وادعاء الفرق مستلزم لنفي الاعتبار وهذا قبل عروض الملاقات واما بعده فلم يكن بعض محل الشك لكونه ملاقيا للنجاسة الشرعية وكلما كان كك فهو نجس فكذا هذا الا بعد عروض الملاقات يكون ارتفاع الطهارة الواقعية محل الشك والاصل بقاؤها ولازمها الحكم بالطهارة لانا نقول قد حققنا في السابق ان المراد باليقين بارتفاع المستصحب هو اليقين المطلق سواء تعلق بالواقع او في مرحلة الظاهر الناشي من الدليل اليقيني الاجتهاد والعلم بالنجاسة الشرعية

وقد تقتضي العمل بمقتضاهما م

او بنجاسة الارض م

حاصل من استصحاب النجاسة كيف ولولا ذلك لزم اما الغاء اعتبار الاسباب في الموضوعات في مقابل الاستصحاب ونفي اعتبار ادلة الظنية المعتبرة المثبتة للاحكام في مقابل
استصحاب البرائة السابقة او تخصيص الاكثر في اخبار الاستصحاب وكلاهما فاسد كما مر واليقين في مرحلة الظاهر موجود للشك سلمنا كون المراد باليقين بالارتفاع هو اليقين
بارتفاع الطهارة الواقعية ومع ذلك يجري استصحاب الطهارة ولازمه طهارة الارض ظاهرا ولازم استصحاب النجاسة هو نجاسته ظاهرا وح يحصل التعارض ولكن الجمع بالعمل
بالاستصحابين موقوف على عدم الترجيح في البين وهو موجود في جانب المزيل وهو الشهرة وبناء كل اهل العقول والسيرة والعرف على العمل باستصحاب الملزوم كما في
استصحاب بقاء زيد وطرح الاستصحاب في لوازمه كاستصحاب عدم اكله وعدم شربه وامثالهما بل عدم الالتفات اليه وكذا تحرزهم عن الماء القليل الذي وقع فيه مستصحب النجاسة
والاخبار ايضا تشملها لاولوية الانصراف اليها الى فهم العرف وهو على اعتبار الملزوم الرابع سلمنا عدم الترجيح في جانب ما ذكرنا لكن لم يكن الامر بالعكس واللازم طرحهما و
الرجوع الى الاصل والجمع بين الاستصحابين على ما ذكره هو ترجيح لاستصحاب الطهارة وطرح لاستصحاب النجاسة لا الجمع كما زعم الخصم وهو ترجيح للمرجوع والحكم مع
ذلك موقوف على وجود شاهد في البين عقلا او شرعا وكلاهما في المقام منتفيان لا بل الترجيح موجود في جانب استصحاب الطهارة وذلك لان النسبة بين المتعارضين
عموم وخصوص مطلق لان استصحاب النجاسة انما يثبت احكاما كنجاسة ملاقيها وكعدم جواز الصلوة معها وكعدم جواز بيعها وكعدم جواز ادخالها في المساجد
هكذا واما استصحاب الطهارة فانما يثبت حكما مخالفا لاستصحاب النجاسة في اثر من اثاره وهو عدم نجاسة ملاقيها وح لا يكون ترجيح استصحاب الطهارة تحكما ولا جمعا
بلا شاهد لان العمل بالخاص عرفي واجماعي ولان دلالة استصحاب النجاسة على نجاسة ملاقيها انما هو بالالتزام واستصحاب الطهارة انما هو من باب الاصل فيكون اولى
لانا نقول هذان الوجهان فاسدان اما الاول فلان محط النظر لو كان هو نفس النجاسة والطهارة فكل منهما شيء واحد وان كان من حيث الاثار المترتبة عليهما فالنسبة بينهما
تباين لان استصحاب ايضا يثبت احكاما كجواز ادخاله في المساجد وكجواز استعماله واكله وبيعه هكذا على خلاف استصحاب النجاسة على انه على فرض التسليم يجب خلاف العام
لان طرحه طرح للادلة لان الاستصحاب في كل اثر دليل مستقل ولا يكون هنا شيء عام يندرج تحته هذه الاثار مثلا نجاسة ملاقيه كان اثرا ثابتا له في السابق
ويجري فيه الاستصحاب مستقلا بخلاف الخاص فان طرحه طرح لدليل واحد واما الثاني فلانه لا يكون من باب دلالة اللفظ على الملزوم واللازم بل هو لازم شرعي حكم
الشارع والمناط في تقديم دلالة الاصل على الالتزام لا في اللازم الشرعي ومنه يظهر جواب اخر على فرض تسليم العموم المطلق وهو منع تقديم كل خاص حتى فيما كان
العام ملزوما والخاص لازما لكون بناء العرف على تقديم الملزوم وان كان عاما كما عرفت الخامس ان هذا الجمع على فرض صحته انما يصح لو لم يلزم معه محذور اخر وهو
في المقام موجود لان العمل باستصحاب الطهارة مقتضاه الحكم بجواز التيمم منها والسجدة عليها وهو معارض باستصحاب الامر المتعلق بالصلوة وبها ومقتضى كلاهما
من الجمع بينهما هو الحكم بعدم جواز التيمم والسجدة عليه وهم لا يقولون به بل يقولون بالجواز وليس ذلك الا لان الشك في بقاء الامر والعدم انما هو من لوازم كون
الشيء ظاهرا ام لا وبعد ثبوت كونه ظاهرا بحسب الشرع لا يبقى شك في ترتب اثره واجزائه وسقوط الامر به ويقولون به مع عدم الالتفات ولا يكون الا
الا من باب تقديم الموضوعي على الحكمي ذا نا ببناء العقلاء والسيرة وتقديمه هنا دون محل الكلام اعني نجاسة الارض تحكم وما قلت في جوابه فهو جوابه بلونه
في مستصحب الوضوء واستصحاب الامر المشروط به اعني الصلوة الجمع بايجاد المشروط به بالوضوء الجديد وفي مستصحب الكرية واستصحاب الامر المشروط بالطهارة الجمع
بالتطهير بكر يقيني وهكذا وفساده بديهي لا يحتاج الى البيان لانه طرح للاستصحاب في الموضوعات حتى هو لا يقول به ومثلها استصحاب الاحكام الوضعية التي هي سبب
لاحكام في مقابل استصحاب الامر فيلزم ايجاده في غير مستصحب الوضعية السادس ان العلم الاجمالي اما ان يكون معتبرا ام لا وعلى الاول لا يصح العمل بالاستصحاب
وعلى الثاني لا يصح جعله من المتعارضين ولعمري فساد هذا القول لمن كان له سبيل في هذا الفن اظهر من الشمس وابين من الامس هذا وجه فساد العمل بالاصل
واما بطلان الثاني اعني ترجيح الوجودي على العدمي فلبطلان ما يتخيله الخصم من كون الوجودي من باب الوجدان والعدمي من باب عدم الوجدان ولا ريب ان الاول مقدم وجه
الفساد ان كلا منهما دليل شرعي مثبت للحكم ويكون مال كل منهما الى الوجدان وترجيح احدهما على الاخر ليس الا التحكم واما بطلان الطرح فللقطع ببقاء احد الحكمين
واللازم تعيينه بالدليل المعتبر والاخذ بالمرجح وقد حققنا ان الترجيح في جانب المزيل فيجب اخذه مع ان الطرح هنا خلاف الاجماع المقام الثامن في اصالة تأخر الحادث
وهو ما حصل القطع بحدوث الشيء مع الشك في بدئه وهو يتصور على اقسام لانه اما ان يكون المستصحب وجوديا كالقطع بزوال الوضوء او عدميا كالقطع بالدخول
مع الشك في بدء الاول او الثاني وعلى اي منها اما ان يكون المشكوك فيه في زمان الشك وسابقا عليه او لاحقا عليه كما لو حصل القطع بان زيدا سيوجد او
وجد مع الشك في بدوه في المستقبل والماضي او الحال العرفي وعلى اي منها اما ان يكون الشك في الموضوع المستنبط او الصرف او في الحكم وعلى اي منها اما ان يكون
زمان المستصحب معلوما في زمان متخصص مع الشك في بدء حدوثه كالالفاظ المتداولة كالصلوة نقطع بكونها في العرف المتشرعة موضوعة للاركان على خلاف اللغة
لغة الدعاء مع كون بدء محل الشك او لا يكون متخصصا بل كان مجملا كما لو قطعنا بان الناقل صدر من النبي ع في يوم الخميس المقترب ايضا كان حدوثه في زمان مجمل
بين الاربع والجمعة مقطوعا لكن حدوث زمان المقطوع به يكون محل الشك في انه كان في الاربع حتى كان الناقل ناسخا او رافعا او كان بابقا او كان بعده حتى كان
الامر بالعكس وكذا من حصل له القطع بكونه متطهرا في وقت الصبح مع القطع بعروض الحدث مع الشك في كون عروضه قبل الطهارة وكون الطهارة رافعة له وقبله
او بعد الطهارة وكان الامر بالعكس اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا القسم اعني فيما لم يكن زمان المقطوع به متخصصا لم يصح التمسك بالاصل بجميع اقسامه لكون الشك
فيه شكا في الحادث لان العلم الاجمالي حاصل بتقاعه في احد الزمانين مع كون كل من الخصوصيتين محل الشك في التمسك بالاصل فيهما مستلزم لطرح العلم
الاجمالي وفي احدهما دون الاخر مستلزم للتحكم لكون كل من الخصوصيتين محل الشك وح نقول له ع لا تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين اخر ان حمل على
اليقين بالمعنى الاعم فهو حاصل ولا يصح التمسك بالاصل في كل من الخصوصيتين وان حمل على اليقين بالخصوص فهو غير موجود واللازم صحة التمسك بالاصل في
كل منهما ويلزم منها طرح العلم الاجمالي وهو فاسد بل اللازم ح التوقف او الرجوع الى القاعدة وهي في المقام الرجوع الى الاستصحاب ففي الاول يرجع الى استصحاب النجاسة
وفي الثاني يرجع الى استصحاب الطهارة لكون زوالها محل الشك واما القسم الاخر وهو ما كان زمان المقطوع به متخصصا مع الشك في بدو ارتفاعه او حدوثه الاخر

الطهارة صح

فيصح التمسك باصل التاخر مطلقا سواء كان زمان المشكوك بعد زمان المشكوك فيه بعد زمان الشك او متاخرا عنه بعموم المدارك التي ذكرناها والاشكال من بعض فيما كان زمان المشكوك
بعد سابقا على زمان الشك لعدم شمول المدارك اما الاخبار فظاهر لان المتبادر منها اتحاد زمان الشك والمشكوك به في حال الشك واما بناء العقلاء ففي الموضوع متحقق
والحكم لم يكن مستمرا كما لو فرضنا حصول القطع بموت زيد يوم الخميس وكذا موت ولده ولكن حصل الشك في ان موت ولده كان قبل موت ابيه او بعده لم يكن بناؤهم
على عزل الميراث للابن واما بناؤهم على عدم الاعطاء فيما لو قال المولى لعبده اعط زيدا درهما في كل يوم كان في الدار ثم حصل القطع بكونه في الدار ثم حصل القطع بكونه
في الدار يوم الخميس حصل له الشك في بدوه من انه يوم الخميس كان او قبله لا فيحتمل ان يكون من باب اصالة التاخر واصالة البرائة بل الظاهر انه من باب الثاني ولا اقل
بناؤهم في الاول على عزل الميراث لا يثق بناؤهم على عدم عزل الميراث انما هو لمعارضة اصالة التاخر باصالة عدم الاستحقاق وعدم انتقال المال لا نا نفرض لو كان الامر كما ذكرنا
بناؤهم ايضا على عزل الميراث لكون اصالة التاخر بلا معارض بالنسبة الى المتعارض وتحقيقنا ان بناؤهم على تقديمه نعم يمنع عدم بناؤهم على عزل الميراث لا وجه له قوله ان ادرك
اما الاخبار فظاهر من عموم متعلق الشك من السابق والحال والمستقبل واما بناء العقلاء ايضا فنعم وفي المثال بناؤهم على عزل الميراث كما ان بناؤهم فيما قطع بعروض الحدث
في الماضي مع الشك في انه قبل صلوة الاخيرة او قبل عشر صلوات على عدم لزوم اعادة غير صلوة الاخيرة وكذا غيره كيف ولو كان كذلك يلزم عدم صحة التمسك بالاصل فيما
تعلق الشك به في الماضي سواء كان في النقل او في الاشتراك في اللغة او في النسخ او في القرينة وغيرها وهو بديهي الفساد اما في الموضوع المستنبط من انه لو لم يكن بناؤهم
على التقدم من باب تشابه الازمان فليس على التاخر ايضا كما في الالسنة من كون بناؤهم على اتحاد اللغات في البلاد حتى يظهر خلافه وكذا في الازمنة المتوالية في عرفان ان الخبر
كان بكذا كان بناؤهم على كونه في السابق ايضا كذلك حتى يظهر خلافه كاللغة في الحقايق الشرعية وغيرها انما يكون من باب اصالة عدم النقل لا انه في السابق لو كان لكذا
فهو المطلوب لا ان يلزم النقل ولا يكون من باب التشابه او الاستصحاب القهقرائي لصريح الاخبار في اليقين السابق والشك اللاحق وعدم بناء العقلاء عليه ومن
صور اصالة التاخر الشك في بعض المقولات ومنها القطع بكون اللفظ موضوعا لهذا المعنى في العرف مع الشك في حدوث هذا الوضع في اللغة سواء كان حدوث
هذا اللفظ في اللغة مشكوكا او مقطوعا لكن مع الشك في انه كان مهملا ايضا او موضوعا لكن مع الشك في كون هذا المعنى في اللغة معنى حقيقيا مجازيا من حيث هذا
اللفظ بل مع القطع بعدم هذا المعنى في اللغة كالاركان او الشك فيه او القطع بكونه موجودا فيها لكن مع القطع بمجازيته او الشك في الحقيقة والمجازية واما صورة القطع
بكون هذا المعنى معنى حقيقيا في اللغة مجملا من حيث اللفظ فتكون اصالة التاخر معارضة باصالة عدم الاشتراك او عدم تعدد الوضع لان نفي هذا اللفظ عنه في اللغة
واثبات لفظ اخر له اما ان يكون اللفظ الاخر مما له وضع اخر ايضا ام لا وعلى الاول يلزم الاشتراك فيه وهو الامر الاول وعلى الثاني يلزم الامر الثاني مع الترادف ان
بقي في العرف والنقل ان لم يبق وكذا صورة القطع بكون هذا اللفظ موضوعا في اللغة لغير هذا المعنى مع الشك في وضعه لهذا المعنى ايضا لا فاصالة التاخر تقتضي نفيه عنه
في اللغة ويعارضها اصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل الكلي لكن الاول مقدم لكثرتها وكذا صورة القطع بكون هذا اللفظ موضوعا في اللغة مع الشك في كونه
موضوعا لهذا المعنى حتى يكون الوضع متعددا او لغير هذا المعنى حتى يكون متاخرا فاصالة عدم تعدد الوضع مع استصحاب بقاء المؤانسة الحاصلة من الوضع الاولى على فرض وضعه
لغير هذا المعنى يقتضي التعدد ووضعه بهذا المعنى في اللغة واصالة التاخر تقتضي التاخر ونفي وضعه لهذا المعنى في اللغة والاول مقدم اذا لم يحصل القطع بكون هذا المعنى
معنى حقيقيا للفظ مجمل بينه وبين لفظ اخر والا فيعارضها اصالة عدم الاشتراك على جعله له واصالة عدم تعدد الوضع على فرض جعله له واصالة عدم تعدد الوضع على
فرض جعله للفظ اخر كما مر فتدبر **المقام التاسع** في نفي حجية الاستصحاب في اللوازم فاعلم ان اللوازم قد يكون شرعيا كنجاسة الثوب لورود البول وقد يكون عقليا
كتحقق الطبيعة بعد حصول الفرد وقد يكون عاديا كالاحراق للنار وعلى اي منها اما ان يكون امرا وجوديا كنجاسة الثوب من البول او يكون عدميا كرفع الاباحة
بعد ورود الوجوب وعلى اي منها اما ان يكون الملزوم وجوديا كورود البول على الثوب او عدميا كعدم كرية الماء للتنجس بملاقاة النجاسة وعلى اي منها ففي صورة
العلم بحدوث الملزوم يحكم بترتب لازمه والا لم يكن لازما وفي صورة العلم بعدمه يحكم بعدمه من حيث هذا الملزوم كالعلم بعدم البول فيحكم بعدم نجاسة البول لا
النجاسة المطلقة ولو من الدم لكون اللازم عاما وفيما شك في حدوث الملزوم كالشك في عروض الجسم المايع يحكم بعدمه وبعدم لازمه فيما كان حدوث الملزوم مستلزما
لحدوث اللازم وكذا الشك في حدوث اللازم الخاص بعد القطع بحدوث شيء كالشك في وجوب الشيء او اباحته بعد البلوغ للقطع بحدوث حكم بعده مع الشك في
احدهما ومنه يحصل الشك في تعيين اللازم اعني بقاء البرائة الاصلية من العقاب على الترك وعدمه فيستصحب البرائة وهو لازم الاباحة ولا يجري في الملزوم اعني عدم الوجوب
لكونه شكا في الحادث ومثله عروض الجسم المايع على الثوب فيشك في بقاء الثوب على الطهارة فيستصحب وهو لازم الماء ولا يجري في الملزوم اعني عدم البول لكونه شكا
في الحادث واما في صورة العلم بحدوث شيء مع الشك في تعيينه ولم يكن الحكم بالمعين موجبا للحدوث لانه لو كان موقوفا عليه كاستعمال اللفظ في معنى مع الشك في الحقيقة
والمجازية فالقطع حاصل باحدهما مع الشك في التعيين ولم يكن الحكم بالمجازية موجبا لحدوث العلاقة والوضع النوعي بل يتوقف عليهما لان المسميات قبل وضع الالفاظ
كان بين بعضها مجاورة او مشابهة او غيرها دون بعضها كتسمية الابن بالجار ولا يحسن فان المجاورة لانه كانت حاصلة قبل الاسم والوضع له وكذا مشابهة
لطفل اخر كانت حاصلة قبل الاسم والوضع فاذا شك في استعماله لا في الحقيقة والمجاز الحكم بمجازيته لا يوجب حدوث العلاقة والوضع النوعي والحكم بالحقيقة
لا يوجب فيهما فالشك في العلاقة والوضع النوعي في المعنى المستعمل فيه المشكوك شك في الحادث لان العلاقة ان كانت بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي كانت قبل
الوضع وكذا الرخصة النوعية في استعمال اللفظ في المعنى المناسب للموضوع له قد حصل من الواضع الشك فيه انما يكون في الاندراج في انه من المعاني التي كانت
لها مناسبة للموضوع له حتى كانت من المجازات او لا حتى يحكم بصحة الاستعمال بالوضع ومعه لا يصح التمسك باصالة عدم العلاقة وعدم الوضع النوعي حتى يحكم
بالحقيقة كما يقول به السيد المرتضى بل اللازم في الشك في الحادث والشك في الاندراج التوقف ومعه يبقى اصالة عدم حدوث الوضع للمعنى المشكوك
سليما عن المعارض اذا عرفت ذلك فنقول هل الاستصحاب في اللوازم حجة ام لا ان كان فيما ذكرنا فلا ريب في حجيته فيما قلنا لكونه مسبوقا بالعدم الاصلي او
الوجودي مع الشك اللاحق من الجنس والفصل ويشمله ادلة الاستصحاب ولا ريب في عدم حجيته ايضا فيما قلنا لكونه شكا في الحادث كما قلنا وان كان مراده اللوازم

في عدم حجية الاستصحاب في اللوازم

العادية كالشك في بقاء زيد لان لوازم العادية وجود بامر الاكل والشرب والحركة وهكذا كلها خلاف الاصل وعليها كالشك في تولد ولد لهذا ان فهل يصح التمسك
تولد ولد باستصحاب عدم الاكل وعدم الشرب والحركة وهكذا فيحكم بعدم بقاء زيد في الاول وعدم فلان في الثاني او لا يصح فالحق انه في الاول بناء العقلاء والعرف والسيرة
على العمل باستصحاب الملزوم في الوجود وان كان واحدا عن بقاء زيد من غير الالتفات الى استصحابات لوازمه وان كان لا يحصى وفي الثاني يجري الاستصحاب في الملزوم
اعني عدم تولده لكونه مسبوقا بالعدم الاصلي ويلزمه نفي لوازمه كالاكل وغيره **المقام العاشر** في نفي حجية الاستصحاب في ماهيات الالفاظ والعبادات من حيث
اما الاول تشخيص الوضع والحكم فكالشك في ان الامر موضوع للطلب المتعلق بالطبيعة من حيث هي او مع الفرد وفي ان الصلوة كانت موضوعة لخمسة اجزاء من حيث هي وشرط
في القول بان الالتفات الى الطبيعة متيقن والاصل عدم الالتفات الى الزائد من المرة وغيرها غير صحيح في المركبات العقلية لوجوه الاول انها مركبات عقلية
من الجنس والفصل وهي بسائط خارجية عند العرف كالماء المركب من العناصر الاربعة ويكفي لها التفات واحد من غير الاحتياج الى ملاحظة الاجزاء بل ربما يتحقق الوضع
جاهلا بالاجزاء وحينئذ فالالتفات الواحد يقيني والشك انما هو في الملتفت اليه فهو شك في الحادث ومعه لا يجري الاصل الا ان يمنع كونها بسائط خارجية
الثاني انه على فرض تسليم الاحتياج الى الالتفاتين لا ريب ان المتيقن هو الطبيعة القابلة للمرة ولا بشرط وبشرط لا وهو جنس لا بد له من ملاحظة فصل من الفصول
الثلثة من حيث هي او بشرط لا او بشرط شيء والشك انما هو في تعيينه فشك في الحادث ولا يجري الاصل الا ان يقال بالطبيعة لا بشرط يكفي الالتفات الى الطبيعة وعدم الالتفات
الى غيرها من المرة والتعدد بخلاف الاخيرين لانا نقول هو التفات الى الطبيعة المجملة ولا بد من الالتفات باحد الفصول الثالث ان على فرض الجريان لا يكون
دليل على اعتبار هذا الاصل اما الاجماع ففي المسئلة خلاف بين الاصحاب واما بناء العقلاء فعلى التوقف جزما واما الاخبار فلمنع انصرافها
الى المركبات العقلية وقال البعض بجريانه في المركبات الخارجية كالصلوة والدار لاحتياج كل جزء الى التفات الواضع واذا شك في التفاته الى جزء
اخر يجري اصالة العدم بل مطلوبا لو خطاء في التركيب من جانب الواضع والحق ايضا عدم جريانها فيها كالمركبات العقلية لكن يرد عليه ان الخمسة المتيقنة
مشكوكة في انها بشرط شيء او من حيث الجزئية او من حيث النفسية فيكون الموضوع له هي الخمسة لا بشرط ولا متيقن في البين والقطع حاصل بلحاظ الواضع
احدها فيكون شكا في الحادث ولا يجري الاصل كالمركبات العقلية وثانيا بعدم الدليل على اعتبار هذا الاصل لان العقلاء والعرف فيما شك
في تركيب الموضوع له من خمسة اجزاء او ستة مع علم الدليل يكون بنائهم على الاجمال في الجزء المشكوك والاحتياط في العمل واما الثاني اعني من حيث
تشخيص الحكم والمطلوب فالشك في العبادات والمعاملات فتحقيقه ان الاصل فيها النفي لزوم المشكوك يتصور على وجوه اربعة الاول استصحاب عدم وجوب
هذا الجزء المشكوك يتصور على وجوه اربعة الاول استصحاب عدم وجوب هذا الجزء المشكوك قبل البلوغ والجواب عنه من وجوه الاول عدم
المستصحب لان عدم وجوب هذا الشيء في حد ذاته لم يكن محل كلام بل الكلام انما هو في وجوبه جزءا في هذه العبادة واستصحابه موقوف على اثبات نفي
الجزئية ونفي وجوبه في العبادة قبل البلوغ واثبات نفيه فيها قبل البلوغ موقوف على وجوب الصلوة قبل البلوغ والمفروض عدمه ولذا لو فرض وجوبها قبله
كان هذا ايضا مشكوكا وعدم وجوب ادخاله في الصلوة قبل البلوغ انما هو لاجل عدم وجوب الصلوة قبل البلوغ كما لم يكن واجبا لم يكن مباحا
ايضا وبعد البلوغ نقطع بحدوث الحكم فيه بالنسبة الى هذه العبادة اما من وجوب ادخاله فيها او تحريمه فيها او اباحته وكان الاصل عدم الوجوب فكذلك الاصل
عدم الاباحة ومعه يلزم نفي جميع الاحكام منع التمسك به في بعض دون بعض تحكم واللازم فيه التوقف الثالث ان استصحاب العدم معارض باستصحاب
بقاء التكليف وكلاهما معلولان لعلة ثالثة وهي اجمال اصل التركيب الثاني استصحاب اللزوم الثالث استصحاب الصحة كما في المتيمم لو وجد الماء بين الصلوة
وجوابهما قد مر في اصالة البرائة في الشك الاشتغالي الرابع اصالة عدم الدليل وهو فيما كان اطلاق في البين مع تحقق اصل الماهية او عبادات مع صحة
التمسك بالاطلاق في عدم ورود ما لو هنا عليه يكون مرجعه الى اصالة عدم التقييد وهو صحيح واما عدم الاطلاق مع القول على مذهب الصحيحي لا يصح لما مر في
اصل البرائة من عدم جريانها اولا ومعارضته هذا القسم بالاحتياط فيما حصل القطع بورود الدليل مع الاجمال في الدلالة والارادة ثانيا مع كون
الاحتياط اقوى وكذا لا يصح التمسك باستصحاب نفي وجوب جزء المركب بعد انتفاء وجوب التركيب او عدم امكان اتيانه لان وجوبه تبعي موقوف على وجوب المركب
المتوقف على امكان ايجاد المركب فنفي الموضوع فانتفى التكليف والاصل البرائة من وجوب اتيان الجزء في نفسه نعم لو كان المركب من الواجبات المقدمية
كالوضوء يجب اتيان ما بقي من الاجزاء من باب قاعدة الاشتغال باصل ذي المقدمة واستصحاب بقاء تكليفهما وكذا يجب اتيان ما يحتمل البدلية كالقضا
هنا للاصلين المذكورين **المقام الحادي عشر** في ان المستصحب قد يكون تنجيزيا ان استجمع الشرائط وقد يكون فرضيا وتعليقيا كالمجتهد بالملكية
تعليقية تعليقا على تحقق الفعل ومنجزا عند حصول الفعل وهكذا استصحابه منه الاستصحاب قبل ايجاد الافعال المشكوكة الصحة لئلا يلزم اللغوية مثلا
لو حصل الشك في ان الطهارة هل تكون واجبة في الصلوة ام لا فقبل ايجاد الصلوة لم يكن بقاء التكليف مشكوكا لكن نقطع بانا لو فرضنا ايجادها
مع عدمها يكون نعيد ايجادها بلا ارتفاع التكليف فمحل الشك يجب الاتيان ثانيا معها ويلزم من عدم صحة التمسك به قبل الفعل لغوا ونحوه لاتيانها
ثانيا مع الطهارة **المقام الثاني عشر** في حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة وهو اما ان يكون عدميا صرفا كاصالة عدم الاشتراك او
متضمنا للوجود كاصالة عدم النقل واما الوجودي الصرف فلم يجد في الكلام فيه مرة من حيث تشخيص الوضع كما ذكرنا ومرة من حيث تشخيص المراد كاصالة
عدم القرينة واما اصالة عدم التقييد اصالة عدم التخصيص وامثالها من حيث نفي التحريف كاصالة عدم الزيادة واصالة عدم النقصان في الاول حجة بلا
اشكال والدليل عليه امور الاول الاجماع القطعي من العلماء واهل اللسان الثاني بناء العقلاء الثالث الغلبة لان موارده لا يخرج من الغلبة كاصالة
ما ذكرنا من حيث استلزام الحكم الفرعي مع ان بنائها ليس في حقهم منعا بل المنع انما هو لكونهم غالبا في بيان الاحكام والغلبة انما تكون منشا للانصراف
في المطلقات لا في العموم مع انه لا فرق بين بيان الحكم او المستلزم للحكم وكذا في الثاني والثالث حجة بلا اشكال لبعض ما ذكرنا الا في اصالة عدم النقصان فان

اصالة

انما العمدة فلا يشملها الاخبار وحجيتها انما يكون من باب العرف والغلبة واما الكلام في ان حجيته هل يكون من باب الوصف او من باب السببية فسيجيء الكلام فيه المطلب

الثالث في الالفاظ الدالة على المستصحب وبيان تعميم التمسك بالاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب انه يصح مطلقا او على التفصيل اعلم ان الدليل الدال على المستصحب اما ان يكون شموله لحال الشك بسبب زوال الحال والوصف وامثاله او عروض شك كالتجدد سواء كان اجماله بذاته كالادلة اللبية من الاجماع والضرورة والسيرة وامثالها او اللفظية المجملة كالمطلقات المشككة بالمصر الاجمالي الواردة في مقام حكم اخر وغيرها او كان بسبب وجود المعارض المساوي وهذه القضية تسمى مجملة ومهملة ويصح التمسك بالاستصحاب والشك فيه من باب الشك في المقتضي لما مر من عدم الفرق بينه وبين الشك في المانع واما ان يكون دليلا لفظيا كان شموله لحال الشك مبينا كالعمومات والمطلقات المتواطية وهو على قسمين لانه اما ان يكون الحكم ثابتا لنفس الموضوع خاليا عن القيد في الكلام مطلقا من حيث هي كقوله عليه السلام رسول الله والماء طاهر والبول نجس وامثالها وهذه القضية تسمى مطلقة ويصح التمسك بالاستصحاب فيه من باب الشك في حدوث المقيد والمخصص والنسخ ومتمسك باصالة عدمها وهذا الاستصحاب في تشخيص المراد من اللفظ ولا يحتاج الى التمسك به من باب اقتضاء المقتضي لثبوته باطلاق اللفظ الاجتهادي واما ان يكون مع قيد في الكلام وهو اما ان يكون قيدا تعليليا كقوله هذا الماء نجس لتغيره بالنجاسة وهذا يصح التمسك بالاستصحاب فيه في بعض صوره ولا يصح في بعض الصور كما لو كان حدوثه علة للحدوث وكذا بقائه لانه بانتفائه ينتفي الحكم ولا يحتاج الى الاستصحاب فيه كما مر في السابق واما ان يكون قيدا للموضوع جزءا او شرطا او مانعا كالحائض حكمها كذا والماء المتغير حكمها كذا او قيدا للحكم كقوله اكرم زيدا قائما من الحال والتميز وغيرها مما دل على تعيين الموضوع ساكتا عن حكم غيره نفيا واثباتا وهذه القضية تسمى مقيدة بالتقييد المرادي لا يصح التمسك بالاستصحاب بعد زوال القيد لارتفاع الموضوع الا في الشك في زوال القيد اما بالنسبة الى غير هذا القيد كالازمنة والامكنة وسائر الاحوال فان كان الدليل بالنسبة اليها مجملا تكون القضية مجملة وان كان الدليل مبينا تكون القضية مطلقة او يكون القيد دالا على كون الحكم مغيا بغاية نافيا للحكم بعد الغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن والماء طاهر الى ان يعرض البول والنساء منهيات عن الصلوة ما دام كونها حائضة وهذا لا يصح التمسك بالاستصحاب بعد حصول الغاية لارتفاعه بنفسه وثبوت نفيه بالدليل الاجتهادي اعني المفهوم المعتبر الا ان يكون الشك في حدوث الغاية من البول والطهر فيصح من باب الشك في حدوث المانع وهذه القضية تسمى مقيدة بالتقييد الحكمي واما ان يكون القيد دالا على كون الحكم على الدوام والاستمرار كالخمر حرام الى يوم القيمة وهذا لا يحتاج الى الاستصحاب لثبوته بصريح الدليل وهذه القضية تسمى مؤبدة ومستمرة فالقضايا من حيث الدليل خمسة مجملة ومطلقة ومقيدة بالتقييد المرادي والحكمي ومستمرة اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا بد من ذكر حكاية وقعت بين السيد الجليل بحر العلوم وبعض اهل الكتاب في ذي الكفل حيث تمسك بعض اهل الكتاب في ابقاء نبوة موسى ع بالاستصحاب واجاب السيد الجليل بما اجاب جناب الرضا ع في جوابه بما يليق وهو ان المستصحب ان كان هو موسى الذي اقر بنبوة نبينا فارتفع قطعا والا فنبوته في الاول ممنوع وعلى المدعي الاثبات واجاب الخصم بان موسى بن عمران شخص واحد معلوم نحن وانتم متفقون على نبوته والاصل بقائها وعليكم بابطال دينه واجاب بعض المحققين بعد ما حكيت هذه الحكاية بان القدر المتيقن الثابت هو مطلق النبوة اعني النبوة في الجملة وهي كلية قابلة لان يكون ممتدة ومستمرة بان يكون الدليل الدال عليها انه نبي الى يوم القيمة وقابلة لان تكون مقيدة بان يكون الدليل الدال عليها انه نبي الى زمان محمد ص او الى مائة سنة وقابلة لان تكون مطلقة بان يكون الدليل الدال عليها انه نبي وجاز ان يكون المقام من الثاني وارتفعت بذات الدليل من غير احتياج الى عروض المانع للدليل من النسخ فالمتمسك به مدعي لا بد له من اثبات كون اللفظ الدال على نبوة موسى ع مطلقا او مستمرا حتى يصح له التمسك لانه ان كان الدليل الدال عليها مطلقا او مستمرة فثبت النبوة المطلقة ويصح التمسك بالاستصحاب لكن الغالب فيهما ارادة الاطلاق وعدم النسخ وحيث كانت مجملة فلا يصح التمسك بالاستصحاب لان مدركه في مقابل الخصم الا الاستقراء لعدم تسليمه الاخبار ولا يتم الاستقراء هنا مثاله الحيوان مشكوك في انه يكون من نوع عمره كان سنة واحدة او مائة سنة فلا يصح التمسك بابقاء المشكوك الى مائة سنة لجواز كونه من نوع كان عمره سنة نعم لو ثبت كونه من الثالث اعني المطلقة فيصح لغلبة ارادة الاطلاق منه ويلحق الفرد المشكوك بالاعم الاغلب مع ان الاستقراء هنا على خلاف المطلوب لان الغالب في نبوة الانبياء كان مقيدا الى زمان خاص مع ان حجية الاستصحاب في هذه المسئلة محل تامل لا يقال مقتضى عموم الاخبار هو بقاء الحكم السابق مطلقا وان لم يكن مظنونا في نفسه كما يستفاد من كلام المجيب سابقا على هذا الكلام لانا نقول التمسك بالاخبار موقوف على تسليم الخصم ومع ثبوت النبوة ويرتفع التمسك بالاستصحاب لا يقال ادعاء النسخ مستلزم لتسليم الاطلاق والا لم يكن نسخا لانا نقول نحن لم ندع النسخ بل نقول ان موسى ع في الان لم يكن نبيا سواء كان من باب ورود النسخ او من باب عدم شمول الدليل كقوله انه نبي الى زمان محمد ص فعلى المدعي اثبات الاطلاق ونفي ورود النسخ انتهى ما تكلم هذا المجيب وهذا غاية التوجيه من جانبه لكن الحق انه وان حقق تحقيقا انيقا في الرد على الضال المستدل بالاستصحاب والزامه ان كان قاصرا في الفهم الا انه لم يكن جوابا حقيقة من وجوه الاول ان المتمسك بالاستصحاب يقول بحجيته من باب بناء العقلاء والسيرة المستمرة من الادم الى الخاتم بل في الحيوانات من كون عمل الكل كافرا ومسلما حتى من الانبياء والائمة الكبير ص والائمة ع على اليقين السابق سواء كان حاصلا من القضية المجملة او المطلقة او المقيدة او المستمرة وعدم الاعتناء بالشك الى ان يعلم الزوال من غير ملاحظة الدليل على الحكم وعدم الفرق بين الشك في المقتضي وحدوث المانع وكذا عموم الاخبار على مذاق الخصم عند السيد الجليل من تسليم صدق الاخبار وقبوله النبي ص والائمة ع ومقتضاها الحكم بنبوة موسى ع في زمان الشك الى ان يعلم الزوال فعلى المدعي ابطاله باثبات النسخ او ارتفاعها والقول بان الاستقراء وكون الاغلب هو النبوة المنقطعة غاية افادة الظن وهو لا يكفي في المسئلة الكلامية ومثال الحيوان فاسد لانه لم يقل بكون حجيته بالاستقراء بل بما مر مع انه في الحيوان كذلك لانه لو علم بوجود حيوان في هذا المنزل وطويلة من غير تشخيصه بانه عمره عشرة سنوات او مائة فذهب ثم عاد بعد خمسين سنة يكون بناء العقلاء على بقائه حتى تعلم زواله الثاني انه لو لم يصح في هذا القسم يلزم عدم حجيته مطلقا وذلك لان سبب الشك في شمول الدليل لموضع الشك نفيا واثباتا وساكتا لاجمال القضية وهذا جار في الاستصحاب في البيانات والقضايا كالاجماع بل اولى للعلم بعد الاجماع في محل الشك فيلزم منع الاستصحاب في حال الاجماع كالغزالي وكذا في الشك في المقتضي باعتبار اجمال الدليل والشك في شموله لحال الشك لاجماله كالمشكك بالمصر الاجمالي او باعتبار المعارض المساوي مع عدم الغلبة بارادة الاطلاق منه وما سلمه في القضية المطلقة

في شرائط حجية الاستصحاب

انما يتم في التواطي ليشمل حال الشك ويحتاج الى اصالة عدم النسخ وفيه لا يحتاج الى الاستصحاب لان مطلق التواطي يشمل حال الشك ويكفي والثاني انما هو في عروض النسخ
والتقييد او بلوغ الغاية والاصل عدمه وهذا الاستصحاب عدمي في الالفاظ يعبر عنه باصالة عدم القرينة والتقييد لمثالهما وفي غيرهما يسمى باصالة عدم
حدوث المانع ولا تكون حجيته محل النزاع كما مر في اول الاستصحاب الثالث انه لا ريب في وجود الالفاظ الدالة على الاحكام في شريعة موسى ع وكان بعضها مطلقا
ويصح معه التمسك باصالة عدم النسخ وبالعرض نثبت نبوة موسى ع الرابع سلمنا عدم الحجية لكنه يكون مرجحا في المحذورين كما في المقام لعدم امكان الطرح والجمع
والترجيح والتخيير ولا ريب ان عمل العقلاء على العمل بما كان عملهم به لا طرحه اذ خلاف اصالة هذا فيما كان المنكر منكر النسخ النبوة كما هو الظاهر منه واما لو كان منكرا
للنبوة الخاصة فلا يصح لمنعه بما ذكره لاصالة التأخر مع ثبوت اقتضاء الدليل الى الحد والشك انما هو في بلوغ الحد والاصل عدمه كما في الشك في حدوث المانع ره
خلاف ولا اشكال فيه وتحقيق جوابه اثبات نبوة محمد ص بالمعجزات القاهرة منها الكتاب العزيز وعلى المنكر اتيانه بمثله **المطلب الرابع** في شرائط الاستصحاب
منها بقاء الموضوع سواء كان مفردا كزيد فيما كان هو بذاته موضوعا للحكم او مركبا كالماء المتغير بالنجس والمراد من الموضوع هو موضوع حكم المستصحب لا موضوع
الاستصحاب اعني المستصحب ان كان حكما كاستصحاب الوجوب مثلا والا يلزم الدور او نفي حجية الاستصحاب لان استصحاب الحكم كالوجوب لو كان موقوفا على بقائه
في نفس الامر يقينا فيلزم الثاني للعلم ببقائه ح وعدم الشك فيه حتى يجري الاستصحاب ولو كان موقوفا على بقائه وان كان بالاستصحاب فيلزم الاول لان استصحاب
الوجوب موقوف على بقاء الوجوب بالاستصحاب وهو دور والمراد من بقاء الموضوع لا يكون هو البقاء في نفس الامر يقينا والا يلزم في صورة الشك في بقاء الموضوع
كالتغير عدم صحة التمسك باستصحابه واستصحاب حكمه ويلزم منه على الاول نفي حجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة لان ترتب الحكم ح موقوف على العلم ببقاء الموضوع
ولا يكفي استصحابه واستصحابه من دون ترتب الحكم لغو بل المراد انه يشترط في استصحاب الحكم عدم ارتفاع موضوعه ليكون الحكم ثابتا للموضوع وبعد ارتفاع الموضوع يكون
ابقاء الحكم فيه ابقاء للحكم بلا معروض وفي موضوع اخر يكون استصحابا بلا مستصحب فلا بد ان يكون باقيا بالدليل سواء كان استصحابا او غيره اذا عرفت ذلك فاعلم ان
الاسم قد يتبدل بمحض التغير في الاصطلاح من دون تغير في الموضوع وقد يتبدل بسبب التغير في الموضوع بانتفاء جزء او شرط او قيد للموضوع المركب لفظا
ومعنى او معنى مركبا خارجيا او عقليا او المشكوك في كونه قيدا للموضوع او من غيره او علة او من المقارنات اما الاول اعني ما كان التبدل بمحض التغير في الاصطلاح فلا
خلاف ولا اشكال في عدم تبدل الحكم به باتفاق المخطئة والمصوبة سواء قلنا بتخصيص الخطاب بالمشافهين او بالتعميم لما عرفت من اتحاد حكم الله وتعينه للموضوعات
المسمى بالاصطلاح الموجود في زمان الخطاب لا الاصطلاحات المتجددة بعده كيف ولولا ذلك يلزم الهرج والمرج من كون الكلب نجسا فاذا اصطلح المصطلح اسمه شاة
صار طاهرا واما الثاني ففيما كان المتعلق مركبا لفظا ومعنى كالماء المتغير والمطلق والمضاف والحايض والمستحاضة والنفساء والجنب والمطهر والمحدث والمسافر حكمه
كذا وفيما كان المتعلق مركبا خارجيا كالفرد بالخصوص كهذه اضحية الشاة المخصوص وصوم يوم المخصوص والشجر المخصوص والملك المخصوص والدار المخصوص وامثالها فان علم
انتفاء القيد في الاول كالتغير والاطلاق والاضافة وهكذا وفي الثاني الشاة المخصوص واليوم المخصوص وهكذا ينتفي الحكم من حيث هذا الدليل قطعا لانه تعلق
بالمركب وجزئه او شرطه انتفى وبه انتفى التركيب ينتفي الحكم ويكون الباقي هو جزئه اعني الماء في الماء المتغير وح لو استصحب حكم الثابت للمركب فقد ارتفع قطعا لارتفاع
المركب وعدم امكانه ولو استصحب في الاول حكم الثابت للماء المتغير من حيث هو وفي الثاني الشاة من حيث هو ولم يثبت الحكم للماء والشاة من حيث هو حتى يستصحب
بل هو كالحائضة بعد ارتفاع الحيضية كبعد العشرة يندرج تحت عمومات المثبتة للتكاليف من الصلوة والصوم وامثالها كجواز الوطي وغيره فيثبت لها
حكمه ولو لم يكن له دليل او كان لكن لا يشمله لانصرافه الى غيره فيرجع الى القاعدة ففي الماء يحكم بالطهارة لاصالة الطهارة وفي الشاة يحكم بعدم لزوم اضحية شاة اخرى لاصالة البرائة
وهكذا ولو شك في بقاء القيد وارتفاعه كالتغير والحيضية فيمن رأى الدم بعد ايام العادة فيستصحب القيد فيقال انه ماء متغير وحائض بالاستصحاب ثم يستصحب حكمه واما في
صورة الشك في كونه قيدا للموضوع او من غيره او من المقارنات ولم يكن له دليل يعينه فبعد العلم بانتفائه لا يصح الاستصحاب الا انه استصحب الحكم الثابت لنفس الماء من حيث
هو فلم يثبت لجواز كون الموضوع الماء مع القيد وان استصحب الحكم للماء المتغير فقد ارتفع التغير نعم ان حصل الشك في ارتفاع القيد المشكوك كالتغير يصح استصحاب بقاء
التغير ثم استصحاب حكمه كما مر هذا فيما كان موضوع الحكم مركبا لفظا ومعنى او مفردا لفظا ومركبا خارجيا معنى فلا خفاء في ارتفاع جزئه او شرطه وبقائه غالبا وبه يتضح
حكمه واما فيما كان موضوع الحكم مفردا لفظا ومركبا عقليا معنى كالكلب والبول والدم وامثالها بناء على جواز تعلق الحكم بالطبايع المركبة من الجنس والفصل
المنتزع من الصورة الجسمية والصورة النوعية فقد يحصل التغير في الموضوعات ويتبدل الاسم لكن فيه خفاء في بعض الصور من حيث انتفاء الصورة النوعية والحقيقة
وبقائها وبذلك يحصل الشك في تغير حكمه ذاتيا كان الحكم كصيرورة الغايط والدم النجس في جوف بعض الحيوانات يعبر عنه في الفارسي زالو واللبن جبنا او عرضيا
كصيرورة الخشب المتنجس فحما والتراب المتنجس لبنة او خزفا والحنطة المتنجسة طحينا ثم خبزا او فحما قال المحقق القمي ره ان كان المناط هو التغير في الموضوع باي نحو كان فيلزم
في تبدل الحنطة المتنجسة طحينا او خبزا واللبن جبنا او بهذا الحكم بطهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة فما الدليل عليه ثم ما معيارها فقد تراهم
يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر اذا انقلب خلا وتبدل العذرة فحما ليس اخفى من تبدل الخمر بالخل فما الفرق وان لوحظ فيه تبدل الاثار بالمرة من اليبوسة
والرطوبة والحرارة والبرودة وامثالها فتغير عرض عرض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يبقى المعيار تبدل الحقيقة عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا فيما كان مقتضى الحكم
الحقيقة كالعذرة والكلب في ذاتها فكانه قال الشارع الكلب نجس ما دام كلبا ثم قال والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان
نجاسة الخشب ليس لانه خشب كالكلب بل لانه جسم وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقائق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة متوافقة
ومتخالفة واما الشيء وماهيته كالطحين المخطر او منضوجها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل حقيقتها عرفا بل لا تتبدل حقيقة فما ثبت تبدل حقيقته عرفا
فينتفي حكم الاستصحاب لثبوت المعارض نعم ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة والاستصحاب لا يعارض الدليل مع ان حصول
الظن بالبقاء ممنوع ودلالة الاخبار غير واضحة ولم تثبت حجية الخاصة بحكم بعدم جواز نقضها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فنحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما

وعلى الثاني نفي حجيته في الموضوعات الصرفة ره

والثوب المخصوص ع

والكلب نجاسة

حصل

حصل الجزم بعدمه فيجري ما حصل الشك فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل دم الانسان الى بطن القمل وهنا وان كان تبدل
الحقيقة في غاية البعد والخفاء لكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في مثال ذلك الى وجود المعارض
لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذا توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع ترك العمل بالاستصحاب ومما نقلناه ليفهم موارد الخلاف منها ما قال فيما كان
مقتضى الحكم هو الحقيقة فكان الشارع قال الكلب نجس ما دام كلبا لان جميع الاحكام المتعلقة بالموضوعات كذلك لان الموضوع هو الكلب وهو مركب من الجنس و
الفصل فلم يثبت للجنس الموجود فيه من حيث هو ولا نص ما دام كلبا فاذا انتفت الصورة النوعية لم يكن كلبا فلا يشمله دليله ويحتاج الحكم الى دليل آخر ان كان والا فالاصل
وبه يبين ان المراد لم يكن محض التغير بل تبدل الجزء للموضوع كالصورة النوعية في الكلب وهو امر خفي وبه ظهر ما في كلامه وان كان المناط تبدل الحقيقة فالدليل لا
الدليل عدم شمول الدليل له ومنها قوله بنجاسة الخشب لعين كونه خشبا لانه جسم وهو لم يزل لان نجاسة الخشب ليس ذاتيا بل عرضي باعتبار عروض الملاقاة
للنجاسة ولا ريب ان الملاقاة عارضة للافراد المخصوصة الملاقية لا للاجسام الموجودة في الافراد الخاصة ففي الخشب الخاص هو ملاق لا الجسم الموجود فيه و
الخشبية تعتبر في بقاء الجسم المطلق فصيرورته فحما ورمادا غير نافع لان الحكم لم يثبت له ومنها في قوله فما ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفي حكم الاستصحاب لتعارض
ما دل على طهارتها وحليتها باستصحاب النجاسة لان بعد تبدل حقيقة الموضوع لا يجري الاستصحاب لانتفاء موضوعه ولا استصحاب النجاسة لما قلنا لم يكن
تعارض اصلا وقوله مع ان حصول الظن فيه ان المناط لم يكن على الظن بل على بقاء الموضوع والمفروض انتفائه وقوله مع الجزم بعدمه فيجري فيه ان مع القطع
ببقاء الموضوع فالحكم باق يقينا لا يحتاج الى الاستصحاب وقوله مع الشك فيرجع الى سائر الادلة فيه ان في صورة الشك في البقاء يرجع الى استصحاب بقائه على فرض
حجية الاستصحاب في الموضوعات ومعه يستصحب حكمه والا يلزم لغوية استصحاب الموضوعات وعلى فرض عدم تسليم جريانه فيما كان الموضوع مشكوكا من انه كلب
في الحقيقة او غير كلب فيه لا يرجع الى الادلة بل يرجع الى الاصل ومنها قوله في دم القمل وان كان تبدل الحقيقة في غاية البعد لكن اطلاق دم الحيوان غير ذي
النفس الخ فيرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب فيه ان مع الشك في تبدل الصورة النوعية يجري استصحاب
الانسان ويترتب حكمه ولا يتم اطلاق دم القمل عليه مسامحة لان المناط تبدل الحقيقة لا مجرد تغير الموضوع والمفروض بقاء الحقيقة الاولية فحينئذ لا يحصل
التعارض وعلى فرض التبدل حقيقة واطلاق دم القمل عليه حقيقة فلا يصح الاستصحاب لعدم جريانه لانتفاء موضوعه فيبقى دليل دم القمل سليما عن المعارض
والحق ان فيما كان موضوع الحكم كلبا مركبا من الجنس والفصل او فردا خاصا مركبا من الكلي والخصوصية فينتفي في الاول بانتفاء الخصوصية المستلزمة لانتفاء الكلي معه لان
المتكلم لم يرد في الاول الجنس من حيث هو بل اراد الجنس من حيث كونه مركبا منه ومن الفصل المخصوص ولا ريب انه بانتفاء الفصل والخصوصية ينتفي ولو يكن مراد اراد
في فصل آخر او خصوصية اخرى يحتاج الى دليل ويرجع الى سائر الادلة ان كانت والا فالاصل والاشكال في ان تبدل الفصل والصورة النوعية والخصوصية فيه خفاء
فيما علم انتفائه كالرماد والملح والدود ودم القمل بالانتقال هو تبديل المايع بالمايع في الجوف او بالانقلاب هو هو لكن في الخارج او بالاستحالة وهو رفع
هو لكن في الخارج او بالاستحالة وهو تبدل الصورة النوعية بالصورة النوعية مطلقا مايعا او لا في الجوف وفي خارجه فالموضوع ارتفع لارتفاع المركب بارتفاع
جزئه ويرتفع هذا الحكم ويرجع في اثبات حكمه الى الادلة المثبتة للحكم الجديد ان كانت كعموم ما دل على طهارة الملح وحليته فان لم يكن او لم نبصر اليه فيرجع الى
القاعدة والاصل ايضا الطهارة وعدم الحرمة وفيما علم بقائه كالطحين والخبز واللبنة والخزف وامثالها فالحكم باق جزما وفيما شك فيه كالفحم فالاصل بقائه ثم
بقاء حكمه نعم يمكن ان ما يبقى بعد تغير الصورة الشخصية مع العلم ببقاء الحقيقة كصيرورة الكلب العذرة فحما منع شمول ادلة نجاسة الكلب هنا له وكذا منع شمول
ادلة طهارة الفحم للفحم الناشي من الكلب ح فيؤخذ احدهما في صورة العلم ببقاء الحقيقة والعلم بالكلبية تشمله ادلة الكلب قطعا وصدق الفحمية واطلاق الفحم عليه
اما مسامحة او باعتبار تبدل الصورة الشخصية وكلاهما لا ينفي الحكم الثابت للطبيعة النوعية الكلبية لانا نقول بعد تغير الصورة الشخصية وصيرورته فحما يندرج في كلية
الفحم ويقتضي دليله حكمه وح لا بد من الترجيح ان كان او منع انصراف الدليلين اليه والرجوع الى القاعدة وهو استصحاب النجاسة لبقاء حقيقة الموضوع وكذا
الكلام في صورة الشك في بقاء الحقيقة لو جوز استصحابها وهو ح كلب حقيقة بالاستصحاب وتشمله ادلة الكلب وكذا ادلة الفحم وح لو سلم الشمول فيه تعارضا والنسبة عموم من وجه
ولا ترجيح ويرجع الى استصحاب الحكم وهو النجاسة وان منع الانصراف بان المتبادر من ادلة الكلب هو ما كانت كلبيته معلومة لا بالاستصحاب والمتبادر من ادلة الفحم هو ما لم يكن
كلبا ولو بالاستصحاب فيتساقطان ويرجع الى استصحاب الحكم وهو النجاسة لا يقال بعد شمول ادلة الفحم يخصص ادلة الكلب بما لم يصر فحما لانا نقول عكسه بان بعد شمول ادلة
الكلب يخصص ادلة الفحم بما لم يكن حقيقة كلبا وان تكافأ التخصيص في احدهما تحكم صرف الا ان يقال مع فرض الشك في بقاء الحقيقة يكون صدق الكلبية مشكوكة وصدق الفحمية
معلومة وهو يوجب شمول دليل الفحم له وهو اجتهاد لم يتقدم على الاستصحاب وهو صحيح الا ان يمنع انصراف دليل الفحم اليه هذا في الاحكام الذاتية واما في الاحكام العرضية
كالملاقاة فالحكم ثابت للفرد الخاص الملاقي لضرورة كون الحكم للملاقاة وهو للفرد ويلزمه بارتفاع الفردية وصيرورته فحما او خزفا او خبزا تبدل الحكم وطهارته وهو
بين الفساد لا يقال مسلما كون الحكم للفرد الملاقي الا ان الكلي الطبيعي موجود في الفرد لضرورة وجود ما به الاشتراك في الخارج كوجود ما به الامتياز والحكم انما يتعلق بالمركب من
الكلي والخصوصية بل يثبت للملاقي وكل منهما ملاق وبعد ارتفاع الخصوصية والفردية وما به الامتياز يبقى وجود ما به الاشتراك فيبقى نجاسته لانا نقول لو كان كذلك فبعد ارتفاع الصورة
النوعية تبقى الصورة الجسمية كالرماد لضرورة عدم الانعدام كلية فكانت نجاستها باقية لان الصورة الجسمية كانت موجودة في الفرد وملاقية للنجاسة ثم ما مر في الفرد وهو بين
الفساد لا يقال ان الوجود انما هو للفرد بالذات وللكلي بالتبع وبعد ارتفاع ما بالذات يرتفع ما بالتبع ولذا نقول بان نفي الوجوب يستلزم نفي الجواز الموجود فيه وكذا نفي الفصل
لانا نقول لو كان كذلك يلزم بارتفاع الخصوصية تبدل الحكم وهو باطل جزما مع ان نفي الوجوب يستلزم نفي الجواز فيه من حيث ارادة المتكلم لانه تعلق بالجواز في ضمن الوجوب
وبعد ارتفاع القيد ارتفع المقيد لم يثبت الجواز من حيث هو ويحتاج الى الدليل وفي المقام لم يكن دليل على تعلق الارادة بالكلي من حيث هو او من حيث تقييده بالفرد بعينه
والحق في الجواب ان المناط في تبدل الموضوع العرف لا التدقيقات الفلسفية وهو في تبدل النوع كالرماد يصدق ارتفاع الملاقي واما في تبدل الشخص فارتفاع

وفي الثاني الكلي من حيث هو صح

فلا احتاج الى الاستصحاب ع

ودليله ح استصحاب الكلية واما ع

الملاقي مشكوك والاصل بقاؤه ثم بقاء حكمه فهو كالذاتي لا يزيد عليها وهو واضح ضرورة فتدبر حق التدبر ومن الشرايط عدم وجود دليل معتبر اجتهادياً كان او من
قبيل الاسباب كشهادة العدلين وفعل المسلم ويد المسلم وسوقه وامثالها يقتضي الحكم على خلاف الاستصحاب ومعه يرتفع الاستصحاب لانه من الادلة الفقاهية
التعليقية المثبتة للحكم الظاهري في مقام الجهل والشك معلقاً على عدم الدليل الرافع للجهل والشك ومعه لا يجري لان شرطه اليقين السابق تعلق بالواقع او
الظاهر كما مر سابقاً والشك اللاحق معلقاً على عدم اليقين بخلافه تعلق بالظاهر او الواقع كاليقين السابق فلو وجد الدليل المعتبر على خلافه يجب نقض اليقين
السابق لكونه مما علم خلافه ولا يكون ح حجة ولا يكون الاستصحاب جارياً حتى يكون قابلاً للمعارضة وملاحظة الترجيح فلو وجد معه شيء لا يكون حجة بنفسه
وكان موجباً للظن بالبقاء لا يجوز العمل به بل يتعين العمل بالدليل لعدم جريان الاستصحاب وعدم حجية الظن المعاضد له بخلاف ساير الادلة المعتبرة فان الدليل المعتبر الاجتهادي
كالخبر الصحيح مثلاً حجة بمفهوم الاية بنحو من حيث الكشف عن الواقع علماً او ظناً ولا يكون ح جهل وعنده معارضة بمثله يكون كلاهما مندرجين تحت الاية ولكن لما كان
العمل بهما معاً غير ممكن فيجب الرجوع الى المرجحات لتشخيص الحق من الباطل فعند وجود الدليل المعارض لا يكون مطروحاً وبما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض المحققين من عدم الفرق
بين الاستصحاب وغيره من الادلة في اشتراط هذا الشرط اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستصحاب اما ان يكون لمقابله دليل ام لا وعلى الثاني يتعين العمل به وعلى الاول اما ان
يكون الدليل معتبراً سواء كان حجيته من باب الكشف عن الواقع كالدليل الاجتهادي في الاحكام او من باب السببية كشهادة العدلين ويد المسلم وفعله وسوقه في الموضوعات
او معلقاً بكونه اصلاً فقاهتياً في مقام الجهل معلقاً على عدم الدليل الرافع للجهل كاصالة البرائة والاحتياط والطهارة والحرمة والتخيير والاشتراك والاستصحاب وامثالها
اما على الاول فينتفي الاستصحاب جزماً لرفع الجهل والشك بسبب وجود دليل المعتبر وللاجماع ولبناء العقلاء ولارتفاع الاستصحاب بنفسه معه اما في الدليل
الاجتهادي فظاهر واما في الاسباب المعتبرة كيد المسلم وفعله وسوقه وامثالها فلان العلم بالواقع لما كان في بعضها متعسراً وفي بعضها متعذراً وفي بعضها غير ممكن لتحصيل
العلم في غالب الناس او لكونه موجباً للعسر او مصلحة اخرى جعل الشارع هذه الاسباب في الظاهر مقام الواقع من حيث هو لا من حيث الكشف عن الواقع ولا من حيث كونه
مجهولاً ولا معلقاً على عدم دليل تعليقي مثبت للحكم في مقام الجهل بل الشارع جعله سبباً للحكم بالتذكية والطهارة والحلية وكون ما في اليد ملكاً له ولا يشترط في ترتب
الاحكام على هذه الاسباب حصول العلم او الظن بالتذكية والحلية والطهارة وعدم الخدعة والاستعارة والاجارة لعموم ادلتها والاجماع وبناء العقلاء والسيرة من
الادم الى الخاتم بانهم يشترون شيئاً في يد مسلم يشترونه من دون ملاحظة كون المناط كشفه علماً او ظناً عن الملكية الواقعية وح ففي مورد تحقق احد الاسباب كشهادة
العدلين يحصل الصغرى القطعي اعني هذا مما تحقق فيه شهادة العدلين وكلما كان كذلك فحجة يجب ترتب الاثار بالادلة القطعية مما ذكرنا فيجب ترتب الاثار هنا وح ان
كان على خلاف الاستصحاب فلا يجري لان من هذه الادلة حصل اليقين بترتب الاثار من غير تعليق على عدم الدليل والاستصحاب علق على عدم الدليل فبعد وجوده
يرتفع مع انه ح اما ان يحكم برفع الاستصحاب او مقابله او يفصل ففي مقابل الشهادة ياخذ بالاستصحاب وفي مقابل السوق ياخذ بالسوق والاخير تحكم وخلاف الاجماع
والثاني مستلزم لطرح الشهادة في مقابل الاستصحاب والتخصيص في ادلتها والاول خلاف الاجماع والثاني خلاف الاصل مع ان اليقين السابق واللاحق في الاستصحاب
اما ان يحمل على تعلقه بالواقعي او الاعم او الاول بالواقع والاخير بالظاهر او العكس والاخيران تحكم وتفكيك وخلاف الاجماع وظاهر قوله ع لكن تنقضه بيقين مثله
مع انه يرد على حمل احدهما بالواقع ما سنذكر في حملهما عليه واما الاول اعني الحمل على تعلقهما بالواقع ففي اليقين السابق يلزم عدم صحة التمسك به فيما علم المستصحب ظاهراً
بالدليل المعتبر من الاصول كاصالة الطهارة والبرائة والحلية وامثالها والدليل الظني الاجتهادي المعتبر لعدم افادتها العلم بالواقع ويختص فيما علم المستصحب واقعاً
هو نادر وخلاف الاجماع والضرورة والسيرة ومورد حديث زرارة لانك كنت على يقين من طهارتك الخ وفي اليقين اللاحق يلزم صحة التمسك به فيما علم ظاهراً
ارتفاع المستصحب بالدليل المعتبر من الدليل الظني الاجتهادي والاسباب وهو مستلزم للخروج عن الدين لمسبوقية كل الاحكام بالعدم الاصلي اليقيني فلا يجوز
نقضه بالادلة الظنية الاجتهادية وهو خروج عن الدين لكون المثبت للدين غالباً من الادلة الظنية وفي الثاني يلزم العمل بالاستصحاب وطرح الاسباب
المعتبرة في مقابله كشهادة العدلين وسوق المسلم وفعله ويده لاصالة عدم التذكية وعدم العلم بالتذكية الواقعية من سوق المسلم او يده بل غلب الاشياء في
السوق مما علم كونه مال الغير سابقاً لعدم العلم بالانتقال الى البايع واقعاً وكلها خلاف الاجماع وبناء العقلاء والسيرة وعموم الحديث كما مر تحقيقه في توضيح
معنى الحديث ويتعين حمله على اليقين بالمعنى الاعم ومعه من الاسباب يحصل اليقين في الظاهر فلا يجري الاستصحاب سلمنا صحة حمله على الواقع وح فالاستصحاب يجري
في موارد الاسباب لعدم العلم برفع المستصحب واقعاً او يحصل التعارض والنسبة بين دليل الاستصحاب وادلة الاسباب عموم من وجه لان الاول يقتضي اجرائه في
عدم العلم بالواقع ولو كان فيه شهادة او غيرها من الاسباب على خلافه وادلة الشهادة تقتضي حجيتها مطلقاً ولو كان فيه استصحاب والترجيح مع ادلة الاسباب لضعف
الاستصحاب في موارد الاسباب لما مر من بطلان حملها على الواقع ولكونها اقل مورداً بالنسبة الى الاستصحاب والشهرة العظيمة بل ظهور الاجماع والسيرة وبناء العقلاء
على العمل بها او طرح الاستصحاب فيجب حمله على اليقين بالمعنى الاعم وهو المطلوب ومعه لا يجري الاستصحاب ومما ذكرنا ظهر الامر في تعارض الاستصحاب مع الظاهر لان الظاهر
لو كان معتبراً بنفسه في الموضوعات والاحكام فيتعين العمل بالظاهر وطرح الاستصحاب لما عرفته من كون الاستصحاب تعليقياً واما لو كان غير معتبر او مشكوك
الاعتبار فيتعين العمل بالاستصحاب وطرح الظاهر لكون حجية الاستصحاب من باب التعبد ما لم يحصل اليقين بالخلاف كما يجيء والمفروض عدم حصول اليقين
بالخلاف واما الثاني اعني ما كان دليل المقابل تعليقياً فلو كان الدليل الفقاهتي هو الاستصحاب فقد مر حاله في تعارض الاستصحابين من تقدم الموضوعي على الحكمي وفي
غيرهما يكونان متعادلين فان وجد الترجيح المعتبر فيؤخذ به والا فيرجع الى القاعدة وان كان غيره فيقدم الاستصحاب لما مر في اصالة البرائة من تقديم الاستصحاب على
الاصول الفقاهتية التعليقية لانه لو لم يقدم يلزم لغوية الاستصحاب لانه في صورة الموافقة لم تكن له ثمرة وفي صورة المعارضة ان يقدم غيره يلزم اللغوية بخلاف تخصيص
القواعد بالشبهة البدوية كما هو الظاهر من ادلتها ولبناء العقلاء والاجماع ولا اقل من ظهوره **المطلب الخامس** في ان العمل بالاستصحاب هل يكون مشروطاً بالفحص
فلا يجوز العمل به قبله او لا فيجوز العمل به قبله مقتضى القاعدة الاولية هو الاول حتى يثبت عدمه وهو من وجوه الاول الاصل وهو من وجوه الاول ان العلم الاجمالي

في الاول صح

ويلزم عدم جواز شراء اللحم في سوق المسلم ويده ع

التعليق صح

حاصل

حاصل باشتغال الذمة بالتكاليف الواقعية الثابتة في دين النبي ص المجملة لنا وتعيينها غالبا او رفعها لا يكون الا بما وراء العلم وح اثباتها او رفعها بالاصل
بعد الفحص ومنه الاستصحاب فالذمة بريئة منها قطعا او بالفرض واما قبل الفحص فمحل الشك والاصل بقاء اشتغال الذمة وكذا الاصل لزوم الاحتياط الثاني ان تحصيل
الاعتقاد بالاحكام الواقعية لازم من باب المقدمة وبعد الفحص يكون الذمة بريئة منه واما قبله فمحل الشك والاصل بقاؤه اللزوم وكذا قاعدة الاحتياط الثالث
ان العمل بالاستصحاب عمل بما وراء العلم والاصل هو الحرمة والقدر المتيقن هو الخروج بعد الفحص لا قبله ويثبت عدم الاجزاء قبله بالاجماع المركب الثاني الدليل العقلي
وهو انه لو لم يجب الفحص في الاستصحاب المثبت للحكم او النافي له عن المعارض في الدليل الاجتهادي يقرب بل بالاولوية والثاني باطل اجماعا وضرورة وكذا في سائر الاصول فلم يجب ح
منها جواز التمسك باصالة البراءة قبل الفحص وهو مستلزم للخروج عن الدين في العبادات والهرج والمرج في المعاملات الرابع الاجماع القطعي ومخالفة بعض من
في الفحص عن المخصص لا تكون مضرة ومع ذلك لا يستلزم القول بنفيه في الاستصحاب الخامس اطلاق الادلة من قوله الميتة نجس والبول كذا والماء كذا وهكذا الا انها تثبت
الحكم لنفس الماهيات من حيث هي سواء حصل العلم ام لا فيجب التحرز عن الشبهات والقدر المتيقن من ادلة الاستصحاب وسائر الاصول المثبتة للحكم الظاهر في مقام الجهل
والشك المقيدة المخصصة لاطلاق الادلة انما هو بعد الفحص وعلى فرض التنزل يحصل التعارض بين الاطلاقين قبل الفحص واطلاق الادلة من قوله البول نجس مقدم
على اطلاق ادلة الاصول لاعتضادها بالاجماع على عدم جواز العمل به قبل الفحص عن المعارض السادس ان العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارضات لاطلاقات الكتاب
والسنة وعموماتها لانه ليس بحجة الاحد الا وله معارض وان غلبها مقيدة ومخصصة وصارفة فتكون من باب شبهة الكثير في الكثير وح لا بد من تمييز المقيد والمخصص
والصارف من غيرها وهو موقوف على الفحص ومثل الاحكام الموضوعات المستنبطة للتعارض بين اقوال اللغويين فبعضهم يقولون بكونه الصعيد التراب الخالص
وبعضهم يقولون بكونه وجه الارض وكذا في الامارات العرفية كالتبادر يقتضي وضع اللفظ لشيء ثم بعد الفحص في عدم التبادر وملاحظة صحة السلب عنه او عدمها
عنه يحصل التمييز بكونه اطلاقيا او وضعيا وكذا في الموضوعات الصرفة الرجالية للتعارض بين اقوال اهل الرجال فبعضهم يقولون بان فلانا امامي ويقول الاخر
بانه فطحي ولا بد من التمييز وهو موقوف على الفحص والاشكال انما هو في الموضوعات الصرفة الغير الرجالية كالكرية والاطلاق والاضافة والعدالة والفسق والايمان
والارتداد والملاقات للنجاسة والحيض والاستحاضة والزوجية والبينونة وخلو الثياب والابدان عن الغصب والنجاسة والحرير واجزاء ما لا يؤكل لحمه وهكذا وكذا
احكام الوضعية في النجاسة والطهارة وامثالها مقتضى ما ذكرنا هو لزوم الفحص لكونهم اختلفوا في لزوم الفحص فيها فلا بد من بيان بنائهم على الفحص في الصوم مثلا والفحص
اذان المؤذن وهكذا فقال البعض بعدم وجوب الفحص فيها وادعى عليه الاجماع ويمكن الاستدلال من جانبه بوجوه الاول اطلاق الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب
الثاني بناء العقلاء والسيرة كما في العدالة لو كانوا قاطعين بصحة الاقتداء مع فلان لم يكن بعد عروض احتمال الزوال بنائهم على الفحص وكذا العكس وكذا في خلو
الابدان والثياب عن النجاسة والغصب والحرير واجزاء ما لا يؤكل لحمه بنائهم على استصحاب الحالة السابقة وعدم الفحص والا لوجب الفحص في كل صلوة يوجب المذمة
عندهم ومثله غيرها من الموضوعات كالكرية والاطلاق والاضافة والحيض والنفاس والاستحاضة والسفر والحضر والزوجية والملكية والوقت دخولا وخروجا و
هكذا يكون بنائهم على الاستصحاب وعدم الفحص الثالث الاجماع المنقول الذي ادعى بعض المتأخرين الرابع خصوص خبر زرارة حيث قال فهل علي ان شككت ان انظر فيه قال
لا الى آخره والجواب عن الاول من وجهين الاول ان التمسك بالعموم او الاطلاق انما يصح لو لم يكن واردا في جهة حكم آخر وهو هنا موجود لان المتبادر منهما هو كون
المقصود في جهة ان اليقين السابق لا ينقض بمجرد عروض الشك اللاحق واما في كيفيته من قبل الفحص او بعده فلا وهما من احوال المورد لا فرد العموم واللفظ بالنسبة
اليه مطلق لا عموم فيه الثاني ان الامر دائر بين تقييد الاطلاقات في الاستصحاب بعد الفحص وابقائها على العموم مع اخراج الاحكام والموضوعات المستنبطة و
الصرفة الرجالية للاجماع على لزوم الفحص عن المعارض فيها ولا ريب ان الاول اولى لكونه اقل ولو لم يكن اولى لم يكن الامر بالعكس فيكون مجملا ولا يصح الاستدلال و تبقى
الاطلاقات الموجبة للتحرز عن الشبهات كقوله البول نجس قبل الفحص سليما عن المعارض وعن الثاني بان بناء العقلاء فيما كان الاحتمال ناشيا من نفس الامكان الذاتي
من دون امارة وفيما كان المستصحب من موارد المسامحة او موافقا للاحتياط كما في مستصحب النجاسة مع كونه مرتبطا بعمله وفيما كان فيه سبب شرعي كاليد والسوق وامثالهما لم
ولبين الكلام فيه بل الكلام في الاحتمال المسبب الاسباب العقلائية مع كون المستصحب مخالفا للاحتياط في الطهارة والصوم فيما اخبر المخبر بنجاسة ثوبه ببول الهرة
وغيرها وبنقصان الكر عن الكرية وبدخول الوقت او خروجه باذان المؤذن وهكذا فبنائهم على الفحص ولو لم يكن على الفحص لم يكن على عدمه ولو تنزلنا فغي بعضها يكون
على الفحص وفي بعضها على عدمه وح يحصل التعارض في بناء العقلاء من حيث الفحص والعدم ويبقى الاصل الاولي سليما عن المعارض حتى يثبت الدليل على عدمه
كما في بعضها كالفحص عن معايب الناس وعن الثالث بان ادعاء الاجماع خطاء لكون الغالب على لزوم الفحص مع ان غايته افادة الظن وهو لم يكن حجة في الموضوعات
الصرفة سيما اذا كان عن المتأخرين وعن الرابع بانه في مقام خاص اعني الطهارة والنجاسة وفيه مسلم واجماعي ظاهرا ومع ذلك لزوم الفحص فيها عسر وحرج وح
يثبت به الكلية والتمسك بالاجماع المركب ممنوع مع انه يجوز ان يكون في الاحتمال الغير العقلائي ومع ذلك خبر واحد حجيته في الموضوعات الصرفة
مشكل والانصاف ان عدم تعرض الامام ع للفحص في هذه الاخبار الكثيرة كما مر في الوضوء والصوم وغاية الذي والنشاء القاعدة من علي ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه ومثله في ركعات الصلوة وما مر في خبر زرارة بعد سؤاله عن الفحص وجوابه بقوله لا وان كان في خصوص النجاسة مع الشك في عموم قوله ع
بعد كلام فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك لاحتمال العهدية يفيد الظن القوي بعدم لزوم الفحص لا يقال الحكم بعدم لزوم الفحص فيها بسبب عدم التعرض يوجب الحكم بعدم في
البراءة والاحتياط لكون اخبارها مثلها في عدم تعرض الامام ع كرفع عن امتي الخ وما حجب الله علمه الخ وكل شيء مطلق والناس في سعة ما لا يعلمون والحكم بعدم لزوم الفحص في الكل
يصح لو اختصت القواعد بالشبهة الموضوعية وهو فاسد جدا لفرض تعميمها للشبهة الحكمية والفحص فيه لازم قطعا فلا بد من حمل الكل على عدم كونه ع في بيان جهة الفحص
او تقييد الكل بما بعد الفحص او تقييد بعض مساتها بعد الفحص كالشبهة الحكمية والموضوعات المستنبطة والصرفة الرجالية دون غيرها فيحمل ولا يصح الاستدلال لا
يقال الفحص عن معارض الدليل في اثبات الحكم او الوضع او الرجال انما هو لاجل العلم الاجمالي بتعارض الادلة وصرف بعضها ببعض في مقابلة اصالة العدم لانا نقول

[illegible]

لو كان كل ما وجب الفحص لازم في تشخيص حكم كل ماهية لان الفحص تحصيل الاطلاع على الدليل المقتضي في مقابل اصالة عدم التكليف لا بوانه ايضا لا لاجل العلم
الاجمالي بثبوت التكليف في الجملة لانا نقول لو كان كل ما وجب الفحص لما لم يكن له علم اجمالي لكن كانت له شبهات قليلة وباب العلم في الاغلب عنده مفتوح والفحص لازم
في تشخيص حكم كل ماهية ومن نظيره ان احتمال التكليف يكفي في لزوم الفحص عن الدليل ان كان مجتهدا او عن قول المجتهد ان كان مقلدا او الى ترك الاحتياط وهو
كان في الشبهة الحكمية واما الموضوعات الصرفة فلا ريب في عدم كفاية محض احتمال التكليف من غير امارة للزوم الفحص كما هو من بناء العقلاء والسيرة واما المسبب
من الامارة فالظاهر لزوم الفحص كما مر والاحتياط واضح والمراد بالفحص الفحص عن سائر الادلة المثبتة للحكم المخالف ففي الموضوعات المستنبطة هو الفحص عن حال الامارات
واقوال اللغويين واصل المخالف وفي الاحكام هو الفحص عن الاخبار والكتاب وسائر الادلة ثم الاصول وفي الموضوعات الصرفة الرجالية هو الفحص عن قول علماء الرجال
وفي غيرها قد يحصل بالرؤية كما في رؤية الهلال والنجاسة وامثالها وقد يحصل بالرجوع الى اهل الخبرة كما في الاجتهاد وقد يحصل بالرجوع الى المطلعين به كما في الملك
والفراش والعدالة وامثالها واما كيفية الفحص فقد لا يلزم العسر في شيء واحد او هيئة الاجتماعية وتفصيلها في حجية الظنون **المطلب السادس** في ان حجية
الاستصحاب هل يكون من باب الوصف او التعبد او التفصيل والحق هو الاخير توضيحه يقتضي اقسام الدليل من حيث الوصف والعدم ثم بيان المختار فاعلم ان
الدليل قد يكون واجب العمل من حيث كونه كاشفا عن الشيء من الحكم الواقعي وغيره قطعا او ظنا بحيث لو لم يكن كاشفا علما او ظنا لم يكن حجة كالادلة الاجتهادية وقد
يكون واجب العمل من جهة الذات وان لم يكن مفيدا للوصف بل كان الوصف على خلافه او لم يكن الوصف من الاسباب المعتبرة كالاسباب في الموضوعات والاصول العملية
والفقاهية او بشرط ان لا يحصل الظن مطلقا على خلافها والاول يسمى بكونه من باب الوصف والثاني بالتعبد المطلق والثالث بالتعبد المقيد وعدم الظن قد يكون
لاجل عدم كونه مفيدا للظن ذاتا كالخبر الفاسق والكاذب وان لم يكن منه ما يرفع الظن وقد يكون ذاته مفيدة للظن لكنه ارتفع وحصل على خلافه بوجود مانع يرفع
الظن اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستصحاب حجة من باب الثاني اعني التعبد المطلق وان لم يكن مظنونا بقاؤه او حصل الظن بارتفاعه من الظنون الغير المعتبرة سواء
كان المستصحب حكما او موضوعا صرفا او مستنبطا وسواء كان ارتفاع الظن بالبقاء من باب عدم اقتضاء المقتضي للظن بالبقاء او من باب الظن بحدوث المانع او بمانعية
الشيء الشك في احدهما او هما او كان من الكل وسواء كان اصلا عدميا او وجوديا او هما كما في النقل وذلك لعموم الاخبار الا الطبيعة المنفية بقيد العموم والشك حقيقة
في خلاف اليقين ويكون الاستثناء اعني قوله ولكن تنقضه بيقين لغو مفيد لعموم المستثنى منه من الراجح والمرجوح والتساوي ولبناء العقلاء والسيرة كما في ارض الحمام
وثوب المربية للصغير واغلب الاشياء في السوق كالدهن واللبن واللحم والجبن والدبس وارض السوق لكون الغالب نجاستها ولم يكن بناؤهم على غسله بمجرد الظن الحاصل
من الغلبة وكذا الظن الناشي من السبب الغير المعتبر على خلافه كالجفر والرمل والقيافة ولم يكن على كره مذموما وغسله باخبار الواحد لم يكن على اللزوم مع ان خبر الواحد غالبا
اذا لم يكن لغرض يفيد القطع عادة ولزرارة فان ظننت انه قد اصابه ولم استيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك
قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وهو مذهب معظم الاصحاب وما يقال ان اجراء الاصل في تشخيص المراد كاصالة
عدم القرينة وعدم التقييد وعدم التخصيص خلاف من كون حمل اللفظ من باب الوصف او التعبد او التفصيل ففيه ولا انه كلام في الاصل بمعنى القاعدة في حمل اللفظ
على الحقيقة وتشخيص الارادة ولا يكون الكلام في الشك في البقاء بعد الثبوت في صورة الشك في حدوث القرينة لان حمل اللفظ فيه يكون من باب التعبد المطلق
واما في صورة الشك في المانعية كالمجاز المشهور بعد القطع بحدوث شيء لا يكون من باب الاستصحاب لكونه شكا في الحادث ولا يجري الاستصحاب كما يجيء بل المراد
منه بمعنى القاعدة في حمل اللفظ على الحقيقة وجعله مرادا للشارع وهو خلافي من انه موقوف على ظهور عدم القرينة وهو يحصل من الظن بحصول المقتضي اعني الوضع
ومن الظن الحاصل بعدم القرينة او يكفي عدم ظهور القرينة على اختلاف كما نبه عليه المحقق الخوانساري ره والحق عندنا تفصيل وهو انه يشترط كونه مفيدا للظن
بالنوع اعني الظن الحاصل من وجود المقتضي فلو لم يفد الظن لم يكن حجة بالاصل وظهور الاجماع وبناء العقلاء واما في اشتراط افادة الظن الشخصي في مرحلة
وجود المعارض اعني الظن الحاصل بعدم القرينة ففيه تفصيل بانه ان كانت الاسباب المعارضة متصلة بالكلام كالمجاز المشهور والامر الوارد بعد الحظر والاستثناء
المتعقب للجمل المتعددة فالحق انه حجة من باب الوصف وذلك لانه القدر المتيقن من حجية اصالة الحقيقة وفي صورة عدم افادة الظن لا يصلح الحمل للاصل ولبناء العقلاء
والدليل على الحمل اما ان يكون هو الاصل اعني اصالة عدم القرينة او عدم الالتفات فالجواب انه شك في الحادث للقطع بحدوث الشيء مع الشك في الكيفية او
يكون هو استصحاب وجوب حمل اللفظ والجواب ان الموضوع هو اللفظ المجرد واما اللفظ مع القرينة فيجب الحمل على المعنى المجازي والمفروض محل الشك انه من الاول
او من الثاني ولو كان هو استصحاب الظهور الشخصي او الحكم الفرعي فالجواب انا نشك فيه رأسا لان تعلق الوجوب بمجرد صدور اللفظ مع عدم تمامية الكلام وظهوره مع
اتصال الظهور بالالتفات ثانيا الى ما يرفع الظن اول الكلام مع ان ظهور الشخصي قد يتحقق مع المجاز واما لو كان هو الغلبة فهي معارضة بمثلها لان الغالب في
الاستعمالات هو ارادة معنى المجازي واما لو كان هو الاجماع فالاجماع على حمل اللفظ المجرد عن القرينة وفي غيره ممنوع وهذا محل الشك من انه مع القرينة ام لا وان
كانت الاسباب المعارضة منفصلة عن الكلام فان كانت معتبرة فمع بيان الدلالة وعدم الاجمال كمعارضة العموم من وجه او التباين فيكون اعتباره من باب
الوصف لبطلان الترجيح بلا مرجح واما لو كانت مجملة فيكون اعتباره من باب التعبد المقيد بعد ذلك كادلة الاستحباب من شمولها المعسر والاية الشريفة بريد
بكم العسر للشك في شمولها للطلب الاستحبابي في العسر الغير الموجب للضرر للاجمال في الصدر اعني يريد مع الشك لا يحصل الظن بارادة الاستحباب من ادلتها في العسر ولكن
يحمل على شمولها الصورة العسر لبناء العقلاء كما نرى لو امر المولى بعبده اشتر اللحم ثم جاء له عادل واخبره بكلام مجمل من حيث الدلالة على نفي وجوب شراء اللحم او على
وجوب شراء البطيخ وترك العبد شراء اللحم معتذرا بهذا الكلام يكون مذموما عند العقلاء واما ان كانت غير معتبرة فان كان عدم اعتباره بالدليل كالقياس فيكون
من باب التعبد المطلق لبناء العقلاء والاجماع على عدم الاعتناء بالقياس فلو طرح الدليل فيما حصل الظن القياسي على خلافه يلزم الاعتناء به لانه لو
قال المولى اقبل قول فلان ولا تقبل من فلان ثم اخبر الاول واخبر الثاني بخلافه فلو طرح الاول معتذرا بالخبر الثاني يكون مذموما وان كان عدم اعتباره بالاصل

كالشهرة

كالشهرة وامثالها في مقابل الاية او الخبر فيكون من باب تقييد المعيد لعدم الدليل على حجية الخبر في مقابل الشهرة المفيدة للظن وكذا الكلام في التحريف في الشك في الزيادة والنقصان او في تشخيص الوضع كاصالة عدم الاشتراك وعدم الترادف وعدم النقل وامثالها كما مر مع انه لا يخلو من انضمام غلبة بقيد الظن لان الغالب عدم الاشتراك وعدم الترادف وعدم النقل وهكذا واما اشتراط افادة الظن الشخصي في صورة المانع والاسباب المعارضة فكما مر **المطلب السابع** فانه لو ثبت حكم في الشرايع السابقة وحصل الشك في نسخه في هذه الشريعة فهل يصح التمسك بالاستصحاب لا لاثره فيه فيما كان موافقا لاصالة البراءة او الاحتياط وانما الفائدة تظهر فيما كان مخالفا للاصلين كما لو كان عصير العنبي نجسا في شريعة موسى ع وحصل الشك في ارتفاعه في هذه الشريعة او كان الصوم في يوم السبت واجبا مع الشك في نسخه مع عدم العلم الا اجمالا بثبوت النسخ في الجملة من باب شبهة القليل في القليل او الكثير في الكثير او الكثير في القليل وكذا مع عدم العلم بثبوت التكليف مجملا ببقاء الحكم السابق على الوجوب او تبديله بضده اعني الحرمة والايجب العمل بالاستصحاب على الاخير لان الواجب اما التخيير او العمل بالاستصحاب والاول كاف بلا اشكال فيجب بالاحتياط ومع عدم هذه الذكورات تختلف بالنسبة الى الاشخاص الذين كانوا موجودين في الشريعة السابقة وتعلق بهم هذا الحكم مع بقائهم الى شريعة اخرى فيصح التمسك بالاستصحاب واما الاشخاص الذين لم يكونوا موجودين في السابق ولم يتعلق الحكم بذمتهم وكان وجودهم بعد حدوث الشريعة المتاخرة لا يصح التمسك بالاستصحاب في حقهم لعدم ثبوت المستصحب في حقهم ويكون بناؤهم على العدم من باب اصالة البراءة وبعد ثبوت الاشتراك بينهم بادلة الاشتراك وبالاجماع المركب يحصل التعارض بين الاستصحاب واصالة البراءة والثاني وان كان موردا اكثر من حيث كون هذه الاشخاص اكثر من الباقي لكن الاستصحاب معتضد بالاستقراء والظن العقلي بالبقاء من مجرى الحالة السابقة مع ان الاستصحاب ارجح من اصالة البراءة فيقدم فيجب الحكم بالابقاء في حق الكل الا ان يقال بجواز خرق الاجماع المركب لو كان ناحية شطريه ثابتا بالدليل الفقاهتي كما في المقام لا يقال يلزم خرق المخالفة القطعية لانا نقول مع انه لا يكون عالما بالمخالفة بنفسه يلزم الموافقة القطعية ايضا

في الاجتهاد والتقليد لما كان تشخيص الاحكام الثابتة والتكاليف المتيقنة موقوفة على معرفتها بالنهج الصحيح والالهام غير ممكن لنا والسماع من الحجة بلا واسطة او من النواب الخاصة ايضا غير ممكن لنا والكشف لا ماخذ له محصل لا غناء فيه ومع ذلك لا يصح الرجوع الى من يدعيه اجماعا وضرورة بل لا يجوز لنفسه العمل به ما لم يكن قطعا فانحصر الطريق بكيفية خاصة بالاجماع والعقل وورود الايات ولولا نفر من كل فرقة الخ والاخبار الناس صنفان عالم ومتعلم الخ وهو المسمى بالاجتهاد وتقليد المجتهد فلا بد من بيانهما فيقع الكلام فيهما في امرين الاول في الاجتهاد والكلام فيه يقع في مقامات الاول في التجزي الثاني في الشرائط الثالث في الجاهل في العبادات الرابع في التخطئة والتصويب الخامس في انه هل يجوز خلو عصر من المجتهد ام لا السادس في بعض امور اخر وقبل الشروع في المطالب لا بد من بيان معنى المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي والحاكم فالمجتهد اما ان يكون ماخوذا من الجهد بالضم والفتح والاول بمعنى الطاقة والثاني هو الاول عند بعض والمشقة عند بعض اخر وعلى الاول يكون بمعنى النقل الى المعنى الاصطلاحي الحالي اعني استفراغ الوسع وصرف الطاقة في تحصيل المعرفة بالاحكام الفرعية من باب النقل من المطلق الى المقيد وعلى الثاني من الثاني يكون من باب النقل من اللازم الى الملزوم والاول متعين بالغلبة لكون الغالب في النقل من الاول وفي الاصطلاح له معنيان معنى الملكي والحالي والاول عبارة عن القوة العقلية التي تقتدر بها على الاستنباط للحكم لا جميع الاحكام وذلك للاصل ولصحة التقسيم الى المطلق والمتجزي مع عدم لزوم النقض في قوله يجوز التجزي في الاجتهاد وعدم التكرار في قوله المجتهد المطلق كذا ولعدم صحة السلب عن المتجزي الا بالتقييد في جميع المسائل ولو كان حقيقة في المطلق لجاز سلبه باللفظ المطلق وليس كذلك لان القائل به يعد كاذبا في العرف جزما ولذا لو حلف في العمول لو قال المولى اعط درهما باي فرد من المجتهد لا يبقى مقتضى التبادر وغلبة الاستعمال هو الوضع للمطلق لانا نقول اولا يمنع التبادر بل المتبادر من اللفظ لو خلي بنفسه هو ما ذكرنا وثانيا بمعارضته بما ذكرنا وهو اقوى لغلبة التخلف في التبادر دون عدم صحة السلب كما في المطلقات المشككة واما غلبة الاستعمال فيحتمل كونه من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من باب الخصوصية ومعه يكون الاصل وضعه للقدر المشترك للغلبة ولا يشترط فيه القول بوقوع التجزي بل يجتمع مع العدم لكون اللفظ موضوعا لنفس الشيء لا للموجود منه فيجوز ان يكون فرده فرضيا وهل يكون موضوعا للملكة الصحيحة اعني واجب العمل او الاعم منه ومن الفاسدة الحق الاول بالنسبة الى الاسباب الثاني بالنسبة الى فساد الاعتقاد او العمل اما الاول فلعدم التبادر وغلبة الاستعمال وصحة السلب عمن كان قادرا على استنباط الحكم من الاصول الفقاهتية دون الاجتهادية من المدارك السهلة كالشهرة والاجماع المنقول والعمل بالنسخ كالقياس والمراسيل والضعاف وبدل عليه ايضا عدم صحة التقسيم ولزوم النقض والتكرار واما الثاني فلعدم صحة السلب عن الكافر والفاسق والكاذب بالفتاوى لو كانوا قادرين على الاستنباط كسائر المجتهدين كما في ابي حنيفة ويدل عليه ايضا صحة التقسيم وكذا المتجزي ان قلنا بعدم حجية ظنه والمراد بالحكم هو الحكم الشرعي الفرعي لصحة السلب عما سواه بالنسبة الى هذه الطائفة فلو قيل ان سيبويه او ابو علي لم يكن مجتهدا لم يكن القائل به كاذبا نعم مع قطع النظر عن هذه الطائفة يكون هو الاعم لصحة التقسيم بان فلانا مجتهد اما في النحو او الصرف وهكذا والمراد بالحكم هو الواقعي لا الظاهري الصرف وذلك لصحة السلب عمن كان قادرا على استنباط الحكم من الاصول العملية دون الاجتهادية كما ذكرنا وعمن كان قادرا على استنباط الحكم الظاهري من الدليل الاجمالي كالمقلد والمراد بالاعتقاد هو الاعم من القطع النظري او الظن واما الدليل فيشترط فيه الادلة المعهودة مع كونها معتبرة لا مطلقا كالقياس ايضا مع كونها سهلة كالشهرة والاجماع المنقول وامثالها وذلك لصحة السلب كما ذكرنا سابقا فيكون معنى الملكي هو الاقتدار على الاستنباط الحكم الواقعي الشرعي الفرعي ظنيا او قطعيا نظريا من الادلة المعهودة بشرط ان لا تكون من المباني السهلة ولا يشترط حصول الاعتقاد بعد الفحص لجواز عدمه لاجل تعارض الادلة وعدم الترجيح ولا يصح سلبه عنه وكذا لا يشترط كونه قاصدا لتحصيل الظن فتدبر واما الثاني اعني معنى الحالي عبارة من استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي من الادلة التي ذكرنا ثم بعد حصول القوة بفهم المباني يقتدر على اثبات الحكم الظاهري في حقه وفي حق مقلده سواء وجد الدليل بعد الفحص بانه مما ادى اليه ظني من الخبر الصحيح او الاية مثلا بانه الحكم النازل على النبي ص والمشافهين وكلما كان كذلك فحجة وكلما ثبت للمشافهين ثابت لي ولمقلدي فيثبت الحكم الظاهري المنجز في حقه وفي حق مقلديه او لم يجد بان هذا مما لا يعلم تكليفه بعد فحصه وكلما كان كذلك فالاصل البراءة او الاحتياط وهكذا فيتفرع القواعد العلمية في الاصول فيثبت الحكم الظاهري بالقواعد الفقاهتية العملية في

او الاجتهاد يترتم

عدم ٣

في الاجتهاد والتقليد

حقه ونحو مقلد فهو بهذه الجهة يكون فقيها والفقيه بالمعنى الملكي هو من اقتدر على اثبات الحكم الظاهري المنجز لا الحكم الواقعي الذي مضى للمجتهد لا من مارس في الفقه
فتعريفه بالمعنى المجتهد حالا او ملكة مستلزم للترادف وعدم الفرق بين الاجتهاد والفقاهة وتعريف الشيء بسببه لان الفقه هو الحكم الظاهري المنجز وهو متاخر
وموقوف على استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الواقعي وبالممارسة يستلزم دخول اكثر الطلاب ممن كان ممارسا للفقه وبما ذكرناه لا يرد ان التعريف مستلزم للدور او عدم
الطرد او تعريف الشيء بالمغاير والفقه الحالي من حيث المعنى اللغوي لا العلمي هو نفس الاعتقاد بالحكم الظاهري المنجز والفقاهة هي النسبة بين العلم ومن له العلم وهو متاخر
عن مرتبة الاجتهاد واما بالمعنى الملكي فهو القوة لتحصيل هذا العلم ثم من كان له هذا العلم فيقتدر على اظهار معتقداته لمقلديه فيكون مفتيا بالمعنى الملكي واظهارها
فعلا يكون معناه بالمعنى الحالي وهو متاخر عن الفقاهة والقاضي بالمعنى الحالي هو من كان رافعا للخصومة بين المتخاصمين على الوجه الشرعي وبالمعنى الملكي هي القوة
لهذا والحاكم بالمعنى الحالي هو من كان مسلطا على اموال الغيب والسفيه والصغار والمجانين على الوجه الشرعي وبالمعنى الملكي هي القوة لهذا فالشخص الواحد يسمى بهذه
الاسماء باعتبار هذه الحيثيات التقييدية فيكون موضوع كل غير الاخر فالموضوع متعدد حقيقة **الموضع الاول** في التجزي ويقع الكلام فيه في مواضع
**الموضع الاول** في الامكان والامتناع **الموضع الثاني** في اثبات حجية ظنه له **الموضع الثالث** في اثبات كونه مفتيا اعني بيان حجية ظنه للمقلد
**الموضع الرابع** في اثبات القضاوة له اعني جواز الرجوع اليه في المرافعات **الموضع الخامس** في اثبات الحكومة له اعني جواز تصرفه في اموال اليتامى والمجانين
وامثالها اما الاول فقد اختلفوا في امكانه وامتناعه في الفروع بعد اتفاقهم على امكانه ووقوعه في ساير العلوم والصناعات فذهب قوم الى امتناعه فيها بالمعنى الملكي
اعني حصول القوة لاستنباط البعض دون بعض آخر واستدلوا على ذلك بان اثبات الحكم الجزئي موقوف على اثبات المقتضي ورفع المانع وهو موقوف على قوة تقتدر
بها على التتبع في الاحاديث من اول الفقه الى الديات وفهم الايات والاحاديث دلالة من حيث تشخيص الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والارادة لاحتمال وجود المعارض
للطهارة في اللبن مثلا في باب الاطعمة والاشربة بل فهم الادلة كلا حتى يمكنه القول بان هذا الخبر لم يكن له معارض من حيث دلالة من جهة التخصيص والتقييد الصرف
وسندا حتى يمكنه القول بان على فرض التعارض سنده معتبر او غير معتبر والمقتضي اقوى منه بالمرجحات اولا ومن كان قادرا على اثبات المقتضي من تشخيص سنده بتشخيص رجاله
الى المعصوم بالرجوع الى الكتب الرجالية وفهم عباراتهم وترجيحات المعارضات بينهم وكذا من تشخيص دلالته وارادته وكذا دفع المعارضات بهذه الكيفية وفهم الترجيح وكذا
فهم الكتب الفقهية في هذه المسئلة حتى لا يفتي خلاف الاجماع فهو قادر على استنباط جميع الاحكام بداهة ولو لم يعلم الحكم لاجل تعارض الادلة وعدم الترجيح
او من اجمال الدليل من حيث الدلالة او الارادة ولا يكون مضرا له لانه يتحقق المطلق ايضا وذهب الاكثر الى امكانه ووقوعه والحق معهم والدليل على ذلك وجوه
الاول الاصل لانه الامكان حتى يثبت تعيين الوجود او العدم ولان القول بالامتناع يلزمه طرح الادلة الظنية الدالة على وقوعه كقوله من عرف شيئا من احكامنا
او مثل فيها تقييدا او تخصيصا او ظاهرا فالاصل عدمه حتى يثبت خلافه الثاني العقل القاطع وهو انه التجزي لو لم يكن ممكنا فلا يكون المطلق ايضا ممكنا والتالي باطل
بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان المطلق عبارة عمن كان له قوة يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام وهو موقوف على حصول القوة لفهم جميع المقتضيات والمباني
ولدفع المعارضات وهذه القوة بطريق الاستدلال لا الالهام ولا الكشف كما هو المفروض لان الكلام في المجتهد الذي يحصل له الاعتقاد بالحكم من الادلة ولا ريب انها
تدريجي الحصول لا آني الحصول وحصول مرتبة الاعلى في الامر التدريجي موقوف على تحقق المرتبة الاولى الادنى والا يلزم الطفرة وح فهم جميع المباني انما يحصل بعد
فهم البعض ثم البعض الاخر حتى يصير جميعا وكذا في جانب دفع المعارضات فتحقق الاطلاق في نفس الامر موقوف على تحقق التجزي في نفس الامر نعم لو كان المباني مما
لكل حكم فالامر كما ذكره الخصم لكن لا يكون كذلك لان من المباني مسئلة الامر بالشيء المنهي عن الضد وعدم الامرية والتعارض بين العام والخاص ترجيح الثاني على
الاول وفي جهة السند ترجيح المنجبر بالشهرة على غيره فيمكن ان يكون الشخص عالما بها دون غيرها كالمطلق والمقيد وكون النهي مقتضيا للفساد او كون بقاء المبدء
شرطا في المشتق وتميز الصحيح من الحسن فيكون قادرا على استنباط الحكم ظنا او قطعا فيما كان من الاول دون الثاني واذا كان عالما بكيفية الترجيح في العام والخاص
والمنجبر بالشهرة على غيره فهو مطلع على كونه متجزيا لكونه عالما بالادلة المتعارضة التي يستنبط منها الحكم بكون بعضها من هذا القبيل واما لو كان مراده نفي
حصول الظن والعلم فعلا في المسئلة الخاصة باعتبار احتمال وجود المعارض في ساير الابواب فهو كلام سخيف اما اولا فلكونه مستلزما لعدم حصوله للمجتهد المطلق
ايضا لاحتمال وجود المعارض في ساير الابواب فيلزم من ذلك وجوب الفحص له في جميع الابواب لكل مسئلة والتالي باطل بالضرورة لكونه موجبا لتعطيل الاحكام
وثانيا فلان المشايخ والعلماء ايضا لما جعلوا الاخبار الواردة في كل مسئلة في باب فبعد الفحص لكل مسئلة في بابه مع عدم وجود المعارض فيه يحصل الظن بنفيه لانه لو
كان لذكروه في هذا الباب اما حجية هذا الظن فليس ههنا مقامه وسيجيء في المقام الاخر مع انه قد يحصل العلم بنفيه كما وجدناه في انفسنا او يحصل القطع بعدم حجيته
على فرض وجوده لكون المقتضي اخبارا صحيحة معمولا به عند الكل لا الشاذ النادر ولا ريب انه بملاحظتها يحصل الظن بحقيتها واما في الصدد الاول فكما قلت في
المجتهد المطلق فنقول في المتجزي الثالث الظن الحاصل من الشهرة وظهور الاجماع والاستقراء لان الغالب في ساير العلوم جوازه فكذا ههنا الا ان الظن لم يكن حجة في
المقام لانا نقول بعد حصول الظن له مع العلم بان التجزي لو جاز لكان هذا متجزيا ويجر الكلام ح الى المحذور بناء على كون هذا الشخص متجزيا حتى يجب له العمل بظنه
الامكان ع — او لا حتى يجري فالظن يرجح مع انه موافق للاصل الرابع الوجدان فانا نرى من انفسنا القطع بالاقتدار على استنباط بعض الاحكام دون بعض اخر وهذا يكشف واما
الوقوع فبالادلة التي ذكرناها وبالاجماع المركب لان كل من قال بالامكان قال بالوقوع فتدبر **الموضع الثاني** في اثبات جواز العمل بظنه ويقع الكلام فيه في
مطالب **المطلب الاول** في انه لو حصل له العلم فهل يكون في حقه حجة وواجب العمل ام لا والحق هو الاول وذلك للوجوه التي مرت في صدد حجية المظنة من حجية
العلم مطلقا مضافا الى ما سيجيء من حجية ظنه لنفسه بل للمقلد فحجية علمه تثبت بالاولوية والاجماع المركب **المطلب الثاني** في انه لو حصل له الظن من الادلة
الاجتهادية فهل يجب عليه العمل بظنه كما عليه المشهور وادعى هذه الشهرة كثير من الاصحاب او يجب عليه التقليد كما عن صاحب لم وصاحب لز والشيخ الاستاد في
اوايل عمره والسيد الطباطبائي ره او يكون مخيرا كما عن الشيخ الاستاد في اواخر عمره او يجب عليه الاحتياط كما عن الاخباريين والحق في المقام هو الاول وتوضيحه يقتضي

بطلان سایر الاحتمالات اما الاحتياط فلا يكون مدركا لا الاصل فهو اشتغال ذمته بالتكاليف وتشخيص حكم كل موضوع فلا بد له من الاحتياط والعمل بشيء يقطع
ابراء ذمته منها وهو لا يحصل بالعمل بظنه ولا بتقليده للمجتهد المطلق لان العمل بكل منهما عمل بما وراء العلم والاصل فيه الحرمة حتى يثبت الدليل على حجية القدر المتيقن
الخروج من الاول الظن المجتهد المطلق له ومن الثاني تقليد العامي للمجتهد المطلق والجواب عنه يظهر في الاستدلال على بطلان الاحتياط وبدل على بطلانه امور الاول
استصحاب التقليد بالنسبة الى المسبوق بالتقليد اجزائه من وجوه ثلثة الاول استصحاب الحكم الوضعي لاصلي كحجية قول الغير له وصحة العمل بقوله الثاني استصحاب
الحكم التكليفي الاصلي اعني لزوم العمل بقول الغير الثالث استصحاب الحكم الفرعي وهو ما استقر في ذمته بعد التقليد وكذا استصحاب العمل بالظن بالوجوه الثلثة بالنسبة
الى المسبوق بالاطلاق وكل منهما ينفي الاحتياط في الموردين واما غير المسبوق بهما كما لو صار متجزيا قبل البلوغ فيثبت في حقه بالاجماع المركب وقلب الاجماع فاسد
لكون الاستصحاب مقدما على الاحتياط كما ذكرنا ولكونه هنا كثير المورد وهو ايضا من جملة المرجحات كما ذكرنا سابقا في تعارض الادلة ولا عتصابا بالشهرة والمنكر
ان كان منكر النفي حجيته فقدمر تحقيقه وان كان منكرا للاجماع المركب فقد اخطاء جدا لعدم التفصيل في كلام احد مع انه لا يصح القول بالاحتياط المطلق وان كان
منكر النفي ترجيحه فقدمر ترجيحه الثاني الدليل القطعي وهو الدليل الدال على حجية الظن للمجتهد المطلق بدل على حجيته للمتجزي بيانه انا نفرض حصول الظن للمتجزي
من الخبر الصحيح في المسئلة الخاصة كالمجتهد المطلق او الاقوى في كيفية الاستنباط والترجيح والتتبع بحيث لا يكون فرق بينهما الا ان المجتهد المطلق كان قادرا على استنباط
الحكم في ساير الموارد دون المتجزي وح نقول الدليل الدال على حجية هذا الخبر للمطلق ان كان هو الايات من مفهوم اية النبأ فهو شامل للجميع خرج العامي وبقي
الباقي تحت الاطلاق وكذا اية النفر لكون اطلاق الفقاهة عليه حقيقة فيشمله وكذا في الحمل على المعنى اللغوي لشموله للعامي خرج العامي بالاجماع وبقي
المتجزي في العموم والاطلاق وكذا ان كان هو الاخبار لشمولها للكل خرج العامي وبقي المتجزي كالمطلق كما مر وكذا غير الخبر الصحيح ما كان دليله لفظا عاما او مطلقا
وان كان هو الاجماع فممنوع لوجود الخلاف في البين وحققنا بطلان دعوى الاجماع عليه في حجية المظنة وان كان من باب حجية الظن والاصل الاولي فايضا خرج
العامي وبقي المتجزي مع انه باطل ايضا وان كان هو من باب انسداد باب العلم مع القول بانقلاب اصالة الحرمة باصالة حجية الظن المطلق ووجوب العمل به بعد الانسداد
الاغلبي حتى يثبت الدليل على خلافه كالقياس ففي صورة كون المتجزي اقوى في استنباط المسئلة الخاصة لكونه ظنه حاصلا من الاية الخاصة او الخبر الصحيح المعمول
به عند الاصحاب والظن الحاصل للمجتهد المطلق كان حاصلا من الاستقراء على فرض حجيته وح نقول يمكن دعوى الاجماع على حجية الثاني لصاحبه دون الاول كيف
يكون الثاني قدرا متيقنا مع ان المشهور على عدم حجية الاستقراء وعلى حجية الظن المتجزي وح القول بحجية هذا الظن للمطلق دون المتجزي لا يكون الا تحكما
بحتا بل يكون ترجيحا للمرجوح على الراجح سيما فيما كان الخبر الصحيح اقوى من الاستقراء بحسب الواقع لاجتماع الظن النوعي والشخصي في جانب المتجزي دون المطلق اما
النوعي فلما ذكرنا من كون الشهرة على حجية ظن المتجزي والخبر الصحيح وعدم حجية الاستقراء واما الشخصي فلكون الظن الحاصل من الخبر الصحيح الموافق للمشهور اقوى
بحسب الواقع من الاستقراء وح فاما ان يكون كلا من الظنين حجة لصاحبه او حجية الظن الحاصل من الاستقراء للمطلق دون الظن الحاصل من الخبر الصحيح للمتجزي او
العكس او يجب طرحهما والرجوع الى الاحتياط والاخير باطل ضرورة واجماعا والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح والاول والثالث هو المطلوب فيثبت ان الظن الحاصل
للمجتهد المطلق قدر متيقن وحجة اجماعا ان حصل من دليل معتبر عنده وان كان من الاستقراء بخلاف المتجزي ان كان من الظنون المخصوصة لانه حجة للمتجزي خلافا فلا
يكفي الظن فيكون المجتهد المطلق قدرا متيقنا وان حصل من الاستقراء خرج من اصالة الحرمة بعد الانسداد الاغلبي ويبقى المتجزي تحتها حتى يثبت الدليل على خروجه
واما على فرض كون حجيته من باب الانسداد الاغلبي مع القول بعدم انقلاب الاصل يلزم اخذ القدر المتيقن كما هو الحق فلا يتم لكونه للمجتهد المطلق قدرا متيقنا فيجب له
العمل ويبقى المتجزي تحت اصالة الحرمة فيجب له الاحتياط الا ان يمنع كون الظن المجتهد المطلق قدرا متيقنا مط حتى فيما حصل من الاسباب الموهومة الاعتبار كالاستقراء
والشهرة مع انه يمكن تتميمه بوجه اخر بانه يثبت حجية ظنه خاصا مع كونه لفظا عاما او مطلقا يشمله بعض من الايات والاخبار واما فيما كان دليله غير لفظ من الاجماع
والانسداد باب العلم فيثبت بالاجماع المركب لان كل من قال بحجية ظنه له قال مط ولم يفصل وكذا من نفاه وقلب الاجماع باثبات الاحتياط لا ثاني عنه فيما كان دليله
لفظا بالاصل وفي الاول بالاجماع المركب فيفيد ان الاول مقدم لكون دليله لفظا اجتهاديا يقدم على الاصل العملي الثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر الخ
لانها تدل بمنطوقها على وجوب الرجوع الى المتجزي فيما كان عالما وفي الظن يثبت بالاجماع المركب بل فيما كان ظانا لانه من اهل العلم والفقاهة كما مر ولا يكون المراد نفس العلم
وان لم يكن صاحبه من اهل العلم كما سيجيء فيجب الرجوع اليه وان كان ظانا ويثبت حجيته لنفسه ايضا بالاجماع المركب كذا قوله ع من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما
والمعارضة بمفهوم حديث اخر اعني من عرف احكامنا فارضوا به حكما فسيجيء فساده الرابع ان الاحتياط باطل لكونه موجبا للعسر والحرج فيما كان المتجزي متجزيا في اغلب
الاحكام او في الصلوة مع كونه اجتهاده في بعض الموارد كالجهر في الاخفاتية والتقديم في السلام علينا وامثالهما موجب للعسر والحرج فيثبت بطلانه في غيره با
لاجماع المركب الخامس سلمنا بطلان العمل بظنه وبالتقليد لكن لا يثبت الاحتياط كليا لان الاصل قد يقتضي البرائة كما لو كان مذهب احدهما وجوب الشيء او
حرمته والاخر عدمه فيكون تكليفه لا بعلم التكليف في حقه ومقتضى القاعدة نفي التكليف كما لو كان للمطلق خبر دال على الوجوب والاخر على الاستحباب مع عدم الترجيح
في البين واما وجه بطلان التخيير فلان مدركه لو كان هو العقل فهو موقوف على اثبات بطلان الاحتياط والجمع وكذا الطرح وكذا ترجيح احدهما على الاخر والاول مقتضاه
قد ثبت وبطلان الثاني ايضا مسلم للزوم التناقض فيما كان ظن المتجزي مناقضا لظن المجتهد المطلق وكذا الثالث والاخير جواز طرح الظنين والرجوع الى الاصل و
الاحتياط في المتجزي وقد ثبت بطلانه واما الرابع اعني ترجيح التقليد على الظن او العكس كما هو الحق وسيجيء فممكن ومعه لا يثبت التخيير واما لو كان مدركه الشرع اعني الاخبار
فهو موقوف على انتفاء الترجيح وسيجيء وجوده للعمل بظنه مع ان شمول الاخبار لمثل هذين المتعارضين ممنوع لكون مورده هو الخبرين وهذا لا يكون كذلك
مع ان الظن منه هو الحكم الفرعي وهذا لا يكون كذلك على انه خبر واحد لا يكون حجة في الاصول بقي الكلام في تعيين التقليد يمكن تعيينه بوجوه الاول استصحاب
التقليد الذي ذكرنا في المسبوق بالتقليد يثبت غيره بالاجماع المركب الثاني ان العمل بظنه موقوف على حجيته له وهو موقوف على اجتهاده في مسئلة التجزي بانه يجوز

لاستناده الى حجية الظن للمجتهد المطلق

على حجيته

فيما كان دليله خبرا علما

بالظن المشكوك الحجية مع

العمل بظنه لا لحرمة التقليد في الاصول بالاصل والاجماع وغايته حصول الظن بحجيته وحجيته فيه ايضا اول الكلام فيلزم اثبات الظن المشكوك الحجية وهو دور الثالث
الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان المتجزي ظان غير عالم بالحكم فيما كان المجتهد المطلق عالما به فيجب على المتجزي الرجوع اليه ويثبت فيما كان المطلق
ظانا فيه بالاجماع المركب مع ان المراد باهل الذكر هو اهل العلم جزما بقرينة لا تعلمون والمجتهد المطلق يكون من اهل العلم جزما بخلاف المتجزي فيجب عليه رجوعه اليه
الرابع الاصل لان الاصل هو حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ظن المجتهد المطلق بقي الباقي ومنه ظن المتجزي تحت الاصل والحق فساد هذه الوجوه اما الجواب عن
الاول فبانه معارض باستصحاب العمل بظنه فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق بالوجوه الثلثة المذكورة في التقليد الاول وان كان كثير المورد لكن الثاني معتضد
بالشهرة العظيمة وهي اقوى جزما لان الشهرة من المرجحات الخارجية وهي مقدمة على المرجحات الدلالية كالعام المعتضد بالشهرة ثم ما يقال في الدفع بعدم جريان استصحاب
التقليد باعتبار عدم الموضوع بان التقليد عبارة عن تطبيق العمل بقول الغير والمراد بالعمل ان كان هو العمل السابق قبل التجزي فينقطع بارتفاعه وان كان هو العمل
في زمان التجزي فهو ممنوع وان كان هو العمل بطريق العموم الاستغراقي فاولا ممنوع وثانيا لو ثبت فلا يحتاج الى الاستصحاب وان كان هو العمل المطلق فبعض افراده
اعني الاعمال الحاصلة قبل التجزي متيقن وينقطع بارتفاعه وبعض الاخر محل الشك ولم يثبت فيه حتى يستصحب وهو مدفوع بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما كان لا[ستصحاب]

جاريا اصلا لان الاستصحاب مع

لا بد له من حصول الشك وهو موقوف على تبدل الحال او الزمان ومعه فنقول الحكم الثابت اما ان يكون ثابتا للموضوع مع الحال الثابت في زمان ثبوت الحكم او جميع
الاحوال والمطلق الخ ما ذكره الخصم وكذا في تبدل الزمان او الوصف الثاني بانا لا ندعي الكلية ولا البعض بل ندعي ان الحكم ثابت لهذا الموضوع في هذا الحال اعني
عدم القوة وهذا الحال لم يكن جزء للموضوع ولا شرطا له لان الحكم تعلق بنفس هذا الشيء كالماء مثلا لا بالماء المتغير ومع ارتفاعه يكون الحكم باقيا كما في الماء المتغير
لو زال التغير بنفسه وحققناه في الاستصحاب وعلى فرض التنزل نقول لا نعلم ان الموضوع هل كان هو نفس العمل او العمل الخاص فيكون الامر دائرا بين المتباينين لا الاقل
والاكثر وعلى الثاني يكون الحكم مرتفعا وعلى الاول يكون باقيا ولما لم يتعين فيكون ارتفاع الموضوع والحكم مشكوكا والاصل بقاؤهما وايضا لا نعلم ان الموضوع هل كان
هو نفس المكلف وكان عدم القوة علة للحكم حتى يكون الحكم باقيا وان كانت العلة مرتفعة او كان هو نفس المكلف مع عدم القوة حتى يكون الحكم مرتفعا ولو لم يكن
الظاهر هو الاول فلم يكن الظاهر هو الثاني ولما لم يتعين فارتفاع الحكم مشكوك والاصل بقاء الموضوع المردد بينهما ولا يقال الموضوع ان كان هو المركب من الكلي والخصوصية
فارتفع قطعا وان كان هو نفس الكلي فلم يثبت حتى يستصحب وان كان مجملا بينهما فالقدر المتيقن هو الفرد وارتفع والزائد لم يثبت لانا نقول هذا فاسد من وجهين
الاول انه لو كان كذلك لما كان الاستصحاب جاريا كاملا الثاني ان الموضوع كان في السابق مجملا بين المتباينين اعني المركب ونفس الشيء والمجمل لا يعلم ارتفاعه الا بارتفاع
كلا الفردين واذا كان احد الفردين باقيا فلا يمكن القول بارتفاعه فيكون مقتضى الاستصحاب بقاء الموضوع في الواقع ولما انحصر الفرد بعد ارتفاع فيجب اتيانه فيه وما ذكره
من ان الفرد هو القدر المتيقن وغيره ان الفرد لم يكن قدرا متيقنا من حيث كونه موضوعا للحكم بل من حيث العمل بانه لو كان الموضوع هو الفرد فالمطلوب حاصل وان كان
هو الكلي فيحصل في ضمن هذا الفرد ويثمر في النية والنذر وشبهه بارتفاع الفرد لا يوجب القطع بارتفاع الموضوع لجواز كون الموضوع الكلي ويمكن اتيانه في الفرد الباقي
فيستصحب فيه بل الثالث ان العمل وان كان بحسب التدقيق العقلي كليا ذا افراد ويمكن التشقيق كما ذكره الخصم لكن بحسب العرف امر واحد لا يكون قابلا للتشقيق وحينئذ يا[ثبت]
في الاستصحاب وكلام الشارع انما هو على فهم العرف لا على التدقيقات العقلية مع ان طريق العقلاء على حجية هذا الاستصحاب على ان التقليد هو اخذ قول الغير وهو
فالحد الرابع انا نفرض فيمن اختار قول المجتهد المطلق في العمل الخاص الموسع ولم يعمله ثم صار متجزيا في هذه المسألة بعد زمان يمكن اتيان الفعل فيصير ارتفاع
الاحكام الثلثة الثابتة في السابق في هذا العمل الخاص من الصحة وجواز العمل بتقليده على فرض التعدد واللزوم على فرض انحصار المجتهد به واستقراره في الذمة على
فرض كون الاختيار ملزما محل الشك والاصل بقاؤها واذا ثبت في هذا يثبت في غيره بالاجماع المركب لا يكون المراد الاطلاع على كونه متجزيا قبل الاختيار او حصوله
قبل زمان يمكن اتيان الفعل حتى يقال انه نادر ويفرض مثل هذا في المتجزي المسبوق بالاطلاق والميت المطلق المسبوق بالحيوة فتدبر واما الجواب عن الثاني اعني الدور
فمن وجوه الاول سلمنا توقفه على اجتهاده في مسألة التجزي لحرمة التقليد في الاصول كما سنذكر لكنه لا يلزم ان يكون اجتهاده فيه موجبا لحصول الظن حتى يلزم اثبات الظن
بالظن لجواز كونه موجبا للعلم الوجداني او العلم الشرعي من الاستصحاب والاية او الظن المنتهي الى القطع بالدليل العقلي كما سيجيء توضيحه الثاني لا يلزم ان يكون في الا[صول]
متجزيا لجواز كونه مطلقا والمفروض حجية ظن المجتهد المطلق فيما كان مطلقا الثالث سلمنا كونه متجزيا فيه لكن الظن المتجزي في الفروع لو كان محل الخلاف فلا يسلم
الخلاف في حجية ظن المتجزي في الاصول لجواز كونه اجماعيا مع ان ما ذكره يلزم في التقليد ايضا لان عمله بظنه وتقليده لو كان موقوفا على تقليده في مسألة التجزي
فدور وعلى ما توقف عمل المتجزي بظنه في الفروع موقوفا على معرفته في مسألة التجزي من انه يجب له العمل بظنه او التقليد فالمناسب تحقيق اصل المسألة من انه يجب الاجتهاد
او يجوز التقليد والحق الاول لوجوه الاول امكان تحصيل العلم باجتهاده او الظن المنتهي الى العلم من غير لزوم العسر ومهما امكن فالعمل بالتقليد حرام بالعقل والشرع
للاجماع على جواز الاجتهاد والعمل به في غير الفروع وان كان متجزيا والاشكال انما هو في جواز التقليد فيه فخرج الاجتهاد من تحت اصل الحرمة بقي التقليد على اصل
الحرمة الثاني ان الامر دائر بين وجوب الاجتهاد او التخيير بينه وبين التقليد واما وجوب التقليد معينا فخلاف الاجماع ولو فرض انتفاء الدليل على تعيين احدهما
فالاخذ بالاول معين لكونه موجبا للقطع بالامتثال دون الاخير للاجماع على كفاية الاجتهاد في الاصول والخلاف في التقليد مقتضى قاعدة الاحتياط لزوم
الاول الثالث انه يمكن تحصيل الظن في المسألة الاصولية من قوله من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما والشهرة وغيرها كما سيجيء ومعه يكون القول المجتهد المطلق في حقه
موهوما لموافقته على خلافه اعني جواز التقليد الرابع الدليل الرابع يقتضي تعيين الاول لبطلان سائر الاحتمالات من الجمع والطرح وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما
واذا كان كذلك فتحصيل الظن من باب المقدمة لازم لا يقال لا نسلم كون حجية التقليد مرجوحا لجواز كونه راجحا من حيث الشرع لانا نقول الدليل الشرعي على الرجحان
اما ان يكون هو الكتاب بحو اية فاسئلوا او السنة او الاجماع وكلها فاسد اما الاول فلما سيجيء لكون المتجزي من اهل العلم لكون اطلاق الاجتهاد عليه حقيقة كما مر
فيكون مسؤلا لا يجوز له التقليد على فرض عمى العين مجملا بين كونه سائلا ومسؤلا واما الثاني فكذلك بل الحديث من عرف شيئا يقتضي كونه مسؤلا لا سائلا واما

الثالث انا لو لم ندع الاجماع على حرمة التقليد في الاصول فلم يكن اجماع على جوازه ثم بعد الاجتهاد لو حصل له الظن المنتهي الى العلم او العلم ولو بالدليل العقلي فيجب
له العمل به لبطلان سائر الاحتمالات واما لو لم يمكنه الظن ولا العلم فيجب التقليد لدوران الامر بينه وبين التخيير في العمل بالظن والتقليد والاصل هو الاول كما مر لبطلان
سائر الاحتمالات من الرجوع الى الاحتياط او البرائة ولان بعد عدم وجدان الدليل على وجوب التقليد او العمل بظنه او التخيير يكون الحكم الفرعي الذي ظنه راجحا
عنده وقول المجتهد المطلق مرجوحا عنده ومع بطلان الاحتمالات والكل فاسد الا العمل بظنه واما الجواب عن الثالث فعن الاية فمن وجوه الاول ان الذكر قد يستعمل
في الصلوة كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد يستعمل في القران كقوله تعالى وانزلنا او نزلنا عليك الذكر وقد يستعمل في العبرة كقوله تعالى ذكرى لاولي الالباب وقد يراد باهل
الذكر اهل البيت ع كما سئل سائل في تفسير هذه الاية الشريفة فقال ع نحن والله اهل الذكر ثم قال السائل نحن السائلون وانتم المسئولون قال نعم نحن المسئولون وانتم
السائلون ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا وقد يراد به اهل العلم كما ورد في تفسير اخر وقد يراد به من يذكر الله كثيرا والمراد هنا مختص باهل العلم واهل البيت
لعدم صلاحية غيرهما للمسئولية الا بجعله من حيثية العلم اجتهادا ام لا اهل القران يحتمل ان يكون من يقرء القران او من يعلمه على الاخير تقليدا او اجتهادا والاول انا
وكذا الثاني والا يلزم الدور او التسلسل وعلى الاخير يكون هو من اهل العلم ايضا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستدلال موقوف على اثبات كون المراد هو اهل العلم و
اين هذا من اثباته لجواز كون المراد هو اهل العلم واين هذا من اثباته لجواز كون المراد اهل البيت ع كما في بعض التفاسير لا يقال فرض كون المراد هو اهل البيت ع فيلحق المجتهد
المطلق بهم في النيابة من حيث المسئولية بالاجماع لانا نقول القدر المسلم انما هو بالنسبة الى العامي الثاني سلمنا كون المراد هو اهل العلم بناء على ترجيح احد التفسيرين على الاخر
باعتبار تمسك العلماء بهذه الاية على حجية قول المجتهد مع كون مورد الاية حكاية بشرية الانبياء والمراد السؤال من العلماء في ان انبياء السلف كانوا بشرا او ملكا الا انه
وهو واضح لكن اهل العلم لا يكون المراد من كان له القطع والا لزم جواز رجوع العامي والمجتهد الظان الى العامي فيما كان قاطعا ووجوب رجوع المجتهد المطلق الظان الى المجتهد
القاطع وهذا خلاف الاجماع وتخصيص للاكثر على ان مجرد القطع في مسئلة مع عدم القوة لاستنباط الاحكام لا يكون من اهل العلم ويصح سلبه عنه بل المراد انما هو من تخصيص ع
كان له قوة يقتدر بها على استنباط الحكم ولو ظنا من الدليل المعتبر لصدقه حقيقة على من كان قادرا على استنباط الحكم قاطعا او ظانا بالظن المعتبر لكونه عالما بالظاهر ثم
والمتجزي لو كان قادرا على استنباط الاحكام قدرا معتدا به يكون من اهل العلم عرفا قطعا سيما مع كون اطلاق الاجتهاد عليه حقيقة كما مر فيكون مسئولا ويثبت
حجيته لنفسه بالاجماع المركب ولو لم يثبت كونه منه عرفا لم يثبت عدمه فيكون مجملا من حيث كونه مسئولا او سائلا فلا يصح التمسك بها على الثاني الثالث سلمنا كون
المراد المجتهد المطلق لكنه معارض بحديث ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما والنسبة بينه وبين منطوق الاية عموم من وجه مادة الفرق من الاول
المجتهد المطلق ومن الاية العامي ومادة الجمع المتجزي وح لا بد من التصرف اما بتقييد الاية بالعامي او بصرف شيئا المنون بتنوين التنكير الظاهر في الوحدة الى الاشياء و الاول
تقييد الثاني مجاز والاول اولى بالاتفاق مع ان مورد الحديث قليل ومورد الاية كثير من حيث العامي والاول من جملة المرجحات كالخاص والعام مع ان الوهن ثابت
في الاية كما ذكرنا يضعفها لا يقال الحديث خبر واحد لا يعتبر في المسائل لانا نقول لا نسلم اعتبار الاية في مقابل الحديث المنجبر بالشهرة لا يقال الاية معتضدة بمفهوم حديث اخر
من عرف احكامنا فارضوا به حكما لانا نقول حمل الحديث على ظاهره غير صحيح لان العرفان ظاهر في الفعلي والجمع المضاف مفيد للعموم ومنطوقه لم يتحقق قطعا ومفهومه
مخالف للاجماع لدلالته على عدم جواز الرجوع الى المجتهد المطلق الغير العارف بجميع الاحكام فعلا ولو كان عارفا ببعض الاحكام فلا بد من التصرف اما بحمل الجمع المضاف
على الجنس المفرد مجازا مع اضمار كونه ذا القوة للاستنباط لعدم جواز الرجوع الى غير ذي القوة او بجعل المراد من العرفان الظاهر في الفعلي على الملكي مجازا مع اضمار الحكم الذي
استنبطه فعلا لعدم جواز الرجوع الى غير المستنبط فعلا وهما متساويان من حيث المجاز والاضمار لكن لم يثبت كون الاضمار هو القوة المطلقة لجواز اضمار مطلق القوة
فيكون مجملا بالنسبة الى المتجزي ولا يصح الاستدلال وعلى فرض الاول يحصل التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق من عرف شيئا والنسبة بينهما عموم من وجه كما ذكرنا
بينه وبين منطوق الاية ومنطوق حديث من عرف شيئا الاظهرية شيئا في عدم العموم من افادة جمع المضاف العموم مع كونه منطوقا ومعتضدا بالشهرة فتدبر واما
الجواب عن الرابع فان الاصل كما يكون مع حرمة العمل بالظن كذا الاصل حرمة التقليد والقدر المخرج من الاول المجتهد المطلق ومن الثاني العامي بقي المتجزي من جهتيه
تحت الاصل وترجيح احدهما على الاخر بلا دليل تحكم اذا عرفت ذلك فنقول ادلة الشرعية المقطوعة الاعتبار من الاجماع والاية وغيرهما على وجوب التقليد على المتجزي
بقي الكلام في لزوم العمل بظنه وهو الحق والدليل عليه وجوه الاول الاستصحاب في المسبوق بالاطلاق وهو ارجح من استصحاب التقليد كما مر الثاني عموم الادلة الدالة على
حجية الدليل للمجتهد المطلق وشموله للمتجزي فيما كان الدليل من الظنون الخاصة كاية النفر لكونه فقيها اصطلاحا لغة وعرفا كما ذكرنا خرج العامي بقي المتجزي تحته
الاطلاق ويثبت فيما كان من الظنون المطلقة بالاجماع المركب قلب الاجماع باثبات الاحتياط في الثاني واثبات الاول بالاجماع المركب فاسد لكون الاول اجتهاديا
يقدم على الاصول العملية كما مر الثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر الخ لما مر من كون المراد اهل العلم سواء كان قاطعا او ظانا بالظن المعتبر لكونه عالما بالظاهر
والمتجزي القادر لاستنباط جملة الاحكام مجتهد وفقيه حقيقة كما مر ومن اهل العلم جزما فيكون مسئولا ويثبت حجية ظنه لنفسه بالاجماع المركب الرابع حديث ابي خديجة
معتضدا بالشهرة العظيمة فان كان مجتهدا في الاصول فيها والا فمع اعتضاده بامر يفيد ظنا اقوى بالحجية ظنه وفيما استنبط الحكم يكون قول المجتهد المطلق موهوما في نظره وح
يحدث الضرر على غير هذا الراجح ظاهر وفاقا وح نقول هو اما ان يكون مكلفا اولا والثاني باطل والاول اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم او بالجمع بين التقليد
والظن او بطرحهما او الرجوع الى الاصول من البرائة والاحتياط والتفصيل والتبعيض او التخيير الى اخر الاحتمالات او بالتقليد او التخيير بينهما وبين العمل بظنه او بالعمل بظنه ومما
والكل باطل اما الاول فلعدم امكانه واما الثاني فللتناقض فيما كان المجتهد المطلق على خلافه واما الثالث فابطله في الاحتياط كما مر والبرائة للزوم الخروج عن الدين
والباقي بالاجماع وغيره مما حقق في حجية الظن واما الرابع فللزوم ترجيح المرجوح على الراجح من حيث الواقع والظن كما مر واما الخامس فللزوم التسوية بين الراجح والمرجوح
بقي الاخير وهو المطلوب **المطلب الثالث** في انه لو كان له قوة في استنباط الحكم من الدليل الاجتهادي لو وجد الدليل لكنه لم يتحقق له الدليل او كان ولكن كان مجملا
باعتبار التعارض او غيره فهل يكون حكمه الرجوع الى الاصل كما في المجتهد المطلق لو وقع له مثله او يجب عليه التقليد الحق الاول وذلك لوجوه الاول عموم ادلة الاصول

في جواز تقليد المتجزي

للمتجزي من اصل البرائة والاحتياط والاستصحاب لكون رجوع الشك في حجية التقليد لو وافق المجتهد المطلق بالوجوب النفسي او الحرمة كان الى اصل التكليف ولو وافقه بنفي الوجوب الشرطي الى المكلف به والاصل نفي التكليف في الاول وفي الثاني الاحتياط حتى يعلم الاثبات في الاول والنفي في الثاني والمفروض عدم ثبوت حجية التقليد الثاني ظهور الاجماع المركب بان كل من قال بعدم جواز التقليد له قال مط ومن لم يقل قال مط الثالث ان بعد تحصيله في المسئلة يحصل له الظن ببطلان ما جعله المجتهد المطلق دليلا وكون حكمه الرجوع الى الاصل ويتعين له العمل بظنه بما ذكرنا المطلب الرابع في انه لو استنبط الحكم من الادلة السهلة كالشهرة والاجماع المنقول ولم تكن له قوة في استنباط الحكم من الاخبار وغيره من ملاحظة الدلالة والسند ورفع المعارض واخذ الترجيح وكانت له قوة لكنه لم يتفحص وكان له قوة الاستنباط من الادلة الغير المعتبرة او كان له قوة استنباط الحكم الظاهري من الاصول ولم تكن له قوة لاستنباط الحكم الواقعي او كان ولكن لم يتفحص منه فهل يجوز عليه العمل بما استنبطه او يجب عليه التقليد والحق وجوب التقليد فيما لم تكن له قوة لاستنباط الحكم من الدليل الاجتهادي المعتبر الغير السهل بدفع المعارضات واخذ الترجيح وذلك لانه ليس بمجتهد جزما والاجماع قائم على وجوب التقليد لمن لم يكن مجتهدا واما فيما كان له قوة مع عدم الفحص فالحق عدم جواز العمل بظنه قبل الفحص للاجماع على اشتراط الفحص في الادلة واما جواز التقليد او وجوب الفحص من باب المقدمة ثم العمل بظنه فيرجع الى ان الفحص وتحصيل الظن هل يكون من مقدمات الواجب المشروط او المطلق والاصل مقتضاه الثاني لان الذمة مشغولة بالتكاليف الواقعية الفرعية وبعد ما اثبتنا حجية الظن به يكون التخيير والعمل بمقتضى ظنه مبرئ للذمة واما التقليد فلو لم يكن محرما وغير مبرئ للذمة فلا اقل من ان يكون محل الشك وقاعدة الاحتياط تنفيه في كذا التكليف ثابت في المسئلة الاصولية بين الاجتهاد والتقليد في الاول مبرئ للذمة دون الثاني فيجب تحصيله لا يقال في صورة الشك في الاشتراط والاطلاق يكون مقتضى اصالة البرائة هو الاول لانا نقول هذا انما يصح في صورة الشك في التكليف واما في المكلف به فلا يجري لمعارضته بالمثل الموضع الثالث في انه هل يجوز للمقلد الرجوع الى المتجزي ويكون قوله حجة ام لا والحق انه على اقسام لان المتجزي اما ان يكون في مقابل المجتهد المطلق الحي مع كون المطلق بقدر من به الكفاية او الميت وعلى الثاني فاما ان يكون تقليد المقلد ابتداء او في زمان بين تقليد المتجزي والميت او ثانيا بكون المقلد مسبوقا بتقليده في زمان حيوته في المسئلة المفروضة التي يريد تقليد المتجزي ثم مات اما الاول فيمكن القول بعدم الجواز بوجوه الاول اصالة الاشتغال بالنسبة الى الحكم الفرعي لكون تقليد المطلق مبرئ للذمة جزما دون المتجزي والاصل مع الاول الثاني اصالة الاشتغال بالنسبة الى الحكم الاصولي لان الامر دائر بين لزوم اخذ قول المطلق والتخيير بينه وبين المتجزي والاصل هو الاول الثالث الدليل العقلي لان قول المطلق اقوى في نظر المقلد جزما واقرب الى الصواب قطعا ومعه يتعين بطلان سائر الاحتمالات الرابع ان المتجزي قبل صيرورته متجزيا كان مقلدا وكان تقليده حراما بالاجماع والاصل بقاء الحرمة واذا ثبت الحرمة فيتعين المطلق للانحصار ويثبت غيره بالاجماع المركب لكنه مردود لكونه معارضا بما كان مسبوقا بالاطلاق والاصل بقاء الجواز ويثبت غيره بالاجماع المركب ويبقى الاصلان مع الدليل العقلي معينا للرجوع الى المطلق والحق انه فيما كان مسبوقا بالاطلاق وقلد فيجب البقاء لما سيجيء من عدم جواز الرجوع فيما قلد وان صار ميتا فههنا بالاولوية واما فيما لم يقلده فالحق ايضا مع عدم كفاية المطلق جوازه لان الامر دائر بين تقليده وبين تقليد الميت لعدم كفاية مطلق الحي وسيجيء في هذه الصورة تقديمه على الميت بل يجب واما مع كفاية مطلق الحي فالحق جواز الرجوع اليه ايضا وذلك لوجوه الاول استصحاب جواز الرجوع اليه فيما كان مسبوقا بالاطلاق والاصل بقاء الجواز ويثبت غيره بالاجماع المركب هذا اقوى لاعتضاده بالشهرة وبظهور الاجماع المركب بان كل من قال بحجية ظنه لم قال بحجيته لغيره وباطلاق الاجماعات المنقولة على جواز الرجوع الى المجتهد لكونه مجتهدا كما مر الثاني الايات منها قوله تع ولولا نفر من كل فرقة الخ والايرادات الواردة عليها كما مر في حجية المظنة مردودة بان التفقه في الدين ظاهر في علم مسائل الدين من العلم بالحلال والحرام لا العلم بموارد الوعظ والنصائح وذكر المخوفات فقط لعدم كونه عالما في الدين والظ بل القطع بان المراد من الرجوع اليه كون قوله حجة له ليعلم منه مسائل الدين لانه تع جعل النفر والتفقه غاية له ليعلم لا مجرد التخويف والرجوع الى غيره في الحلال والحرام وبعد ما ذكرنا من كونه مجتهدا وفقيها حقيقة تشمله الاية وتثبت حجيته قوله تع فاسئلوا الخ لان الظ منه كون السؤال منه كافيا مجزيا وبعد كونه مجتهدا ومن اهل العلم تشمله الاية لا يقال انما وردت في حكاية لنبوة الانبياء ولا يكون الاخذ منه من باب التقليد لانا نقول الظ منه كفاية السؤال افاد العلم والظن او لا في كل مورد بناء على كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وتقييد بعض الموارد كالمسائل الاصولية بصورة افادة العلم او الظن يبقى المقام تحت الاطلاق وحجية الايات انما هو من باب الظن المخصوص وهو حجة وان كانت في المسئلة الاصولية الثالث الاخبار منها خبر ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا وهو وان كان خبر واحد لكنه معتضد بالشهرة وبظهور الاجماع المركب اطلاقات الاجماعات المنقولة التي مر فيهم وان افاد القطع باعتضاده بما مر وكان الخبر الواحد حجة فيها والا يفيد الظن القوي بحجيته ويوجب تقديمه استصحاب جواز تقليد المسبوق بالاطلاق على استصحاب عدم جواز تقليد المسبوق بالعامية كما مر وقاعدة الاشتغال في الموضعين مع الدليل العقلي الذي ذكره لا يعارض ما ذكرنا اما الاول فلكونه فقاهيا لا يعارض الدليل الاجتهادي واما الثاني فلانه فيما لم يكن دليل شرعي يثبت جواز العمل بقول المتجزي وقد ظهر وجوده مع انه لا كلية فيه نعم كان فتوى المطلق اقوى الى الصواب في نظر المقلد بالنسبة الى المتجزي فالاحوط هو الرجوع الى المطلق الحي كان الاحوط ايضا فيما كان المتجزي اولى الى الصواب الرجوع اليه واما فيما كان في مقابل المطلق الميت وهو القسم الثاني فالاولى بالجواز لما ذكرنا وللاولوية والاجماع المركب الادلة التي مرت لا تشمل الميت وتشمل المتجزي كما مر فلم يكن دليل على تعيين الميت لا من الادلة ولا من الاجماع ولا غيره فالامر دائر بين تعيين المتجزي او التخيير بينه وبين الميت واصالة الاشتغال في الموضعين يجري في المتجزي على فرض غمض العين من الادلة فالدليل العقلي بعينه لان الشهرة والاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع الى الميت وخبر ابي خديجة مع الشهرة والاجماع المركب الذي مر والاجماعات المنقولة على حجية قول المجتهد ومنه المتجزي يفيد الظن القوي باعتبار قوله وح فنقول اعتبار قول المتجزي وعدم اعتبار قول الميت مظنون وح يحتمل تعين الاول وتعين الثاني وح اما ان يكون مكلفا بتحصيل العلم او بالجمع او بالطرح والرجوع الى الاصل او ترجيح الميت او بالتخيير او ترجيح المتجزي والكل باطل الا الاخير لكونه راجحا واما اقوائية قول الميت المطلق في نظر المقلد بالنسبة الى المتجزي فلا كلية فيه لانه قد تكون القوة في جانب المتجزي هذا هو القسم الثاني واما القسم الثالث اعني فيما قلد المطلق في زمان حيوته ومات فهل يجب البقاء على التقليد

او يجب

او يجب الرجوع الى المتجزي او يكون مخيرا والحق الاول لما سيجي من وجوب البقاء وعدم جواز الرجوع وان كان المقابل المطلق الحي ففيما كان المقابل متجزيا يثبت عدم
الجواز بالاولوية والاجماع المركب وبما ذكرنا ثبت مطلب الرابع وهو جواز الرجوع اليه في المرافعات اما في مقابل المطلق الميت فواجب لان رفع الخصومة موقوف على تحكيم
المدعي والمنكر وهو في الميت غير ممكن ولو لم يجز الرجوع الى المتجزي يلزم تعطيل حقوق الناس والهرج والمرج واما في مقابل المطلق الحي مع عدم كفايته فواجب ايضا واما مع
الكفاية فالحق ايضا الجواز لما مر من استصحاب المسبوق بالاطلاق والايتين وخبر ابي خديجة معتضدا بالشهرة واطلاق الاجماعات المنقولة على جواز الرجوع الى المجتهد
هذا منه مع ظهور الاجماع المركب بان كل من قال بجواز الفتوى قال بجواز المرافعة والقضاوة نعم في صورة كون المطلق اقرب الى الصواب فالاحوط الرجوع اليه وكذا المتجزي
ويثبت ايضا بما حققناه **المطلب الخامس** وهو جواز الحكومة والتصرف في اموال اليتامى والمجانين والغيب هكذا اما في مقابل الميت فواضح كما مر نعم الاحتياط
فيه الجمع بين المتجزي وعدول المؤمنين وكذا في مقابل المطلق الحي مع عدم كفايته فيجوز ايضا لما مر لاية السؤال مع خبر ابي خديجة معتضدا بالشهرة والاجماعات المنقولة
على جوازه للمجتهد وهو منه مع الاجماع المركب بين جواز القضاوة والحكومة نعم في صورة كون المطلق اقرب الى الصواب فالاحتياط الرجوع الى المطلق وكذا في المتجزي
ايضا **المقام الثاني** في الشرائط وهي امور منها المعرفة بالعلوم العربية اعني الصرف والنحو واللغة ويقع الكلام فيه في امور **الامر الاول** في اثبات الشرطية **الامر**
**الثاني** في انه هل يكون شرطا للصحة او الماهية **الامر الثالث** في انه هل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد **الامر الرابع** في انه هل يشترط فيه الفعلي او يكفي
الملكي اما الاول فالحق انه شرط وذلك لان استنباط الحكم غالبا انما يكون من الادلة اللفظية وهو موقوف على معرفة هيئة المفردات والمركبات ومعاني الالفاظ من
والاول هو الصرف والثاني هو النحو والثالث هو اللغة ولا ريب ان بدون معرفة هذه الامور لا يكون قادرا على استنباط الحكم لا قطعا ولا ظنا ولا يسمى
مجتهدا ويصح سلبه عنه واما الثاني فقد ظهر من المقام الاول كونه شرطا للماهية والتحقق لا الصحة بعد حصول التحقق واما الثالث فالحق ان المعرفة لا تيسر
فيه التدرس والممارسة في الكتب المعهودة ولكن عادة لا يحصل الا بها حتى بالنسبة الى العرب فما لزوم الاجتهاد او كفاية التقليد فالاصل وان كان مقتضاه لزوم
الاجتهاد الا ان التقليد يكفي بوجوه الاول الاجماع الثاني عدم امكان الاجتهاد في الصرف والنحو لكونهما امورا سماعية تحصل بالنقل وكذا اللغة في الالفاظ المنقولة
من المعاني الاصلية لعدم امكان تشخيص المعنى اللغوي المتقدم على زماننا بسنوات كثيرة برجوعنا الى محاوراتهم نعم يشترط فيهم كلماتهم والترجيح في النقلة على فرض التعارض
بينهم بما في الاخير وهذا نحو اجتهاد الثالث الدليل العقلي وهو انه لو وجب الاجتهاد لوجب في ساير المقدمات كالاصول بالاجماع المركب والتالي باطل لكون الاجتهاد
في الكل موجبا لتعطيل الاحكام فان قلت لم لا يجوز التقليد في الاصول والاجتهاد في العلوم العربية قلت هذا خلاف الاجماع ولعدم كونه رافعا للتحذور واعني تعطيل
الاحكام لانه انما يحصل من الاجتهاد في العلوم العربية لعدم الامكان كما مر بخلاف الاجتهاد في الاصول لكون مبانيها امور سهلة من العقل والعرف ويمكن الرجوع اليها
لتشخيص الحكم بسهولة والمراد بالتقليد هو تقليد من كان من اهل الخبرة كصاحب الصحاح والقاموس وامثالهما سواء كانوا فاسقين ام لا وذلك للاجماع على عدم اشتراط
العدالة فيهم مع انه لو اشترط يلزم تعطيل الاحكام ايضا لعدم وجود عادل فيهم فتدبر واما تجويز تقليد علمائنا كالعلامة مثلا والعمل باخبار الاحاد المنقولة الى المعصوم
فقام في حجية المعنى وهل يكون التقليد جائزا فيما كانوا قائلين او لا بل يجوز وان كان اخبارهم من اجتهاداتهم بالاستقراء وتفحصهم في محاوراتهم والحق هو الاخير
لوجوه الاول الاجماع القطعي الحاصل من عدم تفصيل العلماء الثاني قاعدة التحكم لان نقلهم غالبا ينتهي الى من يجتهد لندرة النقل المنتهي الى تصريح الواضع وح
فالحكم بحجية النقل عن هذا الاجتهاد مع وسائط النقلة دون حجية هذا الاجتهاد بلا واسطة تحكم الثالث انا لو اعتبرنا النقل دون اجتهادهم يلزم تعطيل الاحكام
لعدم تميز نقلهم عن اجتهادهم غالبا او كون الغالب ظهور الفاظهم في اجتهادهم وهل يكون التقليد من باب التعبد او الظن والحق انه من باب الظن بمعنى كونه مفيدا للظن
بذاته وذلك لظهور الاجماع والاصل ولا دليل على التعبد شيء من الادلة اما الاجماع فواضح واما اية النبأ مفهوما فلانتفاء العدالة مع عدم تماميتها ومنطوقا فلما مر في حجية
المعنى من انه غير تام واما الدليل الرابع فلتوقفه على حصول الظن واما بالنسبة الى التعارض فان كان التعارض من الاسباب المعتبرة فالحق اشتراط الظن الشخصي بذلك الاصل
فيما لم يحصل الظن من احد الدليلين ولساير الادلة التي ذكرناها وللزوم التحكم لو اخذ احدهما مع عدم الظن وبطلان التخيير والجمع فاللازم هو الطرح والرجوع الى الاصل
واما لو كان المعارض من الاسباب الغير المعتبرة كالقياس والدليل اللمي فالحق انه من باب التعبد وذلك لظهور الاجماع وللاجماع على عدم الاعتناء بشان هذه الاسباب في
حجية هذا التقليد انما هو بعد الفحص عن المعارض لا مطلقا كتقليد العامي من المجتهد في الاحكام وذلك للاصل وظهور الاجماع واللازم في المعرفة هي القدر الذي يرتبط بالالفاظ
الكتاب والسنة بما يستنبط منه الحكم الفرعي وكذا كلمات العلماء لئلا يخالف الاجماع لا مطلق الالفاظ وذلك واضح واما الرابع فالحق هو كفاية معرفة الملكي ولا يشترط فيه
الفعلي وذلك لظهور الاجماع وللزوم عدم وجود المجتهد على فرض اشتراط الفعلي ومن الشرائط علم الرجال وعلم الدراية خلافا للطايفة الكشفية والاخبارية والثمرة
بينهما ان الاول هو البحث عن احوال الذات العارضة للرجال الخاصة الموجودة في الروايات كزرارة ومحمد بن مسلم وامثالهما من انه فطحي او امامي او غالي وامثالها والثاني هو
البحث عن الاحوال الذات العارضة للموضوعات الكلية الرجالية كتعريف الصحيح والحسن والموثق وامثالها وكذا ساير الاقسام اما وجه الشرطية للاول فهو ان الاجتهاد
عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد من القطع والظن من الدليل برضاء الشارع وبارادته ولما كان الغالب من الادلة التي يستنبط منها الحكم هو الروايات
ولما كانت الروايات المنتسبة الى اهل العصمة بعضها كاذبة وجعلية باعتبار كون الراوي كاذبا وجاعلا فما لم تكن للمتفحص قوة يمكنه التميز بين الكاذب وغيره
قطعا او ظنا فلا يحصل القطع ولا الظن بارادة الشارع بحكمه فلم يكن مجتهدا وعلى فرض حصول الظن احيانا ما لم يكن معتبرا جزما بل لم يكن مجتهدا وما ذكرنا من الشرطية
انما هو على جميع المذاهب الا من يقولوا بقطعية الاخبار كالاخباريين والحكم كالكشفيين سواء كان ممن قال باعتبارها من باب الشرع من الاجماع او الايات والاخبار
والشهادة وغيرها او من باب العقل من الانسداد والاضطرار اما من قال باعتبار الاخبار من باب الاجماع فواضح لعدم الاجماع في الضعيف لو لم يدع خلافه فلا بد من التميز
بينه وبين غيره حتى يعمل بالثاني دون الاول مع ان الاجماع غايته ما سلم انما هو بعد الفحص ايضا فالمعرفة لا بد منها في مقام التعارض واما على مذهب من قال باعتبارها من باب
مفهوم الاية فلتوقف تميز العادل من الفاسق حتى يعمل بالاول دون الثاني وكذا لو اعتبر المنطوق لتوقف التبين في خبر الفاسق دون غيره على معرفتهما واما على من

من قال باعتبارها من باب الاحتفاف بالقراين فلان من جملة القراين هي القراين الداخلية واما على مذهب من قال باعتبارها من باب شهادة المشايخ وغيرها فلان
الشهادة على فرض تماميتها توجب القطع بالاعتبار لا القطع بالصدور والاول لا ينافي ترجيح الصحيح على غيره في مقام التعارض وهو يتوقف عليها واما على مذهب
من قال باعتبارها من باب الظن لاجل الاسناد مع بقاء الاصل الاولي فلان القدر المتيقن الخروج انما هو بعد فهم الرجال لا بعد الفحص واما قبل الفحص فلا
ولان الظن الحاصل بعد الفحص يكون اقوى من قبله كما نرى من انه قبل الفحص لا يكون لنا ظن او يكون ضعيفا ثم بعد الاطلاع يكون رواته اماميين عادلين
هكذا يحصل الظن القوي والقدر المتيقن الخروج هو الظن الاقوى ولان الخبر الضعيف لم يكن حجة عنده ولا بد من غيره حتى يعمل في الثاني دون الاول وايضا لا بد
من المعرفة في مقام التعارض لكون الظن في جانب الصحيح دون غيره والاقوى الموثق وكذا على مذهب من قال بانقلاب الاصل بقاعدة التحكم لانه يقول بالعمل
بعد الفحص دون غيره والاقوى دون غيره والصحيح والحسن والموثق والمنجبر دون غيره وهو واضح بقي الكلام في الكشفيين والاخباريين القائلين بقطعية الاخبار
في الكتب الاربعة او الاعم اما الكشفيون وهم من ادعى حصول المطالب لهم كشفا والقاء الحق في قلبهم بالرياضات فبادعائهم لو كانوا صادقين في دعوى القطع
سواء طابق الواقع ام لا فلا اختلاف بين المدعين للكشف فلا يستلزم القطع لهم المطابقة ادعاء بلا دليل لفرض كونه ادعاء بلا دليل واين من صدق هذا الدعوى
وليس الا الاوهام والخيالات غايتها الظن ومتفية الاصول والاجماع والضرورة ولزوم الهرج والمرج في دين الله تعالى ولعمري انا العمل بالقياس اولى منه ويستدلون
بادنى الاستحسانات والمناسبات والمليات مع كون بطلانها من ضروريات الدين ومع هذا الوهم يقولون باشياء مخالفة للضرورة وظواهر الآيات والسنة والاجماع
ويصرفونها ويئولونها بما يناسب دعويهم نجانا الله واياهم من اغواء الشيطان الرجيم وعلى فرض صدق الدعوى في القطع كيف يبقى القطع مع مخالفة للضرورة
والادلة العجيبة ثم العجب وعلى فرض بقائه وعدم مخالفته للضرورة غايته انه حجة لهم واين من جواز الرجوع اليه هنا وتقليده فهو بالضرورة والاصول باطل بالضرورة
ان برائة ذمة المقلد لا تحصل الا بالرجوع الى المجتهد اعني ذي قوة تقتدر على فهم الاحكام من الادلة وهو موقوف على المقدمات منها الرجال والدراية واما
الاخباريون فمن يدعي القطع بكون ما في الكتب الاربعة او الاعم من المعصوم فعدم استدلالهم وبطلانه في حجية المظنة وعلى فرض صدق دعويهم يحتاجون
الى الرجال في النقل بالمعنى من معرفة الرجال وكون الناقل من اهل الخبرة واللسان ام لا والاضبطية في مقام التعارض بل كونه ضابطا مطلقا الا ان يدعى
في الاول كون كلها منقولا باللفظ وفي الثاني كون الاصل في الكل كونه ضابطا وهما كما ترى وكيف كان فقد ترى ضرورة بطلان هذا المذهب في حجية المظنة ومن
اراد فليرجع اليها اذا عرفت وجه توقف الاجتهاد على الرجال فاعلم ان الموقوف عليه انما هو معرفة الرجال الذين يتوقف عليهم استنباط الحكم لا جميع رجال
العالم والمناط هي الملكة لا الفعل ولا الالزام ان لا يتحقق الاجتهاد المجتهد ويلزم من ذلك تعطيل الاحكام واما ان المعرفة هل يجب ان تكون على سبيل الاجتهاد
بالرجوع الى الكتب الرجالية مهما امكن تشخيص حال الراوي بدونه او يكفي التقليد اي تصحيح الغير والحق هو الاول للتوقف على تحصيل الظن لا مجرد اخذ قول الغير
وعليه فهل يكون من باب الشهادة فيعتبر شهادة العدلين او البناء فيكفي العادل الواحد او يكون من باب الظنون الاجتهادية فالحق هو الاخير وتوضيحه في
حجية المظنة ومن الشرايط علم الاصول خلافا للكشفيين والاخباريين والمراد به هو المعرفة بالاحوال العارضة للادلة التي يستنبط منها الحكم الفرعي ووجه التوقف
ان استنباط الحكم من الدليل موقوف على اثبات الدليلية من الجهة التي يستنبط منها الحكم كالكتاب حجة وامثاله ولا بد له من المعرفة واثبات الحجية حتى يستنبط الحكم
مما كان دليلا عنده قطعيا كان الحكم او ظاهريا ناشيا من الاصول العملية في مقام الجهل ونفي الحجية بما لم يكن عنده دليلا وما كان عنده دليلا لا بد له من معرفة مقتضاها
وللاحوال يختلف مقتضاها فلا بد له من المعرفة بالحالة العارضة له بعد ثبوت الحجية له من الجهة التي يستنبط منها الحكم من معرفة معناه والدلالة والارادة
لاختلاف الحكم باختلاف الاحوال وليس لاصول الا هذا كحمل المطلق على المقيد والمجمل على المبين والعام على الخاص او جعل الخاص ناسخا او كون اللفظ مفيدا
للعموم او الاطلاق متواطيا او مشككا وترك الاستفصال مفيدا للعموم وكون الامر مفيدا للوجوب ام لا والنهي للحرمة ام لا وكون المشتق موضوعا للفعلي او الملكة
والامر الوارد بعد الحظر حاله كذا وكون الامر مقتضيا للامر بمقدماته او للنهي عن الضد ام لا والنهي هل يقتضي الفساد ام لا والخطاب هل يختص بالمشافهين ام لا
واللفظ المجرد حكمه كذا ومع القرينة كذا وفي صورة الشك كذا والمشهور كذا والمصطلح عليه في زمان الشارع هل يكون هو المعنى الشرعي او اللغوي او العرفي والكلام هل المجاز مع
يكون محمولا على عرف السائل او المسئول وعلى فرض اللغوي معناه ماذا وعلى العرفي لا بد له من تشخيصه بالامارات وكذا تقسيم الالفاظ وتعارض الاحوال وعنوان الناسي
وغيرها فان التكلم في الاصول اما ان يكون في اثبات الدليلية او الحال العارض له وكذا التعارض والتعادل والتراجيح هذا فيما كان له دليل في استنباط الحكم واما فيما
لم يكن دليل فيه او كان وكان مجملا من حيث الدلالة او الارادة او من باب التعارض مع عدم المرجح في البين فلا بد من اثبات حجية الاصول العملية والفقاهتية من البراءة
او الاحتياط والتخيير والقرعة والتوقف والاستصحاب واثبات حجيتها في مواردها وترجيحها على الاخر وهكذا مباحث الادلة العقلية وتوضيح المقام على وجه ينكشف
به الحجاب عن وجه المرام هو انا نقول بعد القطع بكوننا مكلفين بالاحكام بما كلف به المشافهون بقاعدة الاشتراك فلا بد لنا من تشخيص ما يثبت للمشافهين فمرة
نثبت بالقطع الحاصل من العقل او الاجماع وهو موقوف على اثبات حجيتها وينفتح منه باب الاجماع والتحسين والتقبيح واجتماع الامر والنهي امر الامر وامثالها
ومرة نثبت باللفظ كالفاظ الكتاب والسنة وهو موقوف على اثبات حجيتها صدورا ودلالة وينفتح منه باب الكتاب والاخبار وغيرهما حتى يتميز الدليل قطعيا او ظنيا
من غيره باعتقاد من كان نظره الاستنباط ثم بعد اثبات الحجية لا بد لنا للفظ من قانون عرفية وعقلية بعضها كسبية وبعضها جبلية من جهة الحمل على المجاز و
الحقيقة كان هذا ثابتا للمشافهين يفهمون منه المعنى ويحملون الالفاظ عليه حتى يسمو ونحن مكلفون بما اراد في حقهم فلا بد لنا من تميز القوانين وتشخيصها
من حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد غالبا الا موارد التي ذكرنا من كون اللفظ المجرد محمولا على الحقيقة ومع القرينة على المجاز وامثالها ثم حمل اللفظ الصادر من
الشارع على الحقيقة لا بد من معرفة الحقيقة الثابتة في زمانه لا غيره وينفتح منه باب الحقيقة الشرعية والصحيح والاعم وتعارض العرف واللغة وتعارض عرف السائل
والمسئول ثم على فرض اللغة لا بد من تميز الحقيقة اللغوية من مجازاتها وينفتح منه باب تقسيم الالفاظ واثبات حجية قول اللغوي واصالة عدم الاشتراك وعدم

الترادف واشالهما من المبادي اللغوية وعلى فرض الشرعي او العرفي او الاتحاد بينهما وبين اللغة لابد من اثبات الحقيقة العرفية والمتشرعة وينفتح منه باب اثبات حجية
الامارات التي تميز بها الحقايق الثابتة في العرف سواء كان متحدا مع اللغة كالاوامر والنواهي والامر بالشئ والنهي في العبادات والالفاظ العموم والمشتقات وهكذا او كان
مختلفا مع فرض تقديم العرف ثم بعد اثبات القوانين وتشخيصها ففي بعض المقامات لم يتميز القانون كالمجاز المشهور عندنا المشهور وكذا الامر الوارد بعد الحظر والعقيد
المتعقب امثالها فلابد من بيانه وبيان الحق فيها من التوقف ثم بعد اثبات القوانين قد يحصل القطع بكون هذا الخبر الملقاة الى المشافهين مجردا عن القرينة او
معها وقد يكون محل الشك وعلى الثالث لابد من بيان حجية اصالة الحقيقة وقد تكون القرينة متصلة وقد تكون منفصلة وينفتح منه باب جواز تاخير البيان
وهكذا غيرها هذا فيما كان فيه دليل من جانب الشارع واما فيما لم يصل الدليل الينا باعتبار السوانح الحاصلة في البين او وصل ولكنه كان مجملا او متعارضا
مع عدم المرجح في البين فلابد من اثبات حجية الاصول وعنوان الادلة العقلية والاصول العملية ولما كان بعضها متعارضا فلابد من معرفة التعادل والترجيح
ثم بعد حجية الاصول كالبرائة والاحتياط قد يكون العمل بالاول مستلزما للخروج عن الدين وبالثاني مستلزما للعسر والحرج باعتبار انسداد باب العلم باعتبار عروض السوانح
ومعه لابد من عنوان حجية المظنة ولما كانت المعرفة موقوفة على الاجتهاد وهو دليل للمقلد لابد من عنوانهما والجواب عن الكشفيين قد ظهر مما سبق والعجب من الاخبارية
من كونهم من اهل الاستدلال بالاخبار غاية ادعائهم القطع بالصدور وعلى فرضه لابد من معرفة المراد وفهم الاحوال المعارضة للفظ وهو الاصول ومع ذلك كيف
ينكرونها مع ان علمهم لا يخرج عنها لكون الاستدلال في كل حكم بحال من احوال اللفظ والدليل ولا بد لهم من اثبات دليلية الدليل والبحث عن حجية الادلة غايته يقولون بان
الاجماع والعقل والكتاب ليس بحجة وهو موقوف على اثبات نفي الحجية ولا بد ايضا فيما لم يكن لهم دليل من حكم ظاهري بالاصل غاية انهم يقولون بان الاحتياط الا البرائة
مطلقا او في غير شبهة الوجوبية ولا بد من معرفة الاصول وترجيح بعضها على بعض وعلمهم لا يكون الا بالاصول وكيف ينكرونه قول الاستدلال الاخباريون بان الاصول لم تكن مدونة
في الصدر الاول في زمن الصحابة وتابعيهم بل كان علمهم على الاخبار وانما حدث تدوينها في زمان ابن الجنيد ومن تاخر عنه واذا لم يكن عمل الصحابة على هذه الاصول فيكون اشياء
مخترعة لم يرض بها الائمة والصحابة وتابعيهم ومع ذلك كيف تكون حجة بل يجب العمل بما كان معمولا عند الصحابة ومرضيا عندهم وعندهم الائمة واما في بعض الموارد التي
لم يصل دليل او وصل فيجب التوقف والاحتياط في العمل ان امكن كمسئلة اجتماع الامر والنهي فيما امكن الصلوة في غير الدار المغصوبة فيجب مهما لم يمكن فان كان التكليف باقيا
فيجوز ولا يكون من موارد اجتماع الامر والنهي فيخص المورد لو اختص المكان بالغصبية مع بقاء وجوب الصلوة فلم يكن منهما الادلة الشرعية النافية للتكاليف الا ايطاق ولو لم
يحصل القطع بثبوت التكليف فيكون المرجع الى العمومات كقوله كل شئ مطلق الخ هذا في غير تعارض النصين واما فيه فيجب التخيير للاخبار القطعية الصادرة من الائمة بالتخيير
انتهى وفيه ان عدم تدوينها لا يدل على عدم وجودها وركوزها فيهم من باب الجبلية العرفية ولما كانوا من العرب ومن اهل العرف يفهمون من الالفاظ الصادرة والخطابات
المتوجهة اليهم في مقام الشفاء المعاني الثابتة في محاوراتهم مع كونها مجردة عن القرينة او مع القرينة وجدانيا لهم في مقام التخاطب معانيها من دون ريبة ولكن كلامنا
في الالفاظ الصادرة في زمان الشفاء لعدم توجه الخطاب الينا بحسب اصطلاحاتنا للقطع بكوننا مشاركين لهم في التكاليف والمراد انه من اصطلاحهم في زمان الشفاء
ولابد لنا من فهم مراد الشارع من الالفاظ منهم فيحتاج من تشخيص الاوضاع الثابتة في زمانهم حتى يحملون الالفاظ عليها مجردة عن القرينة ومع القرينة على غيرها
لعدم توجه الخطاب الينا حتى تكون تكلمات الشارع بحسب اصطلاحنا ان قلنا بعموم الخطاب لان المشافه والغايب زادهم الاصطلاح الواحد الثابت في زمان
الشفاء لا غيره ولا كل بحسب اصطلاحه وفهم الاصطلاح الثابت في زمان الشفاء لابد من معرفة الاحوال العارضة للفظ في زمان الشفاء حتى يحصل القطع
او الظن بكون مراد الشارع هذا وبعد اثبات دليلية والفحص عن القراين من المخصص والمقيد والصارف لان الكتاب والاخبار وصلت الينا دفعة مجموعة مع القطع
بصدور بعض عموماتها ومطلقاتها وظواهرها تخصيصا او تقييدا او صرفا لا نعني بالاصول الا هذا كما ذكرنا ثم بعد ثبوت الاحتياط هل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد
وعلى الاول هل يكفي الظن المطلق ام لا الحق في الاول هو الاول وفي الثاني هو الثاني وتوضيحه في حجية المظنة قد مر واجماله ان الاجتهاد مجزئ بالاصل والاجماع الا
حرمة التقليد حتى يثبت الدليل خرج عدم وجوب الاجتهاد عينا في الفرعيات بلزوم تعطيل الاحكام والعسر والحرج المرفوع والمرجح والاجماع والضرورة ولم يكن احدها
على نفيه في الاصول فيبقى تحت الاصل مضافا الى الاجماع والنص وتنقيحه على حرمة التقليد فيها وكذا في العمل بالظن المطلق لان دليله انسداد باب العلم وهو في الفروع لا
الاصول لان دليله اما العقل او العرف وكلاهما سهل يمكن بالنظر تحصيل العلم بحكم العقل وفهم العرف غالبا وفي بعض الاصول لو انحصر انسداد باب العلم الشرعي وعمر
بالظن المطلق كالمتجزي لو انحصر مدركه بالشهرة وخبر الواحد بحجية فيجري الدليل العقلي من بطلان سائر الاحتمالات كما من تعيين بحكم العقل العمل بالظن كما انه الملكي
لا الفعلي والا يلزم تعطيل الاحكام ولكن لابد من كون ملتفتا الى الاحوال المعارضة للدليل بالقواعد مستحضرا او متصورا لها حتى يورده عليها لو التفت اليها وقت
علمه حين الاستنباط كادوات الغاية بان كان ملتفتا على خروج المغيا او الدخول اجمالا لا مفهوم ام لا لانه لو لم يكن ملتفتا اليها فيورد على الدليل لا يلتفت
بانه اجرى تحت قاعدة فلان ويترتب الحكم في بادي النظر على خلاف مقتضاها كما لا يخفى على ذي البصيرة وكذا في سائر المقدمات ومن الشرائط علم المنطق بالقدر المتعلق
بالاحكام وجه الاحتياج واضح لان في اثبات كل حكم لابد من ترتيب قضية مشتملة على صغرى وكبرى وقد يكون الترتيب صحيحا فيكون نتيجة صحيحة كقوله العالم
متغير الخ وقد يكون فاسدا كقوله الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضاء الطرفين فينتج ان الطلاق موقوف على رضاء الطرفين مع انه ليس كذلك
وكذا قول العلامة في المختلف المسكر لا يجب الثوب بالاجماع لو وقع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته الثوب البدن بالاجماع وليس كذلك لو وقع الخلاف
فلابد للمجتهد ان يفهم ترتيب الصحيح من الفاسد حتى لا يقع في الخطاء ففي الاول يحكم بفساد الترتيب لعدم تكرر الحد الوسط وهو قوله موقوف وفي الثاني بالخلل
في الاجماع ففي الصغرى يكون قيدا للمنفي اي لا يكون اجماعيا وفي الكبرى يكون قيدا للمثبت اي يكون اجماعيا وهل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد الحق هو الاول
ذلك لكون الاجتهاد فيه اسهل من الاجتهاد في الاصول لكونه مدرك العقل والوجدان فالحكم بوجوب الاجتهاد في الثاني دون الاول تحكم ولاصالة حرمة العمل بما وراء
العلم وهل يكفي الظن او يجب تحصيل العلم والحق هو الثاني وذلك لامكان تحصيل العلم بل غالب القواعد جبلية لا يحتاج الى كسب فيبقى الاول تحت الاصل

يعلمون علينا كما ذكرنا ومعنا من الالفاظ في مقام التفاهم ع

ومعرفة معناها في زمان الشفاء ع

فينتج ان المسئلة لا تكون الا اجماعية ع

والمناط فيه الملكي لا الفعلي كما مرّ في غيره ومن الشرائط العلم بتفسير الآيات ليعلم موارد شأن النزول كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود فقد ورد في بعض التفاسير ان المراد هو
العهود الواقعة بين النبي صلى الله عليه وآله وامته في علي عليه السلام وفي بعضها ان المراد هو العهود بين المؤمنين وفي بعضها ان المراد هو العقود وكذا آية النبأ بانه نزلت في ابن وليد حتى يتم فيما ورد — وردع
دليل معارض لاصل المورد لانه لا يجوز تخصيص المورد الصريح بخلاف سائر الافراد ولئن يعرف ان خصوصية هذا المورد هل تكون منشأ لتخصيص العموم ام لا
لما قرر انه في بعض الموارد يكون وفي بعضها لا وكما في آية فاسئلوا اهل الذكر بناء على ما ورد من ان المراد هو اهل البيت عليهم السلام وفي بعض اخر اهل العلم ولئن يعرف الناسخ
من المنسوخ والمسؤول من غيره والقدر المكتفى به هو الآيات التي تكون مبنى للاحكام لا جميع الآيات وقد حدده بعض بخمسمائة آية والاخبار مقتضاه خلاف ذلك
ففي بعض اجزاء القرآن اثلاث ثلث فينا وثلث في عدونا وثلث في السنن والفرائض وفي بعض اخر انه ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع في الفرائض وربع في
السنن ومقتضى الروايتين خلاف ما حدده لان آيات القرآن على ما حدده ستة آلاف وسبعمائة او اقل في الجملة او اكثر كذلك وثلثه يصير الفين ومائتين وستين او
ازيد في الجملة او الاقل كذلك وربعه الف وستمائة وسبعين او الاقل في الجملة او الاكثر كذلك والظاهر ان هذه الاخبار يكون المراد هو مجموع القرآن من الظهور والبطون والا
فلا يستفاد من ظاهرها الا المقدار المتقدم او الاكثر من ذلك في الجملة وكيف كان فشرطيته مما لا اشكال فيه والمراد بالمعرفة هو الملكي لا الفعلي لما تقدم وهل يكفي
الظن الحاصل بعدم كونه مدركا في المسئلة الخاصة من عدم ذكر العلماء او يعتبر العلم بعدمه بحفظه وعلمه بجميع الآيات والرجوع اليه في كل مسئلة خاصة حتى
يعرف عدمه او وجوده فيها والحق هو الاول والا لزم تعطيل الاحكام وذلك دليل على كفاية التتبع في الاخبار التي جمعوا المشايخ في الباب الخاص في كل مسئلة وان احتمل
بالاحتمال الموهوم وجود خبر اخر لهذه المسئلة الخاصة في باب اخر هذا على فرض حجية ظواهر الكتاب كما حققناه في حجية المظنة واما على فرض عدمه كما يقول به الاخبارية
فايضا كذلك لانهم يعتبرون الاخبار الواردة في التفسير فيجب الرجوع اليها والعمل بمضمونها ومن الشرائط العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده
من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها مما يحتمل وجود المعارض فيها بالاحتمال المساوي او الراجح كما لو كان في باب لباس المصلي فيحتمل
وجود المعارض في باب الطهارة او كان في الصوم ويحتمل وجود المعارض في باب الاستحاضة او كان في باب النجاسات ويحتمل وجود المعارض في باب المأكولات و
المشروبات ومن الشرائط القوة التي يمكن ان يعرف بها موارد الاجماع من غيرها لئلا يفتي خلاف الاجماع ومن الشرائط القوة الاستنباطية وهو القوة القدسية التي
يمكن بها تشخيص الصغريات واندراج كل منها تحت كلياتها مثلا قد علم في الاصول بان المطلق المتواطي محمول على جميع الافراد والمشكك للبدوي كذلك والاستمراري
المنفصل الاجمالي حكمه التوقف والرجوع الى الاصل والمبين العدمي محمول على الافراد الشائعة وح اذا كان للاطلاق في مقام الاستنباط فلا بد ان تكون له قوة يمكنه التشخيص
بان هذا المطلق هل من الاول او الثاني وكذلك في الاصول قد علم بان اللفظ المشترك يتوقف عند عدم القرينة وفي الحقيقة الخاصة يحمل فلا بد له من قوة في مقام
الاستنباط بان هذا اللفظ هل يكون من الاول او من الثاني وكذا لو علم فيه بان مع انتفاء العلاقة بين المستعملين يتعين الاشتراك ومع وجودها يتعين الحقيقة و
المجاز فلا بد له من قوة يمكنه التميز بين هذين المعنيين وكذا لو علم بان المتعارضين حكمه التخيير مع انتفاء المرجح ووجوب العمل بالراجح مع وجوده فلا بد له عند التعارض من
قوة يمكنه التميز بانه من الاول او الثاني وكذا لو علم بان الاستصحاب مع انتفاء الموضوع لم يكن جاريا ومع بقائه يكون جاريا فلا بد له من قوة يمكنه التميز بانه من الاول
او الثاني بان هذا الاستصحاب هل يكون من الاول او الثاني مثلا فلان يعلم الطب لا يمكنه تشخيص الامراض حتى يحكم بالقانون الذي يعلم ومما ذكرنا ظهر انه قد تكون
للشخص قوة للتشخيص الصغرى ولا تكون له قوة باثبات الكبرى له مثلا يمكنه العلم بان في هذا المورد لم يكن دليل ولكن لا يمكنه بان ما لم يكن فيه دليل فهل حكمه البرائة او
الاحتياط وقد يكون بالعكس وعلم الاصول يوجب قوة اثبات الكليات دون تشخيص الصغريات وقوة الاستنباطية عكس ذلك فتدبر ومما ذكرنا ظهر ان القوة التي اخذنا
في تعريف الاجتهاد هي القوة والملكة الجامعة لهذه القوى والملكات لا بعضها دون بعضها وهذه الشرائط التي ذكرنا انما هي شروط للمجتهد مطلقا متجزيا كان او مطلقا
لكن في المتجزي بقدر الذي يتجزى وفي المطلق بقدر اطلاقه اي في جميع المسائل وذكر هنا شرائط اخرى مثل ان لا يكون محتاطا كثيرا بحيث يوجب الوسواس والقريب منه — بليدا وان لا يكون ع
لانه يوجب عدم الهداية الى سواء الطريق ولا يقضي حوائج المسلمين وان لا يكون جريا لانه يهدم الدين وان لا يكون بحاثا وان لا يكون مستبدا بالرأي وان لا يكثر
التوجيه والتأويل لانه يخرج الظواهر من ظاهره ولا يحصل له الاطمينان وان لا يكون له اعوجاج في السليقة فانه يهدم الدين وان لا يكون لجوجا وهو من لا يقف ذهنه الى
مرتبة وشرطية هذه الامور للمطلق الاجتهاد محل نظر لعدم منافاة هذه الامور لحصول التجزي نعم يمكن اثبات التوقف للمجتهد المطلق لانه عبارة عمن يقتدر على استنباط
جميع الاحكام عن الادلة المعهودة على فرض وجودها انما يكون دليلا على الوجه العادة او الطريقة المستمرة ومن انتفى عنه احد هذه الامور لا يمكنه استنباط الجميع من الدليل
المتعارف على فرض وجوده وان امكنه استنباط البعض وكان المراد ان انتفاء هذه الامور شرط في كل مسئلة يريد استنباطها ولكنه لا يصح بالنسبة الى البلادة وبعض اخر
فتدبر وذكر واشرايط اخر منها علم الكلام مما يتعلق بالاديان المذهب كالاعتقاد بالوحدانية والنبوة والامامة والعدل والمعاد لا كل مسائل الكلامية مثل المعرفة بان العلم
هل يكون زوجا بينهم ام لا وامثاله والفرق بين الكلام والحكمة بان الاول عبارة عن التكلم في احوال الاشياء على وجه قانون الشرع بخلاف الثاني فانه لم يكن
فيه لحاظ قانون الشرع بل اللحاظ فيه العقل الصرف ووجه التوقف ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد الخ عن الادلة الشرعية موقوف على الاعتقاد — تحصيل الاعتقاد ع
بصدق مخبره من النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والواجب لوجوده واذا كان الشخص منكرا فلم يكن معتقدا بصدقه لم يحصل له الاعتقاد وكذا لو لم يكن معتقدا بعصمته او بعدم صدور
القبح عن الله تعالى العياذ بالله فلم يحصل له الاعتقاد بصدق مقالته وزيادة ما يستفاد من ظواهر لفظه لانه يجوز في حقه الاغراء بالجهل لكن الحق انه لم يكن شرطا لعدم
كون الاعتقاد بما ذكر موجبا المزيد القوة مثلا لو ماهر اليهودي في العلوم التي ذكرنا فيمكنه الاستنباط واعتقد بنبوة نبينا او حصل بعده لم يكن موجبا لمزيد قوة
الاستنباط بل كان كما كان نعم لا يصح له العمل في السابق ويصح في الان فيكون الشرط شرط الصحة العمل بالنسبة اليه الى مقلده لا الاصل تحقق الاجتهاد اذا عرفت ان
تحقق قوة الاستنباط بدونه وما ذكره من عدم حصول الاعتقاد بدونه مدفوع بانه يحصل بفرض الصدق التقديري اذا عرفت انه من شرايط الصحة فيجي الكلام فيه من
اعتبار العلم وكفاية الظن وعلى الاول هل يشترط التفصيلي او الاجمالي في المباحث الاتية في بيان شرايط الصحة للمجتهد ومنها علم المعاني والبيان والبديع انما

الاول

الاول فهو عبارة عن التكلم في اشياء لها مدخلية في اداء الكلام على وجه يقتضي المقام من الاختصار والتطويل وامثالهما والثاني عبارة عن التكلم في امور لها مدخلية
بمحسنات الكلام وجعل بعضهم هذه العلوم الثلثة من شرايط التحقق وبعضهم جعل الاول فقط وبعضهم جعل الاول والثاني والحق انها لم تكن شرطا لان
مباحث القصر والخبر والانشاء في علم المعاني ومباحث الحقائق والكنايات في علم البيان تكون الاصول متحملة لها وغيرها لم يكن شرطا اما في الكتاب وفي الاخبار
المتواترة اللفظية والاحاد المحفوفة بالقراين فواضح واما في غيرها فموقوف على جعل الافصحية من المرجحات وليس كذلك لان المعصوم كان في مقام ارشاد الحكم وربما
تكلم مع البليد العامي مقتضى المقام تطويل الكلام فبعد تعارض الخبرين من الفصيح وغيره ربما كان الثاني حقا وكان السائل بليدا او من اهل العرف والاول كاذبا وكان
فصيحا اخترع هذا الكلام الفصيح من جانبه ولم تكن الفصاحة في الاخبار غير مقدور للعباد عادة او بالنسبة الى اغلب الناس كنهج البلاغة حتى يحصل القطع او القطع

او الظن يكون هذا الفصيح منه حق يحصل الظن ح

به حجيه مع ان تميز الفصاحة بحيث لا يصدر عن اغلب الناس غير المعصوم موقوف على القوة المميزة وفهمها وهو نادر كالقيس سيما في هذا الزمان فقد بروا اما الحساب
والرياضيات والهندسة فلم تكن شرطا جزما اما الاول فلان شان الفقيه استنباط الحكم الكلي للموضوعات الكلية مثل ان للذكر مثل حظ الانثيين واما تشخيص الموضوع الصرف
بان ثلث هذا المال كذا فلم يكن شانا للفقيه وذلك واضح وعلم الحساب متحمل لما يثبت به الموضوعات الصرفة واما الثاني فايضا كذلك فشان الفقيه هو اثبات وجوب الاستقبال
الى القبلة واما كون هذه الجهة قبلة او غيرها فلا تكون شرطا بالبداهة والضرورة وكذا الهندسة وغيرها من العلوم الغريبة كالجفر وغيرها **المقام الثالث**
في الجاهل في العبادات توضيحه ان من كانت له هذه القوة واستنبط الحكم يجب عليه العمل بمقتضى فهمه ومن لم تكن له هذه القوة فيجب عليه الرجوع الى هذا بناء على كون
الاجتهاد واجبا كفائيا كما هو الحق وسيجيء واما ان لم يرجع الى من له هذه القوة وان كان في اعلى مرتبة سائر العلوم وعمل على مقتضى فهمه او رجع الى من لم يكن من
اهله كابويه او قول الميت بناء على عدم جوازه قاصرا او مقصرا او عمل عملا من غير علم يكون هو المناط للعمل او كانت له القوة ولكن لم يستنبط قاصرا او مقصرا او
لم يرجع الى من كان له هذه القوة وعمل عملا جاهلا فهل يكون عمله صحيحا او فاسدا او التفصيل نسب الى المشهور القول بانه لم يكن معذورا وتكون عبادته فاسدة
مط ونسب الى المقدس الاردبيلي التفصيل بين المطابقة للواقع والعدم بالصحة في الاول دون الثاني واختار المحقق القمي ره التفصيل بين القاصر والمقصر فحكم
بالصحة في الاول مط طابق الواقع ام لا وبالفساد في الثاني مط طابق الواقع ام لا وقبل الدخول في المطلب لا بد من بيان امور الاول في تحرير محل النزاع ويقع الكلام
فيه في مطلبين الاول ان بعد اتفاقهم على وجوب تحصيل المعرفة بالاجتهاد او تقليد المجتهد هل يكون النزاع في الوجوب النفسي اي كون تركه موجبا للعقاب
لنفسه او في الحكم الوضعي اعني الوجوب الشرطي اي كونه موجبا للفساد او في الوجوب المقدمي الخارجي للعلم اي كونه موجبا للعلم بالتحقق كنصب السلم لاجل الكون
على السطح فلو فرض تحققه بدونه يكون صحيحا غايته ترتب العقاب على ترك المقدمة لاجل ترك الامر بتحصيل القطع بالامتثال يظهر من كلام المحقق القمي ره
الاول حيث جعل النزاع في المقصر وحكم بالعقاب وحكم بالبطلان فيه انما هو لانتفاء التقرب لا لانتفاء العلم ويظهر الثاني من المشهور حيث حكموا بالبطلان و
عدم معذورية الجاهل الا في الجهر والاخفات والقصر والاتمام مستدلين باختصاص صحة العمل بالاجتهاد او تقليد المجتهد ويظهر من المقدس الاردبيلي الثالث
حيث حكم بالصحة لو طابق عمل الجاهل للواقع مستدلا بان المطلوب نفس الشيء لا من حيث كونه معلوما والحق ان النزاع انما هو في الثاني فاختار بعضهم كالمشهور الوجوب
الشرطي فحكموا بالفساد مط وقال الاخرون بعدم كونه شرطا فحكم بعضهم بالصحة ان طابق الواقع مط قاصرا كان او مقصرا وحكم بعضهم بالصحة ان كان قاصرا باعتبار
قاعدة الاجزاء واصالة البرائة اما عدم كون النزاع في الوجوب المقدمي التبعي فلكونه اجماعيا في الجملة اعني الوجوب الغير الملزوم للعقاب المستقل واما عدم النزاع في
المقدمي الملزوم للعقاب المستقل والنفسي فلوجوه الاول انه لو كان النزاع فيه لكان منافيا لمذهب العدلية القائلين ببطلان التكليف بما لا يطاق لان المشهور
القائلين بعدم المعذورية يلزمهم القول بوجوب تحصيل العلم بالنسبة الى القاصر وترتب العقاب على تركه وهذا ليس الا التكليف بما لا يطاق وكذا المفصل بين المطابقة والعدم
بالنسبة الى الثاني في حق القاصر لا يقال لم لا يجوز ان يكون النزاع في المقصر دون القاصر لانا نقول سيجيء بيان التعميم ولا يلزم ما ذكرنا على فرض جعل النزاع في الوضعي اعني
الوجوب الشرطي لان المناط هو الفساد ولا يتفاوت الحال بالنسبة الى القاصر والمقصر واما العقاب فهو امر اخر تابع للتقصير الثاني انه لو كان النزاع في الحكم التكليفي لما
كان وجه لتخصيص النزاع بالعبادات لجريان الكلام بالنسبة الى المعاملات في الحكم التكليفي لاشتراكها مع العبادات في وجوب تحصيل العلم في المسائل عقلا بالا
وبالضرورة وباطلاق الايات والاخبار الدالة على وجوب الرجوع كما سيجيء فليس ذلك الا لكون النزاع في الوضع مع كونهم متفقين على ترتب الاثار الذاتية في المعاملات
على فرض تحقق الاسباب من دون مدخلية العلم والجهل وليس في العبادات كذلك بل يكون المناط فيه هو الجهة حصول الاطاعة والانقياد ويحتمل ان تكون للعلم مدخلية
فيها الثالث تصريح عباراتهم في عنواناتهم بان عبادات الجاهل فاسدة او صحيحة في الجملة وايضا استدلال المقدس ره صريح في ذلك كما سيجيء وبما ذكرنا ظهر كون النزاع
عاما للقاصر والمقصر معا لوجوه الاول اطلاق كلماتهم وعنواناتهم في ان الجاهل هل يكون معذورا ام لا الثاني صريح استدلال المقدس الاردبيلي لانه قال في وجه
الاستدلال بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقته فمتى وجدت في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم
مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وهو صريح في نفي الشرطية وكون النزاع فيها ولا يتفاوت الحال بين القاصر والمقصر الثالث ما ذكرنا من عدم
الفرق بين القاصر والمقصر في الحكم الوضعي ويدل عليه ايضا قول المفصل لانه لو كان النزاع في المقصر فلا وجه للتفصيل لا يقال النزاع لو كان عاما بالنسبة الى القاصر
فينافي ذهاب المشهور الى الاجزاء في عنوان الاجزاء في مبحث الامر والاجماع في البحث الاتية في ان المجتهد لو اجتهد وعمل بمقتضى اجتهاده ثم ظهر خطاؤه على الاجزاء
مع ذهابهم هنا الى الفساد وما الفرق بينهما قلنا الفرق موجود وهو ان مبحث الاجزاء انما هو فيما صدق العلم مع كون المكلف معتقدا بكونه مامورا به وبصحته
بالاعتقاد القطعي الحاصل من العقل والشرع او الظني الحاصل من الدليل المعتبر مع عدم مطابقته للواقع الاختياري بانتفاء شرطها او جزئه كمن شك في بقاء
الطهارة السابقة ثم صلى معها صلوة لاجل الاستصحاب وعلم بعده بعدم كونه متطهرا وكمن اعتقد بعدم وجوب السورة اجتهادا من الدليل الظني او تقليدا في
بالصلوة مع عدم السورة ثم علم وجوبها وكمن صلى بدون الركوع سهوا وغفلة مع علمه بان الركوع ركن في الصلوة او الواقع الاضطراري كمن اعتقد بعدم تمكنه من الماء

وان بالصلوة مع التيمم ثم علم بكونه متمكنا حين اعتقاده بعدم التمكن والكلام في المقام انما هو فيما اصل للعمل مع عدم الاعتقاد الحاصل من الاسباب الصحيحة اعني الاجتهاد او تقليد المجتهد سواء طابق الواقع ام لا والحاصل ان الكلام في الاجزاء انما هو في ان المطابقة للواقع هل يكون شرطا للصحة العملية او يكفي اعتقاد الصحيح والكلام هنا انما هو في ان الاعتقاد الصحيح هل يكون شرطا للصحة العملية ام لا والنسبة بين العنوانين عموم من وجه فمادة الفرق من جانب الاجزاء هو فيما كان معتقدا بالصحة بالاعتقاد الناشي من الدليل المعتبر مع عدم مطابقته للواقع وكذا العالم بالحكم مع تركه سهوا او غفلة ومادة الفرق في هذه المسئلة في المقصر عن تحصيل العلم عن المجتهد او عن الاجتهاد مع علمه بوجوب الاجتهاد او الرجوع الى المجتهد مع تمكنه منه مع عدم علمه بصحة ما يصدر منه وكذا القاصر الذي يعلم بوجوب الاجتهاد او الرجوع اليه مع عدم تمكنه منه مع عدم علمه بصحة ما يصدر منه مع تركه الاحتياط على فرض امكانه ومادة الجمع هو القاصر بتمام الاقسام وهو ان يكون جاهلا بالموضوع اعني الاجتهاد والتقليد او بالحكم اعني وجوب الرجوع الى المجتهد دون الاب بل يعتقد مساواة الاب مع المجتهد بل ربما يعتقد بان ما قال ابوه يكون هو الصواب والحق لا غيره او بالمدخلية لكن لا يحتمل مدخلية الشيء وهذه الاقسام الثلثة من حيث كونهم قاطعين بصحة ما فعلوا وان لم يكن في الواقع كذلك داخل في مسئلة الاجزاء ولازم المشهور الحكم بالصحة وبالاجزاء ومن حيث ان المعتبر في الاخذ هو الاخذ من المجتهد لا الغير داخل في مسئلة الجهل في العبادات ولازمهم هنا الحكم بالفساد واطلاق الجهل عليهم مع كونهم عالمين بصحة ما فعلوا لاجزء منه لاعمية الجهل من البسيط والمركب وبما ذكرنا ظهر الفرق وعدم المنافات بين المسئلتين وتخلف القاعدة وخروج بعض الافراد من تحتها لوجود الدليل بالاجماع على الفساد وعدم الاجزاء كما في تارك الركوع سهوا او الاجماع على الصحة في عمل المجتهد ومقلده بعد ظهور الخطاء لا ينافي اصل القاعدة ويمكن دفع التنافي بوجوه الاول اختصاص هذا المبحث بالمقصر والقاصر الذي لا يكون عالما بصحة ما يصدر منه كما ذكرناه في مادة الفرق مع دخول سائر اقسام القاصر في الاجزاء الثاني الفرق باختصاص مسئلة الاجزاء بالاعتقاد الصحيح الحاصل من الدليل الشرعي والقاصر في هذا المبحث لم يكن اعتقاده حاصلا من الدليل الشرعي بل انما يكون حاصلا من العقل اعني قبح التكليف بما لا يطاق الثالث يمكن الغفلة عن بعض من حكم بالاجزاء في السابق فحكم هنا بخلافه وبعد انضمام هذه الاقوال باقوال من لم يقل بالاجزاء يحصل الشهرة في هذه المسئلة الرابع كون مسئلة الاجزاء فيمن لم يعمل بالوجه الصحيح ثم ظهر الخطاء وهنا في ان الوجه الصحيح هل ينحصر بالاجتهاد والتقليد او كان شرطها الخامس في ان الكلام ثمرة في دلالة لفظ الامر فانه كما يدل على الوجوب يدل على الصحة وكفاية ما تعلق به الامر لا والحق فيه الدلالة كما مر فلازمه عدم الصحة على فرض لزوم المخالفة لانه لم يات بما تعلق به الامر والكلام هنا في ان الاجتهاد او الاخذ منه هل يكون شرطا ام لا والمشهور على الشرطية ولازمه فساد عبادة الجاهل ولو طابق الواقع ولا منافات بينهما لان الاول لانه الفساد لو لم يطابق والثاني لانه الفساد لو لم يأخذ منه ولو طابق الواقع واما الكلام ثمرة في حكم العقل بالاجزاء ما اعتقده مع عدم المطابقة فلا نسلم ذهاب المشهور الى صحته من حيث القاعدة وان حكموا بالصحة في بعض الموارد بدليل آخر كالاجماع كما في خطاء المجتهد ومقلده

او لا يعصى او لا يكون تمرد لش

**المطلب الثاني** في ان النزاع هل يكون عاما لمطلق الجاهل سواء كان جاهلا بالجنس والفصل معا او بالفصل فقط كالوجوب والاستحباب بعد العلم بالرجحان اعني المطلوبية في الجملة او يختص بالثاني والحق هو الاول وذلك لاطلاق كلماتهم واطلاق قاعدتهم **الامر الاول** في تاسيس الاصل خلافا ولا اشكال في وجوب تحصيل المعرفة ويدل عليه وجوه الاول الاجماع الثاني العقل لانه بعد ثبوت التكاليف لابد من المعرفة بالمكلف به للزوم تحصيل القطع بالامتثال وهو يحصل بالاجتهاد او تقليده لا غيره لكون كفاية الاخذ منه اجماعية دون الاب مع ان تجويز الرجوع الى غير المجتهد لا ينتظم قطعا ويلزم منه اختلال النظام والهرج والمرج من ما يجب ان لا يكون جايزا من جانب الله تعالى لطفا الثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كان المراد باهل البيت فيثبت تجويز الرجوع الى النائب العام اعني المجتهد بالاجماع والاخبار من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وغيره وان كان المراد به اهل العلم فيشتمل المجتهد لكونه من اهل العلم ويبقى غيره على الفرضين تحت الاصل الرابع مفهوم بعض الاخبار كقوله من عرف فانه يدل على عدم جواز الرجوع الى غيرهم وكذا اية النفر والسؤال اما الاولى فلان غير المجتهد غير متفقه فيكون من المنذرين لا المنذرين واما الثانية فلان غير المجتهد لم يكن من اهل العلم فيكون من السائلين لا المسئولين الخامس الايات والاخبار الدالة على حرمة الفتوى والحكم من غير المجتهد ويثبت عدم جواز الرجوع للمقلد اليه بالفحوى وبالاجماع المركب بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم السادس الاخبار الواردة في يونس بن عبد الرحمن وغيره حيث سئل السائل عنه من ناخذ معالم ديننا فقال ع خذ من يونس بن عبد الرحمن ولو جاز الرجوع الى اي شخص فاي وجه لتعيين المعصوم ع هذا الشخص بخصوصه السابع بناء العقلاء فان بعد قطعهم بثبوت التكليف لم يكن بناؤهم على الرجوع الى اي شخص الثامن المقدمية بيانه ان المكلف في ضيق الوقت يجب عليه اقتصاره على الواجبات وهي موقوفة على تميزها من غيرها وفي غير الضيق يجب عليه تحصيل القطع بالامتثال وهو يحصل بالمعرفة او الاحتياط والاشكال في ان الوجوب شرطي او مقدمي خارج عن اصل العبادة او نفسي والاصل العملي هو الشرطية لا النفسية لاصالة الاشتغال واصالة البراءة لا المقتضية لاصالة الاشتغال **الامر الثالث** في الثمرة وهي ان على فرض الشرطية تكون عبادات المقصر فاسدة مطلقا ويجب عليه اتيانها ثانيا مطلقا في الوقت او في خارج الوقت وان احتاط في العمل ومعاقب على ترك ذي المقدمة باعتبار ترك شرطه اعني العلم واما القاصر فهو موقوف على قاعدة الاجزاء فان قلنا بكونها مقتضية للاجزاء فتكون صحيحة بشرط عدم تقصيره في العمل بالاحتياط انه لم يستلزم العسر بان ما يحتمله الوجوب ترك ما يحتمل الحرمة والتكرار في محتمل الامرين اما مع التقصير في الاحتياط او على القول بكون القاعدة عدم الاجزاء فتكون فاسدة ويجب عليه الاتيان في الوقت وكذا الخارج واما العقاب فلم يكن عليه من حيث تركه تحصيل العلم جزما واما من حيث العمل فلو كان مقصرا بترك الاحتياط فهو كالمقصر من هذه الجهة ولو كان في احدهما قاصرا وفي الاخر مقصرا فيكون العقاب على الثاني دون الاول واما على فرض عدم الشرطية مع كونه نفسيا فتكون عبادات المقصر فاسدة لو لم تطابق الواقع وفي القاصر كذلك لو لم نقل بالاجزاء واما العقاب فللمقصر ثابت جزما مطلقا من حيث تركه تحصيل العلم دون القاصر واما من حيث تركه الاحتياط فعلى ما مر وكذا القاصر على فرض تركه الاحتياط والا فلا واما على فرض الوجوب المقدمي فكالوجوب النفسي في الصحة والفساد واما في العقاب فيكون للمقصر عقاب من حيث تركه الامر بلزوم تحصيل القطع بالامتثال دون القاصر ومن حيث الاحتياط في العمل مثل القاصر على فرض كون وجوب المقدمة تبعيا واما على فرض كون وجوبها معنويا بمعنى كون تركه موجبا للعقاب المستقل ففي المقصر يتعدد العقاب

فيما

بما قلنا بالعقاب احدهما لاجل ترك المقدمة والاخر لترك ذي المقدمة الواقعية على فرض عدم المطابقة **الامر الرابع** في اصل المطلب ويقع الكلام فيه في مقامين
**المقام الاول** في الحكم الوضعي اعني كونه شرطا ام لا ويقع الكلام فيه في اربعة مطالب **المطلب الاول** في الجهل بالجنس والفصل كمن لا يعلم بالاجتهاد او
تقليد المجتهد في ان الاستعاذة هل يكون جهرها مبطلا او اخفاتها سواء قلد غير المجتهد ام لا والحق فيه عدم الشرطية وتكون العبادة على فرض حصول العلم بالمطابقة
بعد الاتيان مع عدم كون اخذه من طريق صحيح صحيحة من هذه الجهة سواء كان قاصرا او مقصرا الا من جهة اخرى اعني انتفاء التقرب فتدبر ويدل على ذلك وجوه
الاول قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بيانه انا قد حققنا في الادلة العقلية من كون احكام الشارع تابعة للصفات المقتضية لحكم دون حكم والا يلزم الترجيح
بلا مرجح او الترجيح بلا مرجح وح فنقول لا ريب في احتياج الحكم الى الموضوع المتصف بالصفة التي تقتضي الحكم المخصوص كالصلوة مثلا فتكون الصفة مقدمة على الموضوع
والموضوع مقدما على الحكم وعلى العلم بحكم الشارع على تحققه والا فكيف يحصل العلم فيكون الحكم مقدما على العلم ولو كان العلم مع ذلك شرطا للموضوع كالصلوة
مثلا المتقدمة على الحكم المقدم على العلم يلزم تقدم العلم على الموضوع وهو دور وتبين فساده اظهر من ان يبين يعني ان تحقق العلم في الخارج موقوف على صدور الحكم وهو
موقوف على علم الشارع بكون الموضوع متصفا بالصفة في الواقع اي لو تحقق في الخارج كان حسنا ولا يتوقف على وجود الشئ في الخارج السابق على الامر والا
لزم من الامر به تحصيل الحاصل وح لا يكون السابق على الامر العلم الموجود حتى يلزم تقدمه وتاخره وكان دورا فتدبر وان شئت توضيحه في الركوع لان الامر
لا يكون حال وجوده بل يكون حال عدمه مع امكانه لاجله يجب على المكلف ايجاده فالمقدم هو ماهية الصلوة المركبة من العلم والركوع والمتاخر وجودها بايجاد
المكلف فتدبر وهكذا في كل امر ومامور به الثاني الاطلاقات الدالة على ثبوت التكاليف كقوله اركع واسجد وامثالهما بيانه انا قد حققنا ان الالفاظ موضوعة
للمعاني النفس الامرية من غير مدخلية العلم والجهل والاصل في مقام التكلم الحمل عليه حتى يثبت الصارف وهو مفقود في البين كما ستعرف في مقام رد دليل الخصم لا يقال
انصراف الالفاظ الى المعلومات معروف بين المحققين لانا نقول ان كان المراد بالانصراف كون العلم داخلا في المطلوب فهي ممنوعة لاتفاقهم على بطلان التصويب ونفيه
بناء العقلاء وسائر الادلة كما سيجيء في بطلان التصويب وان كان المراد ان الواقع غير مطلوب ما لم يحصل العلم التفصيلي قبل الفحص لاجل قبح التكليف من غير العلم بالبيان
كما مر ففساده غني عن البيان لكونه مستلزما لنفي وجوب الفحص عن العامي والمجتهد بعد العلم بان لنا احكاما من جانب الله تع وهذا مما يأباه الاجماع وبناء العقلاء ولزوم
الهرج والمرج والخروج عن الدين مع انه لم يكن دليل على تقييدها بالدليل الى صورة حصول العلم قبل الفحص وان كان المراد هو بعد الفحص فهنا نا سد ايض لكفاية العلم
الاجمالي كما حققنا سابقا وهو حاصل بالنسبة الى المقصر لعلمه بثبوت التكليف ولزوم اخذه من المجتهد مع امكان الرجوع منه فالتكليف بالواقع في حقه لا يلزم منه
قبح اصلا ولازم ذلك ان المقصر لو كان عمله مطابقا للواقع ولازم الشرطية هو الفساد وكذا بالنسبة الى بعض افراد القاصر وهو من علم وجوب الرجوع الى المجتهد مع علمه
بصحة ما يفعل مع امكان الاحتياط مع ان العلم التفصيلي حاصل بالنسبة الى بعض افراد القاصر وهو من لم يعرف الاجتهاد او لزوم الاخذ منه او القطع بعدم المدخلية
فان هذه الاشخاص غافلون عن الفساد قاطعون بصحة ما يفعلون فيجوز تكليفهم بالواقع على فرض مطابقة اعمالهم للواقع ولازم القول بشرطية الاخذ من المجتهد هو
الفساد وكذا العلم التفصيلي حاصل في القاصر الذي كان قاطعا بصحة ما يفعل مع عدم مطابقة عمله للواقع مع اطلاعه في الوقت بالمخالفة فطلب الطبيعة لو تنبه
منه في زمان الجهل لا بشرط الجهل لا يكون فاسدا كما سيجيء توضيحه نعم القاصر الذي كان قاطعا بصحة ما يفعل مع عدم المطابقة مع عدم اطلاعه في الوقت يكون طلب
الواقع منه قبيحا ونحن لا نقول به بل نثبت القضاء بصدق الفوت لكونه تابعا لترك المصلحة لا للترك بما يتعلق بالتكليف كما سيجيء لا يقال لو لم يكن العلم شرطا وكانت
الصحة دائرة مدار الواقع يلزم الحكم بالصحة لو طابق العمل للواقع مع العلم بعدم كونه مامورا به حين الاتيان لانا نقول في الصورة المفروضة تنتفي الصحة باعتبار انتفاء
قصد التقرب لا من جهة العلم بالمخالفة كيف يحصل قصد التقرب وهو بديهي الثالث بناء العقلاء فانا نرى ان المولى لو امر عبده بمعجون وحصل الشك له في بعض اجزائه
مع امكان تحصيل العلم من مولاه لكنه لم يسئل واحتاط واكتفى بالظن الحاصل من قول الغير وطابق عمله للواقع لم يكن بناؤهم على الامر بالاعادة بل الضرورة والوجدان
يحكمان بعدم كون العلم داخلا في العبادة بل وجوبه انما هو لاجل الاتيان بها وعدم تركها فتدبر لا يقال قياس الامور الشرعية على العرفية فاسد لكون المقصود من الثاني
هو نفس ترتب الاثار الذاتية ومن الاول الاطاعة والانقياد قلت الكلام هنا في العلم بالوجه لا في اشتراط النية ولا فرق بينهما من هذه الجهة واما الثاني فنحن نقول
ايض بانه لو لم تحصل النية تكون العبادة فاسدة وسيجيء انها متحقق بالنسبة الى بعض الاحوال بدون العلم والمقصود اثبات صحتها بدون العلم الرابع الدليل العقلي لان
العلم اما ان يكون له دخل في افادة حسن التركيب الذي يكون موضوعا للحكم بحيث لو لم يكن لم يتحقق الحسن كالركن ام لا وعلى الاول يلزم التصويب وعلى الثاني يلزم
نفي الشرطية الخامس ان العلم المذكور لو كان شرطا فيلزم العسر والحرج بالنسبة الى اغلب الناس من العوام بل وغيرهم ولو مجتهدا ولو في مسئلة سيما بالنسبة الى
الاشخاص في اوائل البلوغ وكذا الامر بالنسبة الى اوائل الاسلام لانهم لا يعلمون وجوب الاخذ من المجتهد ولا ياخذون منه بل ياخذون من ابائهم وكذا المجتهد لانه
ما من مجتهد الا وانه لم يستنبط بعض الاحكام ولم يقلد مجتهدا فيها ولو كان اخذ جميع المسائل من المقتضيات والموانع من المجتهد او الاستنباط فيه شرطا للعبادة بحيث لو
لم يعلم منها ولو في مسئلة مع مطابقة العمل الماخوذ من الاباء وامثالها للواقع او بالاحتياط او من مجرد حصول الترك في التروك اتفاقا وكانت عبادتهم فاسدة
ويجب عليهم القضاء فلا ريب في كونه عسرا منفيا بعد الاطلاع على المخالفة ولو في اخر عمره او الشك فيها لابتلاء اغلب الناس بعدم العلم بهذه الكيفية ولو في مسئلة
وهو مناف للطف ايض السادس بعض الاخبار الدالة على الصحة على فرض المطابقة منها ما روي عن عمار حيث انه صار جنبا فتمرغ في التراب فقال له رسول
الله ص كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم فانه ظاهر في انه لو فعل كذا لكان صحيحا ومنها ما روي فيمن نسي ركعة ففعلها واستحسنه مع عدم العلم له ومنها ما
روي عن حماد قال قال لي ابو عبد الله عم يا حماد تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز فقال لا عليك يا حماد قال فقمت في الصلوة بين يديه متوجها الى
القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ياتي عليه ستون او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة الخ
ومنها ما روي عن زرارة بن معروف حيث تطهر بالماء وصار بهذا ممدوحا مع انه لم ياخذ من الشارع ولا ريب في ظهوره في ان العلم انما هو لاجل اتيان العبادة بحدودها لا لكونها

ويدفع عن الثاني الخ

شرطا وتمسك بعض بالاخبار الدالة على معذورية الجاهل كقوله ما حجب الله علمه الخ وغيرهما ولكن التمسك بها مشكل لظهورها في نفي الحكم التكليفي فيما لا يحصل العلم
اجمالا ولا تفصيلا كما هو في امثال البرائة لا الوضعي بل نفي الوضعي كنفي الشرطية في المجهول انما يتم بقاعدة الاجزاء وعدم صدق الفوت فتدبر والدليل على الشرطية
وفساد العبادة وان طابق الواقع مع كون الاخذ من الاجتهاد او تقليد المجتهد لا يخ من امور الاول ما مر من الادلة الدالة على وجوب رجوع غير المجتهد الى المجتهد لا استدلال
ان الوجوب اما ان يكون نفسيا او شرطيا وعلى الثاني فالفساد ظاهر وعلى الاول انه حين الفعل مامور بتحصيل العلم والامر بالشيء مقتضي للنهي عن الضد وعدم الامر بالضد
وعلى الثاني فالفساد ظاهر وكذا الاول لكون النهي في العبادات موجبا للفساد وفيه اولا ان الامر الدال على الوجوب حقيقة في النفسي ولا يكون مرادا اجماعا بل المراد اما
الشرطي او المقدمي والظاهر منه هو الثاني ولو لم يكن ظاهرا فيه فمجمل وما ذكرنا مما دل على عدم الشرطية يعين المقدمي فلا يكون شرطا واما من باب الاقتضاء فقد بينا
في مبحثه انه لا يقتضي عدم الامر بالضد واما النهي عن الضد فتبعي لا يوجب العقاب المستقل ولا الفساد كما مر فيه وعلى فرض تسليم اقتضائه عدم الامر والنهي الملزوم للعقاب
المستقل والفساد لا يتم بالنسبة الى القاصر لانه غير مامور بتحصيل العلم وكذا المقصر الغافل في اخر الوقت لانه مكلف بالاهم وهو الصلوة لا تحصيل العلم فيكون صحيحا
على فرض كون الامتناع بالاختيار منافيا له وكذا على عدمه لانه مكلف بهما لكنه لا يمكن فيجب اختيار الاهم ومكلف به ويوجب الصحة وان كان معاقبا على ترك الاخر
بل في المقصر العامل في اول الوقت يثبت الفساد ويثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول نمنع الاجماع المركب لكون الكلام في لزوم العلم في صورة الامكان لا
في صورة عدم الامكان كالقاصر والمقصر في اخر الوقت مع انه لو تم لا يقاوم ما ذكرنا مما دل على عدم الشرطية وكونه مقدميا الثاني ان النية واجبة في العبادات
اجماعا والخلاف انما هو في كونها شرطا كما عليه المشهور او نفسيا كما هو منسوب الى السيد المرتضى وعلى الوجهين يستلزم الفساد اما على الاول فظ لان مع عدم العلم
بكون هذا مامورا به من الله لا يمكن القصد بانه بامر الله واذا انتفى القصد فتكون العبادة فاسدة واما على الثاني فلكونه مامورا حين اتيان الفعل بالنية والامر بالشيء
يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه وتحصيل النية موقوف على تحصيل العلم بالوجه فيجب بالمقدمة وهو ايضا يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه والجواب على فرض
كون النية واجبة نفسية يظهر عدم فساده من السابق واما على الاول اعني الشرطية كما هو الحق فاولا بالنقض بعمل العوام بل اهل العلوم لانه قلما من شخص كان عالما
بجميع المسائل مجتهدا او مقلدا فيلزم كون عمل الاغلب بلا نية التقرب هو بديهي الفساد للقطع بكون علمهم لله خوفهم من الله ورجاء الجنة وليس للرياء ولذا في الخفاء
يعملون ولا يتركون كالصوم وامثاله وكيف يمكن القول بعدم كون فعلهم لله مع انا نرى بالوجدان اغلب العوام الجاهلين الذين اتفق لهم تاخير الصلوة الى اخر الوقت
في سفر او مرض يتوضؤن بالماء البارد في السفر في هواء البرد فلا مانع من خوف الناس يعجلون في الصلوة لئلا ينقضي وقتها ولا ريب ان عملهم ليس الا لله خوفا
منه او رجاء منه وثانيا بالحل بان من قول ابيه يعتقد كونه حكم الله وحين النية غير ملتفت الى عدم اعتبارها بل يكفي احتمال المحبوبية مع العلم بعدم المبغوضية كما في
التسامح مع انه لا يتم بالنسبة الى القاصر الغافل عن التقليد وكذا بالنسبة الى المقصر في صورة غفلته عن اللزوم حين الدخول في العبادة وكذا بالنسبة الى
المقصر الذي ياخذ من ابيه مع حصول الظن له بصحة ما قال ابوه وكذا الحال بالنسبة الى القاصر الذي لا يمكنه الرجوع الى المجتهد مع حصول الظن له من قول ابيه وكذا
بالنسبة الى المقصر الذي يحتاط في العمل باتيان ما يحتمل مدخليته فعله وترك ما يحتمل مدخلية عدمه والتكرار في محتمل الامرين ولو لم يكن ممكنا فكيف يحصل النية في
الجهات القبلة في صورة الاشتباه فان قصد بكون القبلة هي هذه الجهة المخصوصة ففاسد جزما وان قصد بانه الى تحصيل القبلة الواقعية المحبوبة للشارع فمقول
مثله في المقام لان ما يحتمل مدخلية وجوده او عدمه في العبادة والعبادة بدونه على الاول ومع وجوده على الثاني لو كان في الواقع مما له مدخل في العبادة لم يكن
ذاتيا بل تكون حرمته تشريعية ولا يكون اتيانه لاجل الاحتياط تشريعا ولا يكون منافيا لقصد التقرب كما في ساير موارد الاحتياط لا يقال في جهات القبلة قد
ورد الامر قلنا نفرض فيمن لم يطلع على ورود الامر مع ان عدم المنافات في صورة العلم بالمحبوبية والشك في الوجوب او الاستحباب اظهر من ان يبين نعم هذا الكلام اعني
عدم امكان تحقق النية انما يصح فيمن كان عالما بعدم كون ما يفعل هو المامور به او ظانا به مع احتمال كونه مبغوضا ذاتيا فتدبر الثالث الشهرة بين الاصحاب و
الجواب عنها ان على فرض تحققها وحجيتها في المقام لا يفيد الظن بفساد مدركهم ليس الا الاول والثاني وقد عرفت فسادهما مع انها لا يقاوم ما ذكرنا من بطلان التصويب
وقاعدة التحسين والتقبيح وغيرهما الرابع الاصل والجواب عنه ان الاصل معتبر فيما لم يكن دليل على نفي الشرطية وقد مر من الوجوه الاربعة الدالة على نفيه مع ان هذه
الوجوه لو تمت فانما تتم بالنسبة الى الجهل بالجنس والفصل معا الخامس عبارة المشهور الناس صنفان مقلد ومجتهد والجاهل خارج عن الصنفين والجواب عنه
اولا انه لا يتم بالنسبة الى العالم بالفصل مع علمه بكفاية قصد التقرب وكونه مقلدا للمجتهد الذي يرى عدم اشتراط العلم بالوجه وثانيا بانه من كلام العلماء ولا اعتبار
به وثالثا بانه على فرض كونه من الرواة لما ورد ان الناس عالم ومتعلم يكون مفاده يجب ان يكون عالما او متعلما والوجوب المقدمي كما مر ولو لم يكن ظاهرا فيه لم يكن ظاهرا
في الشرطية ويحمل وما ذكرنا يعين المقدمي مع انه خبر واحد لا يكون حجة ولا يكون مكافئة لما مر السادس ان كثيرا من اجزاء الصلوة قد وقع الخلاف فيه والاتيان باحد
الوجهين لا يحصل الا بالتقليد والا فكيف يستقر الحكم الخاص في ذمته ويصير بذلك مامورا به حتى يكون صحيحا والجواب اولا بانه لا يتم بالنسبة الى غير الخلافيات
او الخلافيات التي لا يعتنى بها واذا ثبت الصحة في ذلك يثبت في غيره بظهور الاجماع المركب وثانيا بانه لا يتم بالنسبة الى الجهل بالفصل مع قصد التقرب على القول
بعدم شرطية العلم بالوجه وثالثا بان على فرض عدم شرطية العلم الاخذ من المجتهد يكون مكلفا بالواقع وجعل الشارع قول المجتهد معينا له حجة وواجب العمل بالوجوب
المقدمي التخييري على فرض التعدد ومكتفيا عنه سواء اخذ وعمل او عمل ثم علم بقوله انه هو الواقع السابع الاجماع على عدم معذورية الجاهل الا في الجهر والاخفات او
القصر والاتمام والجواب اولا بان المراد من عدم المعذورية فساد عباداته على فرض عدم المطابقة وانكشاف الخطاء وثانيا بمنع تحققه غاية الشهرة او الاجماع
المنقول وهما على فرض حجيتهما غير مكافئين لما ذكرنا واذا ثبت الصحة في حق المقصر مع العلم بالمطابقة فيثبت في القاصر بطريق الاولوية وبالاجماع المركب والاولوية اذا
ثبت الصحة فلا يجب الاعادة ولا القضاء بالاجماع والعقل لكونه تحصيلا للحاصل هذا في صورة حصول العلم بالمخالفة بعد الاتيان فاما ان يكون هذا العلم
خاصلا في الوقت مع بقائه بالقدر الذي يمكنه اتيان الصلوة ولو بركعة او لا اما الاول فيجب الاتيان ثانيا سواء كان قاصرا او مقصرا واما الثاني فواضح لانه

لانعدكهم مح

بالمطابقة بعد الاتيان وما في صورة حصول العلم

مكلف

مكلفا بالواقع وعلم عدم اتيانه وللاجماع على وجوب الاتيان فى جملة من الاقوال الثلثة فى الجاهل كلها الا انه القدر المتيقن من جميع الاقوال وسيجيء وجه وجوبه فى القاصر
ايضا ويثبت فى المقصر بالاجماع المركب او بالاولوية واما بالنسبة الى القاصر فلان الادلة التى ذكرناها تقتضى تعلق الطلب بنفس الواقع حتى يثبت الصارف وهو منتف
هنا كما سيجيء من بطلان ما تخيله الخصم وبعد ما ثبت ذلك مع فرض عدم اتيانه المطلوب يكون باقيا تحت الامر ويجب عليه اتيانه بمقتضى الامر والدليل على عدم
لزوم الاتيان فى حقه لا يخ من وجوه الاول ما تخيله الخصم من قاعدة الاجزاء وهو ان القاصر حين اتيانه الصلوة مع قطعه يكون هذا مامورا به فاما ان يكون
لتكليفه لا والثانى فاسد على الاول فاما ان يكون مكلفا بنفس ما فهمه او يكون مكلفا بالواقع والثانى تكليف بما لا يطاق والاول هو الحق وقد اتى به
وعود الامر ثانيا يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه والجواب عنه اولا انه لا يتم بالنسبة الى القاصر الذى يعلم وجوب التقليد ولا يمكنه مع اتيانه الصلوة فى
اول الوقت مع ظنه بعدم صحة ما يفعل والشك فيه وثانيا بانا نختار كونه مكلفا بالواقع فى زمان الغفلة لا بشرط الغفلة ولا يلزم التكليف بما لا يطاق
لكون المحبوب والمطلوب هو الطبيعة من حيث هى لا مقيدة بهذا الزمان الذى يغفل المكلف ولما كان للطبيعة مقدمة اخرى وهو الجزء من الزمان الذى يقع
للمكلف العلم بالمخالفة مع علم الامر باطلاع المكلف وامكان اتيان الطبيعة بهذه المقدمة وطلب الطبيعة فى زمان الغفلة لا بشرط الغفلة بل لاجل انه يعلم
امكان اتيانها للمكلف فى مقدمة اخرى لا يكون تكليفا بما لا يطاق فان قلت يلزم من ذلك ان لا يكون الغافل حين غفلته مكلفا بمعتقده ويلزم من ذلك عدم
ترتب الثواب والعقاب على فرض الاطاعة والمخالفة قلت سلمنا عدم كونه مكلفا بمعتقده فى الواقع بل هو معتقد بكونه مكلفا فاتيانه اطاعة بحسب الاعتقاد وتركه
مخالفة له وهما علتان لترتب الثواب والعقاب لا مر غيره من ان الثواب والعقاب يترتبان على الاطاعة والعصيان وهما من لوازم العمل بالاعتقاد وعدم الامن لوازم
نفس الشيء واقعا وحصول الاطاعة المطلقة لا يستلزم كونه اتيانا بمقتضى امر الواقعى نظيره فى العرف لو امر المولى عبده بشراء اللحم بحيزامن اول الزوال ثم اطلع فى الوقت بمجانية
اعتقاده لمطلوب المولى فلا ريب ان بناءهم على الاتيان ثانيا وتاركه يكون مذموما ولو كان تكليفا بما لا يطاق او تبديل الواقع بالمعتقد لما كان على تركه ذم وهو
بديهى الفساد لا يرتاب فيه ذو مسكة فكيف بالعالم الماهر المحقق مع ان على فرض الشك فى تبديل التكليف فى الواقع بما فهم لا يكون الاستصحاب مقتضيا للثانى و
معه يجب الاتيان فى صورة العلم بالمخالفة بكونه باقيا تحت الامر بمقتضى الاستصحاب الثانى ان الغافل حين غفلته يكون قاطعا بصحة ما يفعل وليس قطعه اضعف
من ظنه بالصحة الحاصلة من قول المجتهد او من الدليل الظنى للمجتهد وقد اجمعوا فى الثانى على صحة ما فعل وعدم لزوم اتيانه على فرض اطلاعه بخطاء المجتهد بخطائه فيكون
عدم لزوم الاتيان ثانيا هنا ثابتا بالاولوية وبطلان التحكم والجواب اولا بمنع عدم لزوم الاتيان على المجتهد لو اطلع على خطائه فى الوقت والاجماع غير ثابت وثانيا
سلمنا لكنه خرج بالاجماع وهو لا يكون جاريا فى المقام كما سيجيء ومعه لا يجرى الاولوية ولا قاعدة التحكم الثالث ان كلا من القاصر والمقصر لو صلى فى اخر اوقات
الامكان التى لا يمكنه اتيان الصلوة بتمام الاجزاء كتحصيل الستر او ثوب الطاهر ولو فرض كونه عالما بالشرطية ولم يكن مكلفا الا بالصلوة عريانا او مع الثوب
النجس لا يمكن له الاتيان ثانيا وح فنقول الجاهل مع اتيانه الصلوة فى اخر اوقات الامكان بدون الستر او مع الثوب النجس فاما ان يكون مكلفا بالصلوة مع جميع الاجزاء
او لا وعلى الاول فى حق القاصر تكليف بما لا يطاق لعدم امكان اتيانه لا فى هذا الزمان ولا فى مقدمة اخرى لفرض كونه فى اخر اوقات الامكان وفى حق المقصر
يستلزم القول بكون الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار من حيث ترتب العقاب وصدق الخطاب لكونه لغوا كما حققناه فى السابق فاذن يتعين كونه فى الواقع مكلفا
باتيان الصلوة بدون هذا ولم يمكن خرجه فاذا اتى به يكون صحيحا ولا اعادة عليه وكذا القضاء واذا ثبت الصحة فى هذا القسم يثبت فى غيره بالاجماع المركب قلت هذا الكلام
فى غاية الفساد لمنع الاجماع المركب بل حكم اخر الوقت مختلف مع اول الوقت باعتبار اختلاف الزمان لا باعتبار العلم والجهل ويكشف عن ذلك انه لو لم يكن ما فعل مطابقا
للواقع فى ضيق الوقت يكون فاسدا ويجب عليه القضاء مثلا لو قلنا بتعين الصلوة عريانا فى صورة دوران الامر بينه وبين النجس لكنه لاجل جهله اختار الصلوة
مع الثوب النجس تكون عبادته فاسدة جزما وكذا لو اعتقد بكونه اخر الوقت وصلى بدون هذا الشرط ثم انكشف خطائه اعنى كونه اخر اوقات الامكان مع امكان
الاتيان ثانيا مع الشرط يكون فاسدا ويجب عليه اتيانه ثانيا هذا فى صورة حصول العلم بالمخالفة فى الوقت واما فى صورة حصول الشك فى المطابقة فى الوقت فيجب
الاتيان ثانيا ايضا على القاصر والمقصر وذلك كما لو صلى فى الدار المغصوبة مع جهله الفساد ثم حصل الشك فى صحة الصلوة يجب عليه الاتيان ثانيا فى غير القصر اما
وجه الوجوب فللوجوه الدالة على كونه مكلفا بالواقع وبعد حصول الشك فى كون الاتيان بالمعتقد مطابقا له حتى يسقط التكليف ولا حتى يكون التكليف باقيا
مقتضى استصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال لزوم اتيانه ثانيا حتى يحصل القطع بالامتثال ولو ترك الاعادة يجب عليه القضاء لو لم يحصل العلم بالمطابقة بعد خروج
الوقت اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فواضح واما على فرض كونه بالامر الجديد فلصدق الفوت بالنسبة الى التكليف الظاهر المتعلق به فى زمان الاداء بمقتضى
الاستصحاب لان الفوت كما يثبت بصدق العرف كذلك يثبت بالدليل الشرعى اعنى الاستصحاب هذا فى المقصر وفى القاصر اذا كان احتماله المخالفة لما فعل مسببا من الاسباب
كما اذا سمع بعد الفعل ان السورة واجبة واما لو كان اعتقاده السابق باقيا فلا لكون الامر غيره تكليفا بما لا يطاق وبما فعل بتحصيل الحاصل هذا فى صورة حصول العلم بالمخالفة بعد الاتيان
او الشك فيه مع بقاء الوقت واما فى صورة حصول العلم بالمخالفة او الشك مع خروج الوقت فهل يجب القضاء اولا والحق هو الاول بالنسبة الى المقصر مطلقا والقاصر فى العلم دون العمل كمن
لا يمكنه الرجوع الى المجتهد مع عدم ظنه بصحة ما يفعل مع عدم احتياطه فى العمل مع امكان الاحتياط كما لو صلى فى المكان الغصبى مع جهله بالفساد وظنه به او شكه فيه مع امكان
اتيان الصلوة فى غيره وتركه اما على فرض صورة حصول العلم بالمخالفة فلكونه مكلفا بالواقع ولم يات به وفات منه واما على فرض الشك فعلى فرض كون القضاء بالامر الاول
فظاهر لكونه شاكا فى ارتفاع تكليفه والاصل بقائه واما على فرض كونه بامر جديد فلان الاستصحاب يقتضى بقاء التكليف فى اخر الوقت لو صلى فى اول الوقت ومعه
يثبت الفوت بالاستصحاب ويجب عليه القضاء واذا ثبت فى ذلك يثبت فى غيره اعنى من صلى فى اخر الوقت بالاجماع المركب قبل الاجماع باثبات عدم الوجوب فى الثانى
للشك فى الفوت والاصل البرائة وفى الاول بالاجماع المركب فاسد لكون مدرك ما ذكرنا هو الدليل اللفظى من قضاء ما فات وما ذكره الخصم مدركه انما هو اصالة البرائة
ولا ريب ان الاول مقدم لكونه اجتهاديا سيما مع انضمامه بالشهرة الحاصلة بفساد عبادات الجاهل واما بالنسبة الى غيرهما من ساير افراد القاصر فالحق عدم لزوم

الا انه مع اعتقاد العبد ان الزمان من اول الزوال

او المجتهد صح

وهو ليس كذلك بالنسبة الى صدق الخطاب صح

القضاء عليه فى صورة الشك لو كان عدم الالتفات باقيا الى اخر الوقت وذلك ظاهر على فرض كون القضاء بامر جديد لعدم صدق الفوت لا بالنسبة الى التكليف
الظاهرى لاتيانه به ولا بالنسبة الى الواقع لعدم كونه مكلفا به ولا يجرى معه الاستصحاب لانتفاء موضوعه بعد الوقت واما على فرض كون القضاء بالامر الاول فبعد
كذلك وذلك لظهور الاجماع على نفى القضاء منه فتدبروا ما فى صورة العلم بالمخالفة فالظ وجوب القضاء عليه اما على فرض كون القضاء بالامر الاول فواضح لان
التكليف بالطبيعة الواقعية انما ينتفى اذا اتى بالمقيدة والمفروض عدمه لا يق تعلق التكليف بالطبيعة انما يتحقق لو تعلق التكليف بالمقيد لانا نقول ليس كذلك لانهم
يقولون بكون مدلول الامر شيئين الطبيعة المطلقة والمقيدة ومقتضى اطلاق الامر هو وجوب الاول مط والقدر المتيقن الخروج عن التكليف هو اتيانه بالمقيدة
ينتفى منه التكليف بالطبيعة وكذا مقتضى ساير ادلتهم كالميسور وعدم كون انتفاء الفصل موجبا لانتفاء الجنس هو بقاء التكليف بالطبيعة ولزوم القضاء ثانيا
واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد كما هو الحق فيحل الاشكال من ان صدق الفوت هل يكون موقوفا على تعلق الشئ بالذمة وتركه فى زمان الاداء او يكون موقوفا
على مجرد حصول ترك المصلحة الواقعية سواء كان مع التعلق ام لا فيما كان عدم تعلقه باعتبار وجود المانع العقلى كالنوم والجهل وامثالهما لقبح التكليف بما لا يطاق
٧ باعتبار عدم المقتضى اعنى عدم حسن الصلوة من الحائض وما يترجح بالبال هو الثانى كما نرى لو ورد عالم او طبيب فى بلد مقابل لاستنفاع الجهال وذوى الامراض
ولكن لم يطلع الجهال وذوى الامراض عليه ولم يحصل الاستنفاع حتى خرج اثم حصل الاطلاع فلا ريب انهم يقولون بانه فات منا امر عظيم وكنا محرومين من ادراك هذه المنفعة
لرجوع الضمير من قوله فات منا الى الموصول اعنى الصلوة وامثاله لا الى المصلى وهو صريح فيه نعم لو امكن الرجوع الى المصلى لم يكن كذلك لتوقف صدق فوت المصلى
اياها على تعلقه بذمته وتركه كما لا يخفى والمفروض عدم تعلقه بالقاصر لاستمرار جهله الى اخر الوقت وليس الموانع الشرعية كالحيض وامثاله كالموانع العقلية لكون
الموانع الشرعية موجبة لانتفاء المقتضى لانه بعد وجود قوله دعى الصلوة ايام اقرائك وامثاله يصير موجبا للتقييد المقتضى اعنى صلوة ويصير الحاصل ان الصلوة
المحبوبة والمطلوبة من غير الحائض فح لم يكن محبوبا ولم تكن فيها صفة محسنة فلا تكون فيها منفعة ومعه لا يصدق الفوت حينئذ بخلاف الموانع العقلية فانها ينفى
التعلق باعتبار وجود المانع من قبح التكليف بما لا يطاق لا باعتبار عدم كون الشئ متصفا بالصفة المحسنة فتدبر لا يق الظ منه هو الترك عن عمد لانا نقول
لو لم يكن ظاهرا فى الترك من الهوى وامثاله لم يكن بالعكس لا يق الظ منه هو الترك من راس لانا نقول هذا ايض ترك من راسه بالنسبة الى الواقع لعدم كون ما اتى به مامورا
به لكن يرد الاشكال هنا وهو ان الحكم بلزوم القضاء مستلزم للعسر والحرج لكون اغلب العباد مقصرين وبعضهم قاصرين عن تحصيل المسائل ثم يقع لهم الاطلاع بمخالفة
عباداتهم بعد اربعين سنة او ستين سنة وهكذا والحكم بلزوم القضاء فى حقهم مستلزم لاكتفائهم بقدر الضرورى من التعيش وهو عسر فى حقهم جزما ومنفى فى
الشريعة قطعا ويتم عدمه فى بعض الموارد الذى لم يكن عسرا بالاجماع المركب قلت يمنع تحقق العسر ولا سيما اذا جوزنا تقليد الميت كما سيجئ الاشارة سيما اذا قلنا
بكفاية المطابقة لقول مجتهد واحد كما مر فى المسائل الخلافية سلمنا تحققه احيانا ونفيه عن القاصر مسلم اما الترجيح الادلة النافية للعسر بانها على الادلة الدالة
على لزوم القضاء كما مر عن غير مرة او بان المقلد اذا قلد وظهر الخطاء بعد الوقت لم يكن له قضاء اجماعا وليس قطع القاصر فيما قطع بكون ما فعل هو المامور به اضعف من التقليد
وليس لا زماله بالتحكم وعن غيره بالاجماع المركب وبناء على كونه شكا فى التكليف على فرض عدم الترجيح واصالة البرائة ينفيه مع كون القاعدة اعنى نفى العسر اجماعية مقتضاها
نفيه هنا لكن لا نسلم الاجماع المركب فيكون المنفى هو العسر لا غيره واما فى المقصر فترجيح قاعدة العسر على ما دل على لزوم القضاء فى حقه محل تامل لمنع شمول الادلة النافية
له كما مر الاشارة ومع تسليم شمولها له ترجيحها محل التامل لكون اقضوا ما فات من حيث السند مقطوعا ومن حيث الدلالة عاما استغراقيا ومع ذلك يكون قليل
المورد ومعتضدا باطلاق كلام المشهور على فساد عبادات الجاهل ولزوم القضاء مع عدم تفصيلهم بين العسر وغيره سلمنا عدم الترجيح لكن نثبت الوجوب بالاستصحاب
لان القضاء للصلوة الاولى تعلق بذمته لعدم عسر فيه وهكذا ثم بعد تحقق العسر يكون ارتفاع التكليف محل الشك والاصل بقائه فتدبروا اذا ثبت عدم شرطية
العلم فى هذا المقام اعنى الجهل بالجنس والفصل يثبت عدم شرطيته فى ساير المقامات اعنى الجهل بالفصل دون الجنس وبهما معا فى الامور المعاملية كالستر وغسل الثوب
وفى الامور الغير اللازمة كالشكوك الواقعة فى الصلوة بنفس ما ذكرنا وبالاجماع المركب بالاولوية ولا يحتاج الى التطويل بذكرها على حدة هذا وحيث عدم الشرطية بقى الكلام
فى الحكم التكليفى من ان التارك لتحصيل هذا العلم هل يكون اثما او لا والحق انه بالنسبة الى الاشياء الغير اللازمة مع كونه نادر الوقوع كالشك بين الخمس والست
او الست والسبع وهكذا لا تكون معرفته واجبا عينيا والا يلزم العسر والحرج فى حق اغلب العوام بل الطلاب بل يكون واجبا كفائيا يكفى لرفع الاحتياج فى مقام الحاجة
الرجوع واما بالنسبة الى الاشياء الغير اللازمة مع كونه كثير الوقوع كالشك بين الثلث والاربع او فى السجدة بعد الدخول فى التشهد فالحق انه واجب بالوجوب المقدمى لان فى صورة
تحققه يكون ابطال العمل واتيانه بغير المقرر حراما والفرار منه موقوف على معرفة احكام هذه الشكوك وتركها موجب لوقوع المكلف فى الابطال المحرم واتمامه فيترتب عليه
العقاب على تركها الاجل تركه فيها وكذلك فى صورة الجهل بالفصل مع العلم بالجنس من المحبوبية وذلك لان الاقتصار على الواجبات وتركه غيرها فى ضيق الوقت واجب وهو
موقوف على معرفة الفصول المستحبة والمكروهة حتى يتركه وترك المعرفة بها موجب لتركه فيها فى ضيق الوقت فيترتب عليه العقاب واما فى غير الضيق فلو كان بنائه على
الترك فيجب تحصيل المعرفة من اهله لاحتمال كونه واجبا فى الواقع ومع القطع لا يحصل القطع باتيان التركيب المامور به يترتب عليه العقاب لحققنا فى مقدمة الواجب من كون ترك
المقدمة المشكوكة الوجوبية للشك فى اتيان ذى المقدمة موجبا للعقاب وان لم يكن فى الواقع كذلك نعم لو كان بنائه على الاتيان فاثبات الوجوب فيه بمعنى كون تاركه مستحقا للعقاب فيما اذا
بالمحبوب المجهول الفصل مشكل لاصالة البرائة وعدم شمول الادلة الدالة على وجوب الرجوع الى المجتهد كقوله فاسئلوا لكونه مطلقا ينصرف الى الفرد الشايع اعنى الجاهل بالجنس
والفصل معا مع انه بعد ما اثبتنا عدم اشتراط العلم بالوجه وعدم توقف نية الوجه عليه لعدم اشتراط النية بالوجه تفصيلا وكفاية مطلق قصد التقرب يكون غالبا
ولا يكون موردا للاية واما فى الجاهل بالجنس والفصل معا فمع عدم علمه بصحته ما يفعل يترتب عليه العقاب لكونه مامورا بالصلوة الصحيحة والعلم باتيانها موقوف
على تحصيل المعرفة فيها من اهله ومع تركه لا يحصل القطع باتيان المامور به ويستحق العقاب لما ذكرنا فى مقدمة الواجب سواء طابق الواقع ام لا نعم فى الاول العفو اقرب
من الثانى واما اثبات الوجوب النفسى حتى يترتب عليه عقابان لو فرض عدم المطابقة فمشكل لان ظاهر الايتر والاخبار وان كان ذلك الا انه قدم عدم الوجوب

النفسى

الواقع مع كون المطابقة

الفتنى مع ان بناء العقلاء على العقاب الواحد بل ظاهرهم لتفقه هو الوجوب المقدمي كما لا يخفى لا يقال يلزم من ذلك عدم ترتب العقاب عليه لو طابق بالنسبة الى ما
مراحيا طه بتكرار العمل لقطعه باتيانه المأمور به الواقعي لانا نقول اتيان العبادة مكررا حتى يحصل الواقع حرام ولو تشريعا مع امكان العلم واتيان نفس العبادة ولذا الاحتياط
عليه ما سلم شموله الصورة عدم امكان تحصيل العلم او فيما علم بالقدر المشترك اغنى المحبوبية مثلا فتدبر وما ذكرنا من الحكم التكليفي انما هو في المقصر واما القاصر فلا يترتب عليه
العقاب من حيث عدم العلم جزما لقبح التكليف بما لا يطاق واما من حيث العمل فلو كان مقصرا كما لو علم بوجوب الرجوع الى المجتهد ولا يمكن الرجوع مع احتماله كون ترك السورة
موجبا للفساد احتمالا مسببا من الامارات كما لو سمع من غير بصيرة تركها مع امكان الاتيان بها من غير عدم لزوم العسر والحرج في حقه فيترتب عليه العقاب فتدبر وبما
ذكرنا ظهر الفرق على مذهبنا بين المقصر والقاصر في امور منها العقاب على الاول لترك الامر بتحصيل القطع بالامتثال دون الثاني ومنها الشك في المطابقة والمخالفة في الوقت
مع بقاء اعتقاد القاصر بحيث ما اعتقد بعدم لزوم التدارك عليه بخلاف المقصر فانه مأمور بالواقع ويلزمه تحصيل العلم والاتيان بالواقع ولو تركه بحيث الفوت با
لانفصال ويجب عليه القضاء ومنها صورة الشك ايضا في خارج الوقت بلزوم القضاء على المقصر دون القاصر ومنها الاطلاع على الفساد في اواخر عمره مما يكون قضائها
عسرا فيجب على المقصر والاكتفاء بقدر الضرورة دون القاصر **المقام الرابع** في التخطئة والتصويب ويقع الكلام فيه في مواضع اربعة **الموضع الاول** في المسائل الكلامية
اعني في الاعتقادات الصرفة المتعلقة باصول الدين والامور الخارجية كالاعتقاد بالنبوة والمعاد وامثالهما **الموضع الثاني** في الاعتقادات المرتبطة بالعمل مع
كون العقل مستقلا في ادراك الحكم كقبح الصدق الضار **الموضع الثالث** في الاحكام العملية فيما كان فيه دليل قطعي منصوص من جانب الشارع **الموضع الرابع** كذلك
لكن فيما كان فيه دليل ظني معتبر الموضع اما الاول فالاقوال فيه اربعة ظاهرا على ما نسب قول بالتخطئة وهو من جمهور المسلمين وقول بالتصويب وهو من عبد الله بن
حسن البصري وعلى الاول قول بكون المخطئ اثما مستحقا للعقاب الاخروي مع ترتب احكام الكفار عليه في الدنيا وهو من جمهور المسلمين وقول بعدم الاثم وهو من
جاحظ وقول بالتفصيل بين القاصر والمقصر والحق بطلان التصويب وذلك لظهور الاجماع ومخالفته لما ذكرنا غير مضر مع انه يمكن ان يكون مراده نفي الاثم كالجاحظ
ويرتفع الخلاف كلية ولما سيجيء من بطلانه في العمليات ويثبت في المقام بالاولوية والاجماع المركب وللزوم التناقض فيما لو اعتقد بشيء واحد بالاعتقادين
المتخالفين كجواز الخرق والالتيام وعدمه وكذا كون المعاد جسمانيا او روحانيا وكذا كون علم الواجب من باب الحصول او الحضور ثم على التخطئة الحق هو التفصيل بين القاصر
والمقصر بثبوت الاثم على الثاني دون الاول وان كانا مشتركين في الحكم الوضعي من ترتب النجاسة والقتل وحلية المال وامثالها وذلك لقبح التكليف بما لا يطاق عقلا
وشرعا وما يظهر من اطلاق كلام الجمهور من ترتب الاثم مع عدم الفصل بين القاصر والمقصر فاما ان يكون مرادهم كون الكل مقصرا مع نفي وجود القاصر او يكون
مرادهم تعميم الاثم له وان فرض وجوده وكلاهما باطلان لان مدركهم لا يخلو من امور اربعة وكلها فاسدة الاول قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و
الاستدلال لان الظاهر من الاية ان الهداية موقوفة على الجهاد فيجب من باب المقدمة ومن لم يصل الى سبل الحق فهو من تقصيره في المجاهدة الثاني الاجماع المنقول من بعض
كما ذكرنا من قولهم ان جمهور المسلمين على كون المخطئ اثما وبان ترتب القتل وحلية المال الجماعية وان كان قاصرا فكذا الاثم لعدم الفرق الثالث الاخبار والايات الكثيرة
الدالة على تعذيب الكفار وكونهم مخلدين في النار من غير فصل بين القاصر والمقصر فهو اما ان يكون لاجل كون الكل مقصرا او يكون لاجل عدم الفرق وان فرض وجوده
الرابع ان باب العلم في هذه المسائل منفتح لاستقلال العقل في غالبها كما في اثبات عينية الصفات والنبوة المطلقة والمعاد وفيما لم يكن مستقلا تكون الضرورة فيه
متحققة كالنبوة الخاصة وكذا الامامة فمن اخطأ يظهر انه كان من تقصيره في بذل جهده او كونه منكرا على سبيل العناد وان كان معتقدا اما فساد الاول فلان المجاهدة
لا يخلو من شيئين فاما ان يكون المراد به هي المجاهدة مع الكفار في خدمة النبي ص او مع النفس مطلقا او كون المراد منه هو المعنى المجازي اعني الجهد والمشقة في التحصيل فان كان
ما هو الاول كما هو الظاهر من تفسير علي بن ابراهيم من ان المراد هم المجاهدون في خدمة النبي ص ويكون المراد من قوله لنهدينهم اي لنثبتهم على الحق او لنعينهم على المجاهدة او على اتيان
الاعمال الموصلة الى مراتب القرب فلا يصح الاستدلال لانه موقوف على وجود النبي ص وان كان المراد بها هو الثاني فهو مناف للضرورة والوجدان لان المجاهدة مع النفس وزجرها
ان كان المراد بها باي وجه كانت وان كانت بالوجوه المقبحة كالملامتية وبعض جماعة الصوفية فما ذكرنا ظاهر لحرمتها وعدم ايصالها الى الحق ضرورة للاختلاف بينهم وان كان المراد
به بطريق الشارع اما بطريق معلوم عند الله دون العبد فالتكليف به من باب المقدمة حتى لا يكون الشخص مقصرا تكليف بما لا يطاق او بطريق معلوم عند الله والعبد اعني
العمل بالاحكام الثابتة لصاحب الشرع اعني النبي ص فهو موقوف على تشخيص صاحب الشرع اعني النبي الخاص واحكامه وهو موقوف على امكان ادراك رؤية معجزته وتميز المعجزة من السحر
او وصول التواتر والاول ممتنع بالنسبة الى العاجز بل للقطع بعدم الامكان للبعض النائين عن بلد النبي ص عن الوصول الى خدمته لمانع وعجز من مرض وامثاله ولم يصل اليه
التواتر وهو مأمور بالشرع السابق حتى يحصل له العلم وهو قاصر قطعا سيما في اوائل الاسلام وهكذا وذلك كبعض اليهود والنصارى كذا لو سعى ولم يعلم حقيقة هذه
وان كان الطريقة فهو قاصر قطعا مع ان بعد التشخيص والعمل على طريقته يحصل الاختلاف بينهم كالحكماء والكشفيين والمجتهدين والحكم بكون الكل مقصرين خارج عن جادة الانصاف
المراد هو العمل مع زجر النفس عن بعض اشياء اخر كالماكولات فهو ايضا باطل لحصوله لبعض مع ذلك يحصل الاختلاف بينهم مع انا نرى ان بعض من فعل كذا صار مجنونا او
كافرا مع ان الحكم بكون من لم يترك الماكولات ولم يصل الى الواقع مع غاية بذله وجهده كافرا مستحقا للعذاب خارج عن جادة الاسلام وان كان المراد به هو الثالث اعني
الجهد والمشقة في التحصيل فهو ايضا مناف للضرورة لانا نرى غاية حصول المشقة لبعض كابي علي سينا وارسطو وغيرهما وكذا بعض المجتهدين ومع ذلك يحصل الاختلاف
بينهم مع انا نرى بعض من كان مشغولا في التحصيل مع غاية جهده يعتقد بشيء عند سماعه لشبهة كقدم الزمان ويعتقده على سبيل القطع ولا يمكنه دفعه لان بعد القطع
بالمقدمات يكون الاعتقاد بالنتيجة اضطراريا فتدبر وكيف يمكن الحكم بكون الكل مقصرا مع ان فهم بعضهم لا يكون بالغا الى ادراك بعض المراتب وشجوده [illegible]
وكذلك قصوره اذا عرفت ذلك فقد عرفت وجود القاصر وبعد انضمامه بقبح التكليف بما لا يطاق يحصل القطع بالتفصيل بين القاصر والمقصر في العقاب واما فساد الثاني
فلان مدعي الاجماع لو كان مراده ان المخطئ مقصر اجماعا فهو فاسد جزما للضرورة ووجود القاصر كما ذكرنا وان كان مراده انه يعاقب وان كان قاصرا فمع انه اجماع منقول لا
عقلا يكون حجة معارض بالادلة الدالة على قبح التكليف بما لا يطاق وان كان المراد دعوى الاجماع على ترتب الاحكام الوضعية كالقتل فالجواب ظاهر لعدم استلزامه العقاب بل يجب الانفكاك

عقلا اما عدم الاثم فى القاصر فلما مر واما القتل فلانتظام الامر لانه لو لم يجب القتل فيدعى كل كافر القصور وهو ايضا يحتمل لامتناع الاطلاع على سريرته وان كان المراد

كل من خالف الاسلام سواء علم كونه مقصرا اولا فهو من حيث ظاهر الشرع محكوم بالكفر والمقصرية من حيث انكاره الضرورى فيترتب عليه احكام الدنيوى من القتل والنجاسة

وانتقال المال الى الورثة وامثالها واما ترتب الاثم فى الاخرة بحسب الواقع فهو تابع للتقصير الواقعى يعلمه الله تعالى فهو كلام متين واما فساد الثالث فلان الروايات ظاهرة

فى المقصر مع انه يجب تخصيصها بالضرورة الدالة على وجود القاصر وبالعقل القاطع بقبح التكليف بما لا يطاق واما فساد الرابع فلان باب العلم وان كان منفتحا ولكن

انفتاحه اوضح من الامور الضرورية وربما يصير الضرورى مخفيا على البعض كما فى نبوة نبينا لان اظهر معجزته القران المجيد من حيث الفصاحة والبلاغة الخارجة عن

القوة البشرية وهو موقوف على قوة يمكنه التميز للمفصح من غيره وربما لم تكن للشخص هذه القوة ولو سعى غاية السعى فى التحصيل بالتدريس فى كتب المعانى والبيان

واما تقليد الغير فلا يحصل له العلم بل غايته الظن وعلى فرضه يتحقق الاختلاف بين المرجع لبه ومعه يتحقق القاصر والمقصر على انه قد مر من عدم وصول البعض الى خدمته ورؤية

معجزته وعدم وصول التواتر اليه وعدم امكانه بالرجوع والفحص لتحصيل العلم للعجز ومرض من العمى والصمم والاقعاد وغيرها **واما الموضع الثانى** بطلان التصويب

ووجود القاصر لان الاحكام العقلية بعضها وان كان بديهيا لكن بعضها محتاج الى النظر والتامل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومعه يتحقق القاصر والمقصر وفى

القاصر لم يكن عقاب لقبح التكليف بما لا يطاق والدليل على كون المخطى كله مقصرا او ثبوت الاثم له على فرض تحقق القاصر لا يخلو من الامور الاربعة التى ذكرنا وقد ظهر

فساد الكل فتدبر وتامل **واما الموضع الثالث** فالحق فيه بطلان التصويب ووجود القاصر فيه لان مجرد نصب الدليل القطعى من جانب الشارع لا يستلزم الاطلاع

عليه لاختلاف السلوك فى الفهم ووجود المانع لما نرى من ادعاء بعض الاجماع عليه او التواتر مع عدم ثبوته للاخر بقى الكلام فى الرابع وهو الاحكام العملية مع عدم

الاطلاع على الدليل القطعى المنصوب من جانب الشارع مع وجود الدليل الظنى المعتبر مع حصول الاختلاف بين العلماء فيه فيعتقد كل بخلاف الاخر فهل يكون الكل مصيبا او لا

بل يكون الكل مخطئا الا ما كان اعتقاده مطابقا للحكم المتاصل خلاف بين العلماء وتوضيح المطلب يقتضى رسم امور الاول فى تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه فى مقامات

**المقام الاول** فى ان النزاع هل يكون فى الاحكام الظاهرية المعتقدة بعد الاستنباط او يكون فى الحكم المراد من الخطابات المنزلة او يكون المراد فى نفس الشىء فى انه هل يكون

له حكم مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادات ويكون هو المراد من الخطابات فان اصابه المجتهد كان مصيبا والا كان مخطئا ولا يكون ما اعتقده حكما متاصلا بل هو

معتقد لشمول الحكم وكون حكم الله النازل معتقده فهو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء او لا يكون للشىء حكم متاصل الا بعد انضمام الاعتقادات سواء قلنا بكون

الحكم تابعا للحسن والقبح وهو يحصل بعد حصول الاعتقاد بناء على كونهما بالوجوه والاعتبارات كالعلم والجهل او لا كما على غيره وعلى الاول يتعدد بحسب الاعتقادات سواء

قلنا بكون هذه الاحكام المتعددة مرادة من اللفظ بارادة متعددة او بارادة واحدة كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعنى الميتة المعتقدة من حيث الميتة والحرمة وهكذا

غيره او كان بعضها مرادا وهو ما فهمه النبى ص والمشافهون وبعضها محكوما بحكم العقل بكونه مكلفا بما اعتقد لبطلان التكليف بما لا يطاق ان النزاع انما هو فى الاخير

وذلك للاجماع والعقل القاطع ببطلان التخطئة فى الظاهرية المعتقدة لان بعد فرض حجية الدليل الظنى للمجتهد مع فحصه عنه واستنباط الحكم وحصول الاختلاف بينهم فى

الفهم فاما ان يكون كل واحد مكلفا بما فهمه فى مرحلة الظاهر او بغيره والاول حق وهو المطلوب مستلزم للتصويب فى مرحلة الظاهر والثانى فاسد لكونه تكليفا بما لا يطاق

او خلاف الفرض اعنى عدم حجية الدليل وكذا النزاع لا يكون فى الثانى للاجماع على كون المراد بالخطابات واحدا ويلزمه التخطئة لاتفاقهم على بطلان استعمال اللفظ فى

اكثر من معنى واحد من غير تفصيل بين التخطئة والتصويب بعدم جوازه فى الاول وجوازه فى الثانى **المقام الثانى** فى ان النزاع هل يكون مختصا بالاحكام او لا بل

يشمل الموضوعات الصرفة والحق ان جعل النزاع شاملا للموضوعات الصرفة من حيث الموضوعية فاسد للزوم التناقض عند اعتقاد بعض بكون الشىء الواحد كلبا وبعض

اخر بكونه شاة واما من حيث ترتب الحكم الشرعى لو مقدمة فالنزاع جار فيه كما يظهر من الشهيد حيث قال ان المكلف لو اعتقد بكون هذه الجهة قبلة وصلى ثم اعتقد

بجهة اخرى فلو قلنا بالتصويب تكون عبادته صحيحة ولا يجب الاتيان ثانيا ولو وجد الدليل فهو تكليف جديد وان كان فى الوقت ولو قلنا بالتخطئة تكون فاسدة

يجب الاتيان فى الوقت لعدم اتيانه بالمامور به واما الخارج فهو موقوف على مسئلة القضاء ولكن الظاهر من كلماتهم فى التخطئة والتصويب ان الحكم فى الواقعة

هل يكون واحدا او متعددا هو فى نفس الحكم الشرعى الاصلى المتعلق بالكلى لا فى العرضى المسائى الى الجزئيات الخارجية وكذا الظاهر من قولهم ان الحكم تابع لرأى المجتهد

ام لا هو فى نفس الحكم لا فى الموضوع الصرف والا فلم يكن وجه لتخصصه باعتقاد المجتهد لاشتراك المقلد معه فى تشخيص الموضوع الصرف بالدليل وعدم جواز التقليد

فيه **المقام الثالث** لا يخفى ان النزاع كما يجرى على مذهب القائلين بكون الاحكام تابعة للصفات كذا يجرى على مذهب الاشاعرة القائلين بنفى الصفات لامكان

القول بكون الحكم متعلقا بنفس الشىء او بعد انضمامه بالاعتقاد **المقام الرابع** فى ان النزاع هل يشمل المعاملات ام لا والظاهر هو الاول وذلك لاطلاق عنوانهم و

لاشتراك ادلتهم وظهور كلماتهم فى جعل امضاء المجتهد حكم مجتهد اخر لو كان اعتقاد احدهما مخالفا للاخر ثمرة للمسئلة **المقام الخامس** فى ان النزاع هل يكون شاملا

لمطلق الاعتقاد الصحيح الناشى من الادلة بعد الفحص المعتبر والظاهر هو الثانى لظهور اشتراك الطرفين فى لزوم الفحص واجماعهم على عدم جواز العمل باى شىء كان حتى القياس من غير

فصل بين التخطئة والتصويب والمراد بالاعتقاد هو ما لو اجتهد او قلد يحصل له ولو لم يكن المراد الاعتقاد الفعلى لانه لو كان كذلك يلزم نفى التكليف عمن لم يجتهد ولم يقلد

مقصرا بالمرة كما سيجىء توضيحه فى تاسيس الاصل **المقام السادس** فى الاقوال بتعدد الاحكام المتاصلة بحسب الاعتقادات وقول بوحدة الحكم المتاصل

وهو ما يكون مرادا من الخطابات المنزلة على النبى ص تابعا لنفس الشىء المتصف بالصفة من حيث هو المقتضية له من دون مدخلية الاعتقاد ونحن مكلفون به بدليل

الاشتراك فان اصابه بعد الفحص فهو المصيب الا لم يكن له حكم متاصل وانما هو معتقد بالحكم ويترتب الثواب والعقاب عليه من حيث كونه مطيعا او عاصيا لا لها تابعا

للاطاعة والعصيان وهما يحصلان بالعمل بالاعتقاد ان لم يطابق كالغير وقد ولا يترتب الوضعية بل هو تابع للواقع والمتاصل ومعذوريته لقبح التكليف بما لا يطاق و

بانه لو لم يصبه فيبدل الحكم الواقعى الاختيارى بمعتقده ويكون هو حكمه المتاصل الاضطرارى الواقعى كتبدل الوضوء بالتيمم على فرض التخطئة نسب الى بعض العامة القول

بكون المخطى اثما واتفق الباقون منهم والامامية على عدمه ثم انهم اختلفوا فى نصب الدليل القطعى من جانب الشارع والظنى ولم ينصب دليل اصلا ذهب الى كل فريق و

فالحق فيه ايضا مع

والحق مع

فنفى

نحو التصويب بتعدد الاحكام للاحتمالات اربعة الاول ان نقول بكون الاعتقادات موجبة لتحقق الصفات ومحدثة للاحكام عقلا الثاني ان الله تع لما كان عالما بان فلانا يعتقد الوجوب وغيره يعتقد الحرمة جعل في حق الاول الوجوب وفي حق الثاني الحرمة الثالث انه جعل في حق الاول الوجوب لا جبره على اعتقاده به العياذ بالله الرابع جعله كذلك لكن اعتقد اتفاقا وهذه الاحتمالات لا يكون فيها بعد على مذهب المجبرة **الموضع الرابع** في الثمرة والحق ان الثمرة العظمى هي مسئلة الاجزاء فلو قلنا بتعدد الاحكام المناسلة فلو اعتقد واتى ثم تبدل الاعتقاد يكون اتيا بالمامور به لانه ليس الا الحكم المعتقد وقد اتى به واما لزوم اتيان حكم ما صل اخر بعد تبديل الاعتقاد فلا بد له من دليل واذ ليس فليس سواء كان في الوقت او في خارج الوقت ولو وجد الدليل فانما هو تكليف عليحدة ولا يكون من باب التدارك والا يلزم المخطئة الا بق لا نسلم ان يكون الحكم تابعا لمطلق الاعتقاد وان تبدل يجوز ان يكون تابعا للاعتقاد الذي لم يتبدل لانا نقول بعد تبديل الاعتقاد اما ان يكون كاشفا عن خطائه وعدم كون الحكم في زمان الاعتقاد الاول حكما في الواقع بعد كون الاعتقاد ثابتا مستمرا في نفس الامر او يكون مبدلا للحكم الاول بحكم جديد باعتبار اختلاف الموضوع اعنى الاعتقاد فيلزم التصويب وهو المطلوب لا يق يلزم ح المنافات بين هذه المسئلة وبين مسئلة الاجزاء لكون المشهور هنا على التخطئة ولازمهم القول بعدم الاجزاء بعد تبدل الاعتقاد مع ان المشهور في مسئلة الاجزاء ذهبوا الى الاجزاء لانا نقول لازم الاجزاء اللفظي بعد ظهور الخطاء عدم الاجزاء كما مر في الجاهل في العبادات فلا منافات واما العقلي فانما هو بدليل اخر وارد كما يتمسكوا به وذكروا ثمرات اخر منها من صلى الى جهة باعتقاد انها قبلته ثم تبدل الاعتقاد فلو قلنا بالتصويب يلزم الاجزاء ولو قلنا بالتخطئة يلزم عدم الاجزاء ولزوم الاتيان ثانيا وفيه انه جزئي من جزئيات الاجزاء ولا تكون ثمرة عليحدة ومنها صحة صلوة الماموين بالامام العادل بحسب الاعتقاد ثم بان كونه فاسقا فلو قلنا بالتصويب يلزم الصحة ولا يلزم الاعادة بخلاف التخطئة والحق انه لا يكون ثمرة لان الدليل الدال على اشتراط الاقتداء بالعدالة ان كان مفاده العدالة المعتقدة فتصح على التقديرين ولو كان مفاده العدالة النفس الامرية ففاسد على التقديرين مع انه جزئي من الاجزاء ومنها امضاء المجتهد حكم مجتهد اخر لو كان معتقدا بخلاف ما حكم به الاخر فلو قلنا بالتصويب يلزم الامضاء ولو قلنا بالتخطئة يلزم عدم الامضاء والحق انه ايضا لا تكون ثمرة لان الدليل لو دل على امضاء حكم المجتهد مط فيلزم الامضاء مطلقا والا فلا مع انه ايضا جزئي من الاجزاء **الموضع الخامس** في الاصل والاصل مع التخطئة من وجهين الاول استصحاب التكليف الثابت في زمان الاعتقاد الاول بعد تبديل الاعتقاد واصالة الاشتغال فان قلت هذا الاصل معارض باصل اخر في جانب المصوبة لان الجاهل المقصر الغير المجتهد المصلي مع كون صلوته مطابقا للواقع يلزم القول بالاجزاء على مذهب المخطئة بناء على فرض عدم شرطية العلم بالوجه كما مر واللازم على مذهب المصوبة هو عدم الاجزاء لعدم اتيانه بالمامور به الظاهري لكونه تابعا للاعتقاد الحاصل بالاجتهاد والتقليد والمفروض عدم حصوله قلت لو كان مرادهم بالاعتقاد الاعتقاد الفعلي فكذا ولكن لو كان مرادهم بالاعتقاد هو الاعتقاد الملكي بحيث لو سعى يعتقده اجتهادا او تقليدا فلا يرد ما ذكر كيف ولو قالوا بالاول يلزمهم نفي التكليف عن المقصر مجتهدا او مقلدا بالمرة لا يق لا يلزم ذلك لجواز كونهم مامورين بتحصيل الاعتقاد مقدمة لتاصل الحكم في حقهم لانا نقول وجوب المقدمة موقوف على وجوب ذيها واذا لم تكن هي واجبة لعدم تحقق الاعتقاد فكيف يصير مقدمتها واجبة لا يق يلزم على ذلك ان تكون المصوبة مخطئة لكون الاعتقاد النفس الامري مخالفا للاعتقاد الظاهري لو قصر في كمال السعي وعمل ثم كمل السعي وفهم خلافه لانا نقول لا يلزم ذلك لان المراد بالتصويب هو مدخلية الاعتقاد المعتبر في تاصل الحكم في مقابل من نفاها كلية لا مطلق الاعتقاد لا يق المستصحب ان كان هو الحكم النفس الامري فاول الكلام وان كان هو الحكم المعتقد فقد اتى به لانا نقول المستصحب هو التكليف بالمجمل المردد بين الاول والثاني لانا نقول في قوله لانا كل الميتة مثلا لو اختلفوا على اعتقادات ثبتة الحرمة والكراهة والاباحة فالغالب مطابقة احدها مع حكم نفس الشيء وح على التخطئة يكون فيه حكمان احدهما حكم نفس الشيء من حيث هو والاخر حكم العقل بلزوم العمل بالمعتقد لكونه حسنا وعلى التصويب يلزم احكام ثلثة الحرمة والكراهة والاباحة والاصل عدم الزائد بل يلزم على التصويب احكام اربعة ثلثة منها ما مر والاخر حكم العقل بلزوم العمل بالمعتقد لكونه حسنا والاصل عدم الزائد **الموضع السادس** في اصل المطلب والحق مع المخطئة من حيث وحدة الحكم المتاصل وعدم مدخلية الاعتقاد والدليل على ذلك وجوه الاول الاصل العملي بعد تحقيقه الثاني الاصل اللفظي اعني وجوب حمل الالفاظ الكتاب والسنة على حقيقته حتى يثبت الصارف من التقييد او التخصيص او الصرف لان الالفاظ والخطابات الواردة المتعلقة بالموضوعات معناها الحقيقي نفس الماهيات من غير مدخلية الاعتقاد باتفاق المصوبة وصرفها الى الاعتقاد موقوف الى الدليل وليس الا قبح التكليف بما لا يطاق في بعض صور الجهل او قبح الطلب من غير بيان وهو يوجب تقييد الطلب لا المطلوب الثالث ان الحكم اما ان يكون تابعا للصفات ام لا والثاني فاسد لبطلان الترجيح بلا مرجح او الترجح بلا مرجح وعلى الاول فاما ان يكون للاعتقاد مدخلية ام لا وعلى الاول يلزم الدور لان الاعتقاد والعلم بالحكم موقوف على تحققه من الشارع وهو موقوف على تحقق موضوعه اعني الحرمة المعتقدة كالميتة مثلا والميتة المعتقدة وهو موقوف على تحقق الاعتقاد والعلم لكونه جزء منه وهو دور واضح واما الثاني فهو المطلوب لكن يمكن دفع هذا الدور ح بما ذكرنا في الجهل في العبادات فارجع الرابع ان الحكم المتاصل اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني فاما ان تكون هذه الاحكام المتعددة صادرة من الله ومراد له ام لا والثاني فاسد والا فلا معنى لنسبته الى الله وعلى الاول فاما ان يكون مرادا من هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة او من غيرهما والثاني فاسد لانحصار الدليل واما الاول فيلزم استعمال الالفاظ في اكثر من معنى واحد لو كان الاختلاف في اصل الحكم كالامر من افادته الوجوب وغيره والتقييد لو كان الاختلاف في متعلقه كالصلوة اعنى الصلوة المعتقدة لا يق لا باس بكون فهم بعضهم بطنه وبعضهم ظاهره قلت الاختلاف انما هو في الظاهر لا يق يجوز ان يكون فهم بعضهم من باب المطابقة وبعضهم من باب الكناية وكان الكل مرادا لانا نقول الاختلاف من جهة واحدة في المطابقة من جهة المطابقة وفي الالتزام من جهة الالتزام فمن قال بكون مدلول الامر الوجوب يقول بانه مطابقته ومعناه الظاهري كذلك لا بطنه ومن قال بالاستحباب يقول كذا ايضا الخامس ان الخطابات الواردة اما ان تكون متوجهة الى كل من حصل له الاعتقاد ام يختص بالموجودين الحاضرين كالنبي ص والاول فاسد للزوم تعميم الخطاب للمعدومين واما الثاني فلا ريب ان المتوجه اليهم والمطلوب منهم ليس الا واحدا لعدم اختلافهم في الاحكام وح اما ان يكون غيرهم مكلفين بما اراد من النبي او بغيره والاول هو المطلوب وعلى الثاني يلزم نفي الاشتراك واتحاد حكم الله والادلة تنفيه مع ان تكليفهم من جانب الله تع اما ان يكون بالدليل او لا والثاني فاسد وعلى الاول فاما ان يكون الدليل هو الدليل الذي وصل الى النبي ص كالقران او يكون غيره

والثاني فاسد للزوم نفي فائدة الرسول وعلى الاول يلزم اما القول بتعميم الخطاب باستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد او اثبات دليل اخر غير منه الى النبي ص غير القران وكلاهما
فاسدان مع انه يلزم عدم اتحاد حكم الله وعدم اشتراكنا مع المشافهين والنبي ص ونفي فائدة الرسول وكونه مبلغا على انه ح لا معنى لتعليمه ص الناس وكذا مفسر انه بل يتبع
الحكم فيهم من الدليل مع ان ارادة الحكم المتاصل لو صح في حقه ص يكون تابعا للاعتقاد كغيره لا يق يجوز ان يكون الدليل هو العقل الحاكم بلزوم العمل بالاعتقاد وكذا الاجماع
والضرورة لانا نقول سلمنا لكن لا يحكم العقل بكونه حكما متاصلا بل يحكم بكونه حكم الله باعتقاده وكون اعتقاده من باب المقدمة والمراتبية كما سيجئ من بناء العقلاء
على التخطئة ولا اقل من اجماله عند العقل في انه حكم المتاصل او من باب المقدمة وبما ذكرنا يعين ما قلنا من التخطئة السادس الاجماع المحقق الحاصل من فتاوى العلماء ومن علمهم
في تخطئة كل للاخر السابع الاجماعات المنقولة منها ما ذكره صاحب المعالم ره عن العلامة ره حيث قال وقد جعله العلامة في النهاية راى العلماء وهو مؤذن بعدم الخلاف
بينهم فيه الثامن بناء العقلاء في اوامر الموالي على التخطئة عند حصول الاختلاف في الاعتقادات المتعددة مثلا لو امر المولى عبده بشراء البطيخ فاعتقد عبده بالرمان
انه البطيخ واتى به ثم ظهر واعتقد خلافه يقولون بانه اخطاء ولم يكن اعتقاده موجبا لحسن الرمان وامتثال الامر بانيا بانه البطيخ وكذا في الاوامر الشرعية كما لو سمعوا
من مجتهد بان الخمر نجس ثم حكم بنفسه او غيره بطهارته يحكمون بخطاء احدهما التاسع الاخبار الكثيرة منها ما روى عن النبي ص مضمونه ان المصيب له اجران والمخطي له اجر واحد
لا يق دلالته مخالف للعقل القطعي لتساويهما من حيث السعي ومجرد المطابقة الواقعية لا يوجب الزيادة في الاستحقاق لانا نقول الخبر لا يكون دالا على زيادة
الاستحقاق في المصيب لجواز كون احد الامرين مرجحا للتفضل لا من حيث الاستحقاق ومنها ما روى عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت له ترد علينا اشياء ليس نعرفها
في كتاب ولا سنة فننظر فيها قال لا اما انك ان اصبت لم توجر وان اخطات كذبت على الله عز وجل ومنها الاخبار العلاجية الدالة على عرض المتعارضين على الكتاب والاخذ
ما وافقه وما خالف لغاية فان المتتبع فيها يجد دلالتها من الجواب سؤال السائل من انا لا نعلم ايهما الحق على ان الحكم واحد والمخطي معذور ومنها غير ذلك بما ذكرنا ظهر بطلان
القول بالتبديل لان لازمه القول بمدخلية العلم والجهل للصفات وما مر من الادلة نفيه ويمكن الاستدلال من جانب المصوبة من وجوه ثلثة الاول قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وفي اية اخرى واولئك هم الظالمون وفي اية اخرى اولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان الحكم المنزل من الله اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الاول
يلزم كون من خالفه واخطاء منه من المجتهدين من الحاكمين في الواقعة الواحدة بالاحكام المختلفة بحسب اجتهاداتهم كافرين في الاية الاولى وعلى الثاني يثبت المطلوب لكن حكم
كل بحسب اعتقادهم حكما منزلا من الله لم يكن فيه مخالفة حكم الله اصلا والجواب عنه اولا ان ظاهر الاية مخالف للاجماع على عدم كفره وان حكم بخلاف اعتقاده
والواقع معا وح لابد من التصرف اما بجعل الكفر بالنسبة للعوام الستر او التسمية بكونه معاقبا كالكافر وعلى كل منهما يختص بالمقصر لاختصاص الاول بمن ستر الحكم
المنزل وهو فيما اعتقد بشئ وحكم بخلافه وعلى الثاني واضح لاختصاص العقاب بالمقصر سواء حكم بخلاف ما اعتقده او حكم من غير اعتقاد صحيح من باب عدم استنباطه
او من باب عدم كونه من اهله وكونه من اهله ولم يحكم سواء حصل له استنباط الاحكام او لا مع امكان استنباطه ونحو الحكم عليه لاختصاص من به الكفاية به وامثاله
بناء على تعميم الاية لسلب الموضوع والحكم وعلى اى منهما خارج عما نحن فيه اعني من حكم بمقتضى اعتقاد الحاصل على وجه صحيح طابق الواقع ام لا لعدم عقابه وعدم كونه
ساترا اجماعا منا ومن المصوبة مع عدم قابليتها للمعارضة بقبح التكليف بما لا يطاق وبما دل على حجية ظن المجتهد فتدبر وثانيا بان على فرض تسليم شمولها للقاصر والمقصر
يجب تخصيصها بالمقصر لبطلان تكليف بما لا يطاق الثاني ان الاحكام المطلوبة اما ان تكون تابعة لنفس الشئ سواء علمه المكلف ام لا او تكون تابعة لعلم المكلف والاول
باطل لبطلان التكليف بما لا يطاق والثاني هو المطلوب والجواب انه منصرف الى المعلوم لا بمعنى كون العلم داخلا في المطلوب بل لكونه شرطا للطلب بمعنى عدم الطلب
ما لم يحصل العلم او الظن المعتبر به والفرق انه على الاول لا يجب التدارك وعلى الثاني بالتفصيل الذي مر وتظهر الثمرة في صورة العلم بعدم المطابقة الثالث انه لو
الطلب لو لم يكن تابعا للاعتقاد يلزم عدم ترتب الثواب لمن اطاع على طبق اعتقاده فيما خالف الواقع وكذا عدم ترتب العقاب على فرض المخالفة بحسب الاعتقاد فيما طابق
الواقع وهما مخالفان للاجماع والجواب انا نسلم الاشتراك من حيث الحكم التكليفي اعني كون الثواب والعقاب تابعين للعمل بالاعتقاد الصحيح وعدمه لترتبهما على الاطاعة
والعصيان وصدقهما موقوف عليه لا الواقع من حيث هو كما عرفت مرة لكنهما يفترقان من حيث الحكم الوضعي اعني الامتثال وعدمه وكذا الصحة والفساد والثمرة بين القولين
فيه لا في الحكم التكليفي وبه ظهر منع الملازمة في استدلالنا اذا عرفت ذلك فاعلم انه على فرض التخطئة ما الحق ان الدليل القطعي نصب من جانب الشارع الى سفرائه لكنه لم يصل الينا
في بعض الموارد باعتبار عروض السوانح واضمحلال القراين وخفاء القايم ع لسبب الموانع وليس لنا في بعض الوقايع الا دليل ظني لا معرفة لنا الا العمل به ويحصل في المقام العاصي
والمقصر والاول معذور دون الثاني لما مر والقايل بكون المخطي اثما اما ان يكون قايلا بكون الكل مقصرا او يكون قايلا بثبوت القاصر ومع ذلك يقول بالاثم للمحل
منهما فاسد لانه لا يخلو دليله مما ذكرنا في الاعتقاديات من الوجوه الاربعة وقد عرفت فسادها واما التعبير في اية بالكفر وفي اية بالظلم وفي اية بالفسق فالظ حمل الحكم على
التصديق لانه من لم يصدق ولم يذعن بما انزل الله فكافر سواء حكم ام لا وفي الثانية على الاعم من الفتوى والحكم فمن حكم بخلاف ما اعتقد في المرافعات والمعاملات لانه صار
عما سببا لاتلاف حقوق الناس وفي الثالثة على من كان قابلا للحكم ولم يحكم اصلا مع انحصار من به الكفاية فظالم وفاسق او في الاية الاولى على التصديق **المقام الخامس**
في انه هل يجوز خلو عصر من الاعصار من نبي او امام او نايبه العام اعني المجتهد الجامع للشرايط ولا ذهب الاكثرون الى جوازه والاقلون وهم الحنابلة على امتناعه للقايلين
بالامتناع وجها الاول وجود الامام ونصبه لطف وكذا نصب المجتهد لطف فكل لطف واجب على الله تع والجواب يظهر مما سبق في تعارض الدليلين من ان اللطف قد
يكون مستحبا كتعدد الادلة وقد يكون واجبا معلقا بعدم المانع وربما كان المانع موجودا وح فمقتضى اللطف عدمه كخفاء القايم ع مع انه لو كان كل لطف منجزا ومحققا
لما تخلف والتخلف موجود كما نرى من خفاء القايم ع وفقد من به الكفاية من المجتهد ولا ريب انه على فرض كون نصبه لطفا يكون اللطف هو بعده من به الكفاية والمفروض
عدمه لا يق هذا انما يصح لو لم نقل بجواز تقليد الموتى لانا نقول انه هذا على فرض جوازه في العبادات لا في المرافعات والحدود لان الحكم فيها موقوف على وجود الحاكم بقدر
من به الكفاية والمفروض انتفائه بالنسبة الى المرافعات مع ان على فرض الجواز انما يثمر بالنسبة الى المتمكنين واما غير المتمكنين في هذا الزمان وما ضاهاها سيما في
اوايل البعثة فلا يتيسر ارشاد الاحكام الى جميع الاشخاص في جميع البلاد لطف المفروض عدمه الثاني بعض الاخبار منها ما روى عن النبي ص لا تزال طايفة من امتي على الحق

وجه

وجه الاستدلال ان المراد بالثبوت على الحق اما ان يكون في بعض الامور او في كلها وعلى الاول لا يصح التخصيص بالنسبة الى الطائفة لكون كل الطوائف او اغلبهم على الحق في بعض الامور فتعين الثاني وهو لا يكون الا المجتهد لكونه عارفا بجميع الاحكام والجواب ان الظاهر من الثبوت على الحق هو في الاعتقاديات في خصوص فرقة الاثني عشرية موافقا لرواية اخرى من النبي ص ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقي في الهالك على ان الثابت على الحق الواقعي من جميع الجهات مختص بالامام المعصوم ع لا يوجد في غيره بل لا يمكن عادة وهو غايب عنا

**المقام السادس** يقع الكلام فيه في امرين الاول في ان الاجتهاد هل يكون واجبا كفائيا كما عليه اجماع الامامية او يكون عينيا بمعنى المصطلح اولا بل بمعرفة موارد الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء في الوقايع عند الحاجة وان لم يحصل فالمعرفة بالنصوص الظاهرة والاكتفاء بها ان كانت وان لم تكن فالرجوع الى الاصل بشرط معرفة موارده من الاباحة في المنافع والحرمة في المضار عند فقد النص القاطع في متنه ودلالته نسب هذا القول في المعالم عن الذكرى الى بعض القدماء وفقهاء الحلب او بمعنى تحصيل الظن من استدلال العلماء وان لم يكن له قوة الاستنباط بنفسه كما يحصل في اغلب الطلاب بعد ملاحظة ادلة الطرفين نسب هذا القول الى بعض البغداديين من المعتزلة اذا عرفت الاقوال فاعلم ان الاصل هو العيني ان كان المراد به الاجتهاد الحقيقي وذلك للاستصحاب فيما لو فرض انتفاء من به الكفاية فيتعلق التكليف بذمة الكل ثم اذا حصل من به الكفاية يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب في حق غيرهم ولاصالة الاحتياط لان العمل على وفق الاجتهاد مبرئ للذمة جزما بخلاف العمل على وجه التقليد لا يقال اصالة البراءة بنفي التكليف فيمن كلف في زمان مع كون من به الكفاية موجودا كالصغير والمجنون بعد البلوغ والعقل ويثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول الاصل غير جارية للقطع بثبوت الوجوب بعد البلوغ والعقل مجملا بين تحصيل المعرفة بالاجتهاد والتقليد واصالة البراءة غير جارية وعلى فرض تسليم الجريان يحصل التعارض بينها وبين الاستصحاب والثاني مقدم سيما بعد اعتضاده باصالة الاحتياط وان كان المراد بالاجتهاد هو غير المصطلح ثم بناء العمل على ظنه من حيث اجتهاده كما هو الظاهر منهم فلا يكون اصل في البين لان من قال بلزوم التقليد لمن لم يصل رتبة الاجتهاد بالمعنى الحقيقي ينفي صحة هذا الاجتهاد والقائل بصحته ينفي صحة التقليد ولا يجري معه الاصول من البراءة والاحتياط والاستصحاب لا يقال اذا كان كذلك يتعين العمل بظنه لكون التقليد مرجوحا لانا نقول هذا فاسد وان كان مرجوحا من حيث العقل لكنه راجح من حيث الشرع لظهور الاجماع لو لا اجماع حقيقة والاجماعات المنقولة على وجوب التقليد لغير المجتهد وهذا غير مجتهد فيتعين عليه التقليد اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق مع القائلين بالوجوب الكفائي ويدل على ذلك وجوه الاول العقل القاطع لان القول بالوجوب العيني باي معنى فرض مستلزم للعسر والحرج الموجب لاختلال النظام ضرورة ان كون اشتغال الكل بتحصيل مقدمات الاجتهاد او تحصيل الظن بالدليل مستلزما لترك الاشتغال بساير الصنايع من الواجبات الكفائية والعينية والتالي باطل فكذا المقدم الثاني الاجماع القطعي الثالث الاجماعات في كثير من العبائر كما اشار اليه صاحب المعالم وغيره الرابع السيرة القطعية من السلف والخلف على الرجوع والاخذ من دون سؤال عن المدرك سواء حصل له الظن ام لا وسواء عرف كيفية الاستدلال ام لا الخامس الاخبار المشتملة على امر المعصوم ع بالعمل بقول بعض الرواة كيونس بن عبد الرحمن وغيره حيث قال لسائل عمن ناخذ معالم ديننا قوله ع من يونس وهو مطلق ينفي وجوب مطلق الاجتهاد عينا كما مر السادس الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكذا اية النفر بل اية السؤال تدل على عدم جواز امثال هذه الاجتهادات ممن ليس له قوة لصحة سلب اهل العلم منه ومعه يدخل في تحت السائلين فتدبر واذا ثبت عدم وجوبه مطلقا عينا بجواز الاخذ من المجتهد والسؤال عنه وكفاية قول المتفقه ثبت الكفائية ويثبت عدم كفاية غير الاجتهاد الحقيقي وعدم جواز الرجوع الى غيره باصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بما وراء العلم وبما مر من الاجماع والاجماعات المنقولة على وجوب التقليد عليه ومفهوم الايتين لانه غير متفقه وغير عالم فيكون سائلا لا غيره فتدبر وهذا مما لا اشكال فيه ولا ريب يعتريه ثم بعد ثبوت كونه كفائيا فان كان من به الكفاية موجودا ومنه المطلوب لا يجب على المتمكنين الغير القاصرين في تحصيله اما بالاشتغال او باعانة من يشتغل لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو كان من به الكفاية موجودا مع القطع بانه لو لم يشتغل فالان ينتفي في الاوان اللاحقة سواء كان بالنسبة اليه او من تاخر عنه في الوجود فهل يجب الاشتغال ام لا والحق الاول وهو بالنسبة اليه ومن كان في طبقته واضح واما بالنسبة الى من تاخر فلان كونه واجبا كفائيا لا يختص بالمسلمين من الموافقات واليمين وكذا التقليد ان لم نقل بجواز تقليد الميت كما عليه الاكثر مما لا اشكال فيه ولا خصوصية له بزمان دون زمان ولا بمكلف دون مكلف كما هو شان الواجب الكفائي ولا ريب في وجوب تحصيل من كان موقوفا عليه من باب المقدمة وايجاده في زمان المتاخر هنا موقوف على تحصيل الاشخاص الموجود في هذا الزمان لان الاشخاص الموجودين في الزمان المتاخر لعدم كونهم موجودين الان وفي زمان وجودهم لا يمكنهم التحصيل الا في كونه امرا تدريجيا وهو واضح ويدل عليه ايضا اطلاق اية النفر لان خروج الطائفة للانذار بعد المراجعة وحصول التفقه اعم من ان يكون للقوم الموجودين الان مع كونهم باقين او للقوم الذي يوجد بعده واما لو كان شاكا في ارتفاعه بقائه بعد كون من به الكفاية موجودا فالاصل البقاء ولا يجب فيما لو كان قاطعا بارتفاع من به الكفاية الان او بالنسبة الى الزمان المتاخر مع اشتغال الجماعة من المحصلين الذين يحتمل تحققه بهم فهل يجب عليهم ام لا والحق انه مع القطع بحصول القوة القريبة للبعض مع عدم احتياجهم الى الاعانة من حيث الاسباب وغيرها فالحق عدم اللزوم لاصالة البراءة واما مع القطع بالعدم فيجب اللزوم واما مع الشك فالاصل البراءة لرجوع الشك الى نسخ التكليف من ان المشتغلين هل يكفي حتى لا يجب او لا حتى يجب الاصل البراءة بقي الكلام في جواز التقليد والعدم لمن بلغ رتبة الاجتهاد وسيجيء توضيحه في مبحث التقليد انشاء الله تعالى الامر الثاني في ان المجتهد لو اجتهد ومضى زمان فهل يجب عليه تجديد النظر ام لا اختلفوا على اقوال ثالثها التفصيل بين من تذكر بالدليل وبين من لم يتذكر بالوجوب في الثاني دون الاول نسب هذا الى المعارج والنهاية والاحكام ورابعها التفصيل بين من حصلت له زيادة في القوة والعدم بالوجوب في الاول دون الثاني نسب نفي البعد عنه الى ظاهر شارح الجواد وخامسها عدم الوجوب الا فيما ظهر الخطاء او حصل له التزلزل الموجب لاضمحلال الظن بسبب الاطلاع على وجود المانع او انحراف رايه عن المقتضي من بعض المسائل الاصولية مما كانت مبنى المسئلة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو الاخير وهو عدم الوجوب فيما لم يحصل التزلزل فلوجوه الاول الاستصحابات الثلثة لانه في زمان اجتهاده كان حجة في حقه والاصل بقائها او كان له جواز العمل والاصل بقائه او بعد العمل استقر في ذمته والاصل بقائه لا يقال العمل بالاستصحاب موقوف على الفحص وهو ليس الا بتجديد النظر ومعه يسقط التمسك بالاستصحاب لانا نقول الفحص في هذه المسئلة انما هو عن حال وجود الدليل على التجديد والعدم ولا دخل له بالمسئلة الفرعية الثاني لزوم العسر والحرج بالنسبة الى عامة نفسه لان كل مسئلة استنبط باثبات المقتضي

ودفع المانع واخذ الترجيح دخل في مسئلة اخرى وهكذا ومضى زمان حصل له نسيان من المقتضي او المانع او جهة الترجيح فدائما لابد له من التجديد هو عسر على انه يوجب تعطيل باقي الاحكام وكذا في زيادة القوة لان كل مسئلة استنبط تدريجا قوته فيحتاج الى التجديد وكذا بالنسبة الى من قال بوجوبه مطلقا بالاولوية الثالث السيرة القطعية على خلافه لعدم كون بنائهم عليه بامثال ما مضى فكيف بوجوبه الرابع اطلاق الادلة من اية النفقة الظاهرة في كفايتها مرة وغيرها المعتضدة بالشهرة كما عن شارح الجواد بل الاجماع في الحقيقة لعدم الاعتناء بشذوذ المخالف وما لو ارتفع الظن بسبب الاطلاع على وجود مانع لم يطلع عليه من المانع حين الاستنباط او بسبب الانحراف عن المقتضى من حيث الدلالة او السند فاللازم التجديد اما الاخير فظاهر واما غيره فلعدم جريان الاستصحاب لكون الشك ساريا الى المستصحب ولا يشمله شيء من الادلة لو لم نقل بظهور الاجماع ما قلنا وح نكون اصالة الاحتياط واصالة حرمة العمل بما وراء العلم سالمتين عن المعارض وللقول بالوجوب مطلقا او سائر التفاصيل وجوه ضعيفة كالاصلين وكون المسئلة مدلولة بالدليل ومع ذلك تنفيه الادلة القطعية واما القول بالعدم فقد ذكر له ليس الا الاستصحاب وغيرهما وقد عرفت فساده في صورة ارتفاع الظن وحصول الخلاف بل ظهور الاجماع بنفيه وهل يجوز التجديد فيما لم يكن واجبا او يكون حراما والحق الاول لو لم يلزم منه ترك واجب او فعل حرام لاصالة البرائة وللاجماع القطعي واما في صورة الاستلزام كما لو اعرض من بيده الكفاية بل لو قلنا بحرمة تقليده ولزوم استنباط المسائل العام البلوى فيكون حراما من باب المقدمة ثم قلنا بوجوب الرجوع فهل يجب عليه التقليد لو احتاج الى العمل قبل التجديد او يجب عليه العمل بالراى السابق او يجب عليه الاحتياط او يكون مخيرا والحق انه فيما حصل له الظن الناشي من الدليل بخطاء السابق فالاحتياط ان امكن والا فالتقليد وفيما كان متزلزلا فيجب الاحتياط مهما امكن ولو لم يمكن فالعمل بالاجتهاد السابق لا نه من قوة واستصحاب التقليد حتى يحصل العلم بالارتفاع والمفروض عدمه ثم بعد التجديد الاجتهاد ثانيا لو كان موافقا لاجتهاده الاول فهو المطلوب والا فلو حصل المخالفة فلا يخلو من ان المسئلة المفروضة اما ان تكون من العبادات او المعاملات اما الاول فيجب البناء في الاعمال اللاحقة على الاجتهاد الثاني لانه مظنون المجتهد دون ما سبق فيجب العمل به سواء كانت مرتبطة بالسابق كما لو كان متوضيا بالماء البئر الملاقي للنجس باجتهاده السابق بعدم الانفعال ثم ظهر خطائه او غير مرتبطة كما لو صلى بدون السورة باجتهاده السابق على عدم وجوبها ثم ظهر خطائه ففي الاول يجب عليه التطهير للاعمال اللاحقة وفي الثاني الصلوة مع السورة واما الاعمال السابقة فهل يحكم بلزوم التدارك مطلقا او عدمه مطلقا او الاول في الوقت لو كان قاطعا بفساده والثاني لو كان ظانا به مطلقا او قاطعا بفساده في خارج الوقت والحق الاجزاء ما التدارك في الوقت لو كان قاطعا بفساده فلقطعه بعدم اتيان المامور به وكونه باقيا تحت الامر والا عدم الاجزاء معتضد بظهور الاجماع لا يقال اطلاق الامر معارض باطلاق ما دل على الاجزاء لقوله ع خذ معالم دينك من يونس او زرارة لانه مقتضاه كفاية الاخذ منه الواقع ام لا والنسبة عموم من وجه والثاني وارد على الاول عرفا لانا نقول التورود مسلم لو لم يعتضد الاول بظهور الاجماع لانهم قالوا لا يجوز نقض الحكم بالحكم او الفتوى الا ان يكون قاطعا بفساده بحيث يظهر منهم كون جوازه في صورة القطع مسلما مقطوعا اجماعا في الفتوى سيما في الوقت يثبت بالاولوية وظهور الاجماع المركب واما عدم التدارك في غير صورة القطع فلورود اطلاق الامر كما مر معتضدا بظهور الاجماع واطلاق الاجماعات المنقولة على الاجزاء هنا اعني فيما عمل ثم ظهر خطاء المجتهد وكلام المقدس الاردبيلي ره بجواز نقض الفتوى بالفتوى غير شامل له معاه نادر لا يضر وللعسر لانه ما من مجتهد الا ويتغير رايه في مسئلة او مسائل ولو في اواخر عمره فلو وجب في الوقت فيجب في خارج الوقت ولو قلنا بالامر الجديد لما مر من كون صدق الفوت تابعا لترك المصلحة الواقعية لا لترك التكليف المتعلق ففي الوضوء بالماء البئر الملاقي يجب عليه تدارك كل ما صلى معه وكذا في السورة ولا ريب انه عسر على انه موجب لحصول الوهن العظيم في اعتقادهم بالدين وفي وثوقهم بالمجتهد سيما فيما تكرر الانحراف قطعا وهو منافي للطف الحكيم ومناف للغرض المقصود من نصب استقلاله وتسلطه بقضي كون قوله معمولا به مطلقا ولبناء العقلاء وللرواية واما بالنسبة الى عمل المقلد فبالنسبة الى الاعمال اللاحقة والسابقة فكالمجتهد فيما لم يجب التدارك بالاولوية والاجماع المركب واما فيما يجب التدارك على المجتهد كما لو كان قاطعا بفساده في الوقت وبالنسبة الى الاعمال اللاحقة ففيه مقامات الاول في انه هل يجب على المجتهد اعلام مقلده لم لا يمكن ترجيح الاول بوجوه الاول بناء العقلاء لان بنائهم على الاعلام والمذمة على تركه الثاني الاية الشريفة ومن لم يحكم بما انزل الله لانه اعم من الحكم بخلاف ما اعتقده انه المنزل واما من باب الاحسان والبر فلا لعدم الدليل على وجوبهما والاتيان محمولتان على الاستحباب والا لزم تخصيص الاكثر وكذا من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه موقوف على اعتقاد الفاعل بمنكريته وكونه اثما في فعله او تركه وليس كذلك والايجاز للمجتهد الذي يعتقد كون مقلده المجتهد على خلاف الحق لاعتقاده بخطائه ردعه وليس كذلك اجماعا الا ان يقال وكان كذلك اوجب ردع الجاهل لانا نقول ردع الجاهل المقصر مسلم وفي المقام قاصر منه لوجوب ردعه لبناء العقلاء عليه وعلى تركه المذمة وكذا من باب حرمة الاضلال لانه فيما اوقعه في خلاف الحق باعتقاد انه خلافه وزمان فتوى السابق لم يكن معتقدا بكونه خلاف الحق الا ان بقاء ابقائه على ما اعتقد خلاف الحق مع كونه سببا لايقاعه مذموم ويكون اضلالا وكذا من باب التبليغ لكون وجوبه في المجتهد مشروطا برجوع الناس ومنه انه لو كان كذلك لما وجب اعلام الجاهل ولو مقصرا او قاصرا وهذا خلاف السيرة وبناء العقلاء بل ظهور الاجماع سيما فيما كان عدم رجوعه باعتماده على فتواه فالحق ان وجوبه لا يخلو من قوة لبناء العقلاء على مذمة تاركه وللايات معتضدا بكونه اضلالا ولوجوب ارشاد الجاهل ولو كان قاصرا وللرواية مع انه يمكن القول بجعل الاية تعاونوا الخ على الوجوب بقرينة ذيله ولا تعاونوا الخ والدليل على العدم اصالة البرائة ولزوم العسر والضرر في الاعلام سيما بالنسبة الى البلاد البعيدة والسيرة المستمرة لان تجدد الراى للاصحاب غير عزيز ومع ذلك لم يكن بنائهم على الاعلام على انه قد يوجب سقوط وقع الاجتهاد وليس في تركه مضرة على المستفتي لكونه معذورا وفي الاصل من الدليل وفي لعسر الضرر ان الكلام فيما لا يوجب العسر والضرر وكيف كان فالاحوط عدم الترك فيما لم يوجب العسر الضرر الثاني في انه هل يجب عليه تغيير كتابة او رسالته التي افتى فيها باجتهاده السابق او لا والحق هو الاول لانه مما يعمل به المقلد في ابتداء تقليده وهو اضلال له قطعا والايات كمن لم يحكم مثلا للحرمة وبناء العقلاء والسيرة عليه قطعا سيما في الرسالة التي في بلده او القريب منه والبعيد مما لم يكن عسر او ضرر الثالث في ان على فرض علم المقلد بانحراف راى مجتهده هل يجب عليه العمل بفتوى الجديد او يكون مخيرا بين اخذ قول هذا المجتهد وغيره ممن قال بخلاف قوله السابق او الموافق له والحق التخيير لكونه جاهلا والادلة الدالة على كونه مخيرا في الاخذ والتمسك بقاعدة الاشتغال واستصحاب الوجوب السابق وصحته وحجيته فاسد لان وجوب الحكم المستقر في ذمته بالنسبة الى المستنبط الخاص وقد ارتفع بل حرام بقائه عليه وغيره لم يثبت الجواز كسائر اقوال المجتهدين ولزوم المخالفة القطعية مدفوع بلزوم الموافقة القطعية مع انه لو اخذ قوله هذا ايضا يلزم المخالفة القطعية

دعى

وعلى فرض التسليم يوجب اخذ القول المجتهد الموافق لاجتهاده السابق ولا ضير به لئلا يلزم المخالفة القطعية واستصحاب الصحة والحجية والجواز لا يضر لانا نقول
ايضا بجواز اخذ قوله بالاجتهاد الجديد وحجيته وصحته وهو القدر المتيقن من جواز نقض الفتوى بالفتوى بعد ظهور الخطاء كما قال المقدس الاردبيلي ره هذا فيما
علم انحراف رايه في مسئلة بالخصوص واما لو علم بانحراف رايه في المسئلة مشتبهة بين المسائل فلو كانت من باب شبهة القليل في الكثير فالاحتياط لزوم الفحص حتى يعلم
بالخصوص مما لم يكن عسرا او ضررا او غير ممكن والا فالبقاء على ما سبق وعدم اعتبار العلم الاجمالي لما مر في اصالة البرائة واما لو كانت محصورة فيجب الفحص او لا كما مر مع
عدم الامكان او العسر او الضرر فالامر دائر بين المحذورين لوجوب البقاء على ما لم ينحرف وحرمة البقاء فيما انحرف فالحق ان الاحتياط باخذ السابق لو قطع بانحراف رايه
في المخالف للاصل الى الموافق وعدم اعتبار العلم الاجمالي لا يخ من قوة وكذا فيما انحرف رايه من الموافق للاصل الى المخالف لجواز اخذه ما يوافق السابق لا يبقى وجوب
الرجوع فيما انحرف اجماعي لانا نقول هو فيما علم بالخصوص مع انه معارض بالاجماع على عدم جواز العدول فيما لم ينحرف هذا هو الكلام في العبادات واما الثاني اعني المعاملات
والوضعيات كما لو اجتهد عدم اشتراط اذن الولي لعقد الباكرة الرشيدة او اشتراط الدخول بالبنت في حرمة امها او عدم اشتراط القبض في بيع الصرف وعدم الربوا في غير البيع
ثم انحرف رايه او راى طهارة الخمر ثم انحرف رايه فى الكلام فيه ايضا في مقامين الاول في عمل نفسه فلا ريب في وجوب الاعمال اللاحقة والاسباب الصادرة بعد الانحراف على
الاجتهاد الثاني لانه مظنونه وحجة عليه دون ما سبق فيجب عليه القبض في بيع الصرف بعد الانحراف والاذن من الولي في عقد الرشيدة وعدم ارتكاب الربا في غير البيع
والاجتناب من الامهات بمجرد العقد على بناتهن وان لم يدخل بهن انما الكلام في الاعمال السابقة فهل يجب عليه التفريق في الرشيدة والامهات ورد الاموال المنتقل اليه
ببيع الصرف مع عدم القبض او الربا في غير البيع ولا يجب او يكون مخيرا او التفصيل اما في صورة قطعه بفساد الاول فلا ريب في لزوم نقضه وان عقد ودخل بل حصل له اولاد
كثيرة ومنافع عديدة لكونه قاطعا بعدم الزوجية وكون دخوله معها زنا وعدم كونه مما ينتقل اليه مع عدم القبض او الربا مالا له بل قاطع بكونه مال الغير فيشمله ما دل على
حرمة الاول وحرمة التصرف في مال الغير في الثاني وح ربما يحصل التنازع في الاول فعلى الزوج التفريق وعلى الزوجة مطالبة الزوجية والنفقة والكسوة اما باجتهادها
بعدم اشتراط الاذن مثلا او تقليدا لمن يرى ذلك او جاهلا وفي رد المال يجب عليه رده وطرف المقابل ربما لم يقبل وح فبعد التنازع ربما يجر الامر الى الحاكم فهل له ان
يحكم بمقتضى اجتهاده او ينقض عمل الاخر فينقض احدى الفتوائين بحكمه ولا او التفصيل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاقسام المتصورة لا يخلو من اربعة نقض الفتوى بالفتوى
وبالحكم ونقض الحكم بالحكم وبالفتوى ويظهر حال الاربعة في الاقسام التي سيجيء ولا بد اولا من بيان التميز بين الفتوى والحكم اما الاول فهو عبارة عن اخبار الحكم
عن الله تع في الواقعة التي كانت متعلقة لحكم الشارع بالذات او بالعرض كالموضوع الصرف كقوله هذا القدح يجس بعلامات النجاسة سواء كان بطريق الانشاء
كقوله الكلب نجس او الاخبار الكاشف عن الانشاء كقوله احترز عن شرب الخمر واما الثاني فقالوا بانه الزام خاص منه في حكم الواقعة الخاصة والموضوع الصرف بعد تشخيصه
متعلقا بامر المعاش المطابق لراي الحاكم لرفع الخصومة المتصورة فيما يكون قابلا للخصومة سواء كانت موجودة بالفعل او لا وسواء كان صادرا بلفظ احكم او حكمت او ممضيا
او غيرهما مما يشعر بحكمه كعقد الباكرة الرشيدة قصدا لرفع الخصومة المتصورة لكن يشكل في اندراج بعض الحدود في الحكم كما في حد شارب الخمر وكذا غيره كحكمه بان هذا
اليوم من رمضان لكونهما من الامور المتعلقة بالامر الاخروي مع عدم الخصومة فيهما ويمكن دفع الثاني اعني كونه قابلا للخصومة في الثاني بان اثبات الموضوع الصرف قابل للنزاع
والخصومة في المقام قابل للنزاع بين حصول الرؤية والعدم وتعلم الشهر وا العدم سيما فيما لو دخل بامور المعاملة كما لو كانت موعدا في الاول ومثله الكلام في جميع الموضوعات
الصرفة من حيث الاثبات والعدم واما الاول فعلى كونه متعلقا بامر المعاش فيمكن ان يكون هذان المذكوران ملحقا بالحكم في الاثار لا نفس الحكم ويمكن ان يكون المحققين
بالتعريف لا على الخصوص وكان التعريف العام بالغاء قيد امر المعاش كما هو الحق لان الحاكم بعد تشخيص الموضوع الصرف المتنازع فيه من ان هذا شارب الخمر او لا وهذا مشغول الذمة
ام لا الزم حكما شرعيا سواء كان متعلقا بامر المعاش كرد مال الغير او لا كحرمة الافطار بعد تشخيص كونه من رمضان وذلك لاصالة الاشتراك المعنوي وعدم صحة السلب
عن الثاني وبذلك لا يشكل الحكم بترتب الاثار المترتبة على الحكم دون الفتوى من عدم جواز النقض فيه وعدم جواز العمل بعلمه فيه كما عن بعض وعدم جواز الحكم
له فيما كان هو احد الطرفين للدعوى وعدم جواز التعدية من المورد المخصوص الى ما يشاركه فيه للالزامات الخاصة فيه كالمذكورين وكقوله هذا الاناء وقع فيه قطرة
من البول او غصب فاحترز مع عدم علم المكلف بنجاستهما وغصبيتهما او هذا جلد خز فبناء على كونه حكما يلزمه عدم جواز النقض وان تبدل رايه ظنا بعده ويلزمه العمل
بمقتضاه او ان لم يكن قلد من يرى طهارة البول قبل هذا الكلام واما بناء على كونه فتوى فيجوز له التقليد لغير هذا المجتهد ولم يقبل قوله هذا وان كان بعد صدور هذا
الكلام ويحتمل ان يكون التعريف للحكم الذي لا يجوز نقضه وما ذكرنا وان كان حكما بحسب عرف المتشرعة او الشارع لكن يشاركه في الاثار مع الفتوى وكيف كان فعند
الشك يلحق بالفتوى للغلبة ولاصالة البرائة عن حرمة النقض ولاصالة حجية العلم ولاصالة بقاء ترتب الاثار بعد حدوث هذا الكلام بل على فرض جعله حكما كما هو الحق
لما مر يشكل الحكم بترتب اثار الحكم عليه لان القدر المتيقن من الاجماع وغيره من الادلة انما هو فيما كان فردا شايعا من التعريف المتداول بينهم لكونهم مدعيا للاجماع على
الاثار التي ذكرناها واطلاق الاجماع المنقول ينصرف الى الشايع عندهم وهو هذا وما ذكرنا يبقى تحت الاصل فتدبر واعلم ان الاشياء من المجتهد او من المعصوم بعضها حكم
محض كما في المرافعات وبعضها فتوى محض كالعبادات وبعضها له جهتان كما في النائب في العبادات كالحج لمن ادرك اضطراري المشعر من حيث ان الحكم بالصحة مثبت
لاستحقاق الاجرة يكون حكما ومن حيث انه اخبار عن صحته يكون فتوى ثم قد يحصل العلم بكون هذا المعلوم الصادر حكما او فتوى وقد يشتبه والاصل هو الفتوى
وقد ظهر وجهه اذا عرفت ذلك فنعود الى اصل المقام فاعلم ان الكلام يقع هنا في مواضع الاول لو عمل المجتهد بمقتضى اجتهاده في معاملة او عقد كما لو عقد الباكرة الرشيدة
لنفسه بدون اذن وليها ثم تجدد رايه فهل يجب عليه نقضه اعني المفارقة من غير احتياج الى الطلاق او مع ايقاع الطلاق احتياطا ام لا الثاني في انه لو افتى به وعمل
مقلده ثم انحرف رايه فهل يجب عليه التفريق بينهما ام لا الثالث في انه لو اطلع مقلده بانحراف راي مجتهده فهل يجب عليه مفارقة الزوجة ام لا الرابع في انه لو وقع النزاع
بين المتنازعين مع قطع النظر عن تجدد الراي فهل يجوز للحاكم نقض احدى الفتوائين بحكمه ام لا وعلى الاول لو حكم فهل يجوز للحاكم الاخر نقض الحكم الصادر من مجتهد
في هذه الواقعة او غيرها ام لا الخامس لو راى عمل عامل في معاملة او عقد مخالفا للاعتقاد من دون وقوع النزاع فهل يجوز له نقض عمله ام لا اما الاول فلا اشكال في

خلاف

خلاف فانه قبل حصول السبب منه لو نجاسة ايضا يجب عليه نقض فتويه بفتويه ووجهه مضافا الى الاجماع والاصل ان بعد ظهور الخطاء وحصول الظن على خلافه يكون اجتهاده
الاول معه هو هو مادام الثانى مظنونا والعمل بالظن واجب فيجب اخذه وطرح الموهوم ولا يلزم عليه مفسدة وكذا لا اشكال ولا خلاف فى وجوب النقض والمخالفة لو ظهر وقطع
بخطاء اجتهاده مطلقا سواء كان بعد وقوع السبب والعمل او قبله وسواء انضم الى الاجتهاد الاول حكم الحاكم ام لا لذا وجهه مضافا الى الاصل وظهور الاجماع والاجماعات المنقولة
من المنية وغيرها انه قاطع فى النكاح مثلا بانها اجنبية وبنت زوجته وليست حلالا وفى المعاوضات بانه مال الغير ويجب عليه رده ويحرم عليه التصرف فيه بدون اذنه وهكذا ولا
يلزم عليه مفسدة لذلك فانه انما الاشكال فيما لو حصل السبب والعمل منه ثم ظهر خطائه ظنا حاصلا من الادلة الظنية المطلقة او حاصلا من بعض التراجيح الظنية كما لو عقد
المجتهد بالباكرة الرشيدة بدون اذن وليها معتقدا بعدم شرطيته ثم تبدل رايه ظنا واختلفوا فيه على اقوال ثلثة قول بعدم وجوب النقض مطلقا سواء انضم اليه حكم الحاكم
ام لا وهو عن المحقق القمى ره وقول بوجوب النقض مطلقا نسب الى الحاجبى والعضدى وربما يظهر من المنية الميل اليه حيث قال بان حكم الله لا يتغير بحكم القاضى وقول بالتفصيل
نسب الى يب ونه والاحكام والمختصر وشرحه للعضدى وشرح المنهاج والحق عدم وجوب النقض مطلقا بل حرمته فى بعض الصور والدليل على ذلك فى صورة انضمامه بالحكم وجوه
الاول الاجماعات المنقولة من الاحكام والحاجبى والعضدى فى خصوص المقام الثانى اطلاقات الاجماعات المنقولة على عدم جواز نقض الحكم الثالث انه لو جاز نقضه لاجل الاجتهاد لجاز نقضه منه
المتغير بعده وهكذا ولجاز نقض حكم غيره وكذا لغيره منه للاشتراك فى العلة ويلزم منه عدم استقرار الحكم اصلا وهو خلاف المصلحة التى نصب الحاكم لها الرابع ما مر فى العبادات
من الوجوه الدالة على الاجزاء فما عمل براى المجتهد من اطلاق الاوامر كقوله ع يا زرارة افت بين الناس وخذ معالم دينك من يونس وغيرهما الا فيما قطع خطائه وهو شامل للعبادات و
المعاملات بالاولوية والاجماع المركب مما حصول الوهن والعسر والضرر كما لو حصلت فى الزوجية اولاد كثيرة صغيرة وكبيرة مع عدم تيسره او فى المال التصرف فيه وحصلت لسببه منافع
السنوات او كان اجتهاده السابق طهارة شئ استعمله كثيرا ثم حصل الظن بنجاسته او اجتهد ولا صحة الوضوء من ماء البئر الملاقى فتوضا منه غالبا وصلى ثم ظن بنجاسته ولا
يخفى كونه عسرا وضررا على فرض العمل به والادلة القطعية تنفيه ولاستصحاب الصحة السابقة من الزوجية والملكية وغيرهما ولو لم يكن الشك فيه ساريا بالشك
فى الاجزاء والعدد والدليل على وجوب النقض ليس الا انه ظن وظن المجتهد حجة فى حقه ولا يكون الحكم مغيرا عما هو عليه والجواب عنه اولا ان الدليل على حجية ظن المجتهد ليس
الا الاجماع وقد عرفت انه هنا على عدم وجوب النقض مع ان هذا الظن انما يحصل بوجوب النقض لو حصل الظن بكون الشرط الغاء اذن الولى شرطا ابديا واستمراريا
وهو اول الكلام وقال البعض بانه يمكن ادعاء الظن على عدمه لانه لو كان لورد فى كتاب او سنة بان تبدل راى المجتهد احد الاسباب الرافعة للزوجية كالطلاق والمفروض
عدمه وفيه تامل لان مقتضى الظن عدم الزوجية من اول الامر لا رفع الزوجية بعد ثبوته فى الواقع مع ان على فرض تسليم حصول الظن له لا يكون الظن مقاوما لما ذكرنا
من الادلة واما قوله بان انضمام الحكم لا يكون مؤثرا منه نوع اولا بالنقض بانه لو كان كذلك لما كان مؤثرا فى ساير الموارد ويلزمه القول بجواز نقض الحكم مطلقا عند حصول
الظن بخطاء الحاكم وثانيا بالحل وهو ان مجرد حصول الظن بالحرمة لا يثبت الحرمة فى حقنا الا ان يكون الظن معتبرا وقد عرفت عدم اعتباره لانتفاء ما ذكر ومعارضته
بما ذكرنا هذا فى صورة انضمامه بالحكم واما فى صورة عدم الانضمام بالحكم فلما ذكرنا من الوجوه غير الاول والثانى والدليل على وجوب النقض ليس الا ما مر من انه ظن مجتهد والاجماع
المنقول عن النهاية والمنية والجواب عن الاول قد ظهر مما سبق وعن الثانى فاولا بمنع تحققه وثانيا بمنع صحة الاستناد اليه فى المسائل الغير المتداولة فى زمان الائمة ع فتدبر
وثالثا بعدم مقاومته لما ذكرنا والاحتياط شئ اخر ولا فرق فيما ذكرنا من عدم الوجوب بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المتغير رايه كما لو اوقع العقد لنفسه او رفع الخصومة وغيره
كما لو وقع النزاع وحكم حاكم اخر بصحته واما لو وقع النزاع بينه وبين الاخر فلا يجوز له الحكم لنفسه على غيره لظهور الاجماع وكونه من مواضع التهمة وصرح به جماعة كالعلامة فى يه
ويب وكذا غيره واما الثانى اعنى وجوب اطلاع مقلده بتغير اجتهاده واما فيما لم يقع السبب من المقلد او مع وقوعه منه مع كون المفتى قاطعا بخطاء اجتهاده الاول فمع امكانه
النقض بان يكون المقلد معروفا عنده خاصا مع كونه فى بلده وامثاله فالظاهر الوجوب مع الاطلاع فللمقلد ان يقلد من يرى صحته كما مر فى العبادات واما فى غيره كصورة
الظن بالخطاء مع حصول السبب من المقلد وفى صورة القطع مع عدم امكانه النقض فالحق عدم وجوب نقض عمله اما فى الثانى فواضح واما فى الاول فللادلة التى ذكرنا فى
عدم وجوبه بالنسبة الى عمله وللاجماع المركب بينه وبين مقلده وللاولوية ولظهور الاجماع فى نفس المسئلة بل على فرض الوجوب فى حقه لا يجب عليه بالنسبة الى عمل مقلده لجواز
ان يقلد مقلده من يرى صحته لكونه مخيرا بين تقليد هذا المجتهد باجتهاده الجديد وبين غيره واما وجوب الاطلاع فالحق ان المقلد لو كان ممن يرتكب مثله من المعاملات والعقود
فالوجوب مع الامكان لا يخ من قوة لئلا يقع به فى المحرمات عنده فتدبر واما المقام الثالث اعنى لو اطلع مقلده برجوع مجتهده فقبل حصول السبب والعمل منه او بعد وقوعه مع
قطعه بخطائه فيجب لما ذكرنا واما بعد وقوع السبب وكون الخطاء غير مقطوع به ففصل بين صورة انضمامه بالحكم وبين غيره بوجوب النقض فى الثانى دون الاول نسب
هذا الى يب والاحكام والمنية والمختصر وشرحه للعضدى محتجا فى الثانى بان المقلد لو صلى الى جهة بتقليد مجتهده ثم يرى خطائه يجب عليه التحويل الى جهة اخرى وفى الاول
بان حكم الحاكم لو انضم بها كدو لا يجوز النقض وحكم الحاكم اعم من ان يكون قد حكم لغيره بعد النزاع او حين العقد بنفسه فما لخصوص المنصوص والحق عدم وجوب النقض لما
ذكرنا فى عمل نفس المجتهد من الاولوية والاجماع المركب مع امكان بناء على ترجيح على تقليد من يرى صحته غاية التخيير فى التقليد هذا وغيره ممن يرى صحته بالنسبة الى الاعمال
اللاحقة لو لم نقل بتعينه فيما تبدل الوجوب بالحرمة او العكس لئلا يلزم المخالفة القطعية وكذا فيما يوجب نقضا او العسر والقياس الى القبلة فاسد من اصله لان البناء فى
القبلة على الظن لا التقليد فى الظن بامر به فمع حصول الظن بجهة اخرى يحول لانه عمل متاخر بعد حصول الظن بالخطاء وليس محل الكلام واما المقام الرابع اعنى ما
وضع النزاع بين المتنازعين مع قطع النظر عن تبدل الراى او انجر الامر الى الحاكم فهل له ان ينقض بحكمه فتوى احد المجتهدين او لا او يكون فيه تفصيل والحق هو الاخير وتوضيحه
ان يقال ان النزاع عند الحاكم ان كان قول احدهما موافقا للدليل قطعى من الاجماع والضرورة وغيرهما فياخذه الحاكم ويحكم به ويجب الاخر لانه قاطع بحكم الله وعموم ادلة
الحكم من الايات ومن لم يحكم بما انزل الله الخ والاخبار كقوله فارضوا به حكما ليشمله ولاطلاق الاجماعات المنقولة كما سيجئ بحيث يظهر منهم كون جواز النقض فى صورة
العلم بالخطاء فى الحكم مسلما عندهم اجماعا ففى الفتوى بالاولوية ولعدم امكان غيره من الجمع والطرح والتخيير اما الجمع فالتناقض واما الطرح فلبقاء الخصومة واما الاخذ بغيره
فلقطع بعدم كونه حكم الله واما التخيير فلكونه مخيرا بين ان اخذ حكم الله وغيره ولبقاء الخصومة واما فى الخلافيات فالنزاع اما ان يكون فى حكم الشرع او فى الموضوع

الصور

الثاني اما الاول فاما ان يكون بين العالمين اجتهادا او تقليدا او مختلفا او بين الجاهلين او المختلفين وعلى الاول اما ان يكون قبل السبب كمن يريد عقد الباكرة باذنها
والاخر باذن ابيها فيحكم الحاكم برايه ويجب الاخر لعدم امكان الجمع والطرح والتعيين والتخيير اما الجمع فللتناقض واما الطرح فلبقاء الخصومة المنافية لنصبه لرفع الخصومة واما
التعيين فللتحكم واما التخيير فلبقاء الخصومة وتعيين احد احدهما حط المجتهد بغير رايه حكم بلا دليل فتعين تعيينه برايه لعموم ادلة الحكم وقوله من غير اشارة الى كون المتنازعين
عالمين او جاهلين كما هو سيرة حكام الشرع من غير سؤال عن كون المتنازعين عالمين او جاهلين وعدم اشارة الى التفصيل في كلامهم واما بعد وقوعه فانه اما ان يدعى احدهما
فسادا في الموضوع معينا وهو كما مر ولا ياخذ طرفي الصحة باصالة الصحة لكون الاختلاف في الحكم لا في الموضوع واما في الموضوع الواحد كالعقد على البنت من غير الدخول
او عدم القبض في بيع الصرف او الربوا في الصلح فلا يتصور في العالمين الا بادعاء احدهما الغفلة حين العقد والتمهيد عدم قصد العقد ليدعى الفساد بعد العقد لغرض او
تبدل رايه او راي مجتهده ادعاء نفي الغفلة او التورية وتبديل الراي يحكم بالصحة حتى يثبت خلافه لاصالة الصحة في الاولين واصالة بقاء الاعتقاد في الثالث كيف ولو لم
يكن كذلك يلزم عدم استقرار معاملة من المعاملات لامكان ما من معاملة الا ويندم بعده احدهما وغالبا يدعي اما ان ثبت الغفلة والتورية فكما مر واما في تبدل
الراي بان اتفقا في اول الامر بجوازه باذنهما ثم بعد العمل تبدل رايه وانجر الامر الى الحاكم فقد مر عدم جواز النقض فاللازم بقائه على ما عمل وما مر فيها نقض انما هو من باب نقض
الفتوى بالحكم واما في الجاهلين بان لا يكونا مجتهدين ولا مقلدين فعقدا باذنهما ثم بعد العقد يختار احدهما قول من يقول بالصحة والاخر ياخذ من يقول الفساد ورجعا
الى الحاكم فهل له ان يحكم بالصحة بناء على كون احدهما موافقا للمجتهد بايراد الصحة مع عدم اشتراط العلم بل الحجة في صحة العبادات والمعاملات ام لا وجهان اوجهه الحكم
برايه لما مر في العالمين بل بالاولوية والاجماع المركب لان قول الاخر ايضا موافق لمجتهد اخر يقابله واخذ احدهما دون الاخر تحكم واصالة الصحة لا يجري لكون الاختلاف في الحكم
لا في الموضوع ولا يجوز الزام الاخر بتقليد من يوافق الصحة لاصالة عدم اللزوم الا ان يوجب العسر او الضرر او التكليف بما لا يطاق في حق الاخر كما لو عقد الام مع عدم
الدخول بالبنت وحصلت اولاد صغار ويلزم بتفريقه عسر او ضرر او ما لا يطاق فيختار بعد العمل والاولاد الزوج قول من يرى الصحة والام ياخذ قول من يرى الفساد ح فالزامها
على تقليد من يرى الصحة لا باس به لعموم الادلة النافية للعسر والضرر وكذا الكلام في العالم والجاهل فيحكم برايه لما مر ولا يجوز الزام الجاهل بتقليد من يرى الصحة الا فيما مر لما مر
هذا فيما علم بكونهما جاهلين او احدهما واما لو لم يثبت الجهل وكان مجرد ادعاء الجهل فالظ الحكم بالصحة لاصالة الصحة واما الثاني اعني الاختلاف في الموضوع الصرف بان
يدعي احدهما فساد صيغة العقد بانتفاء شرط متفق عليه او عدم القبض في المجلس في بيع الصرف او انه كان بالشرط او التقايل والفسخ وهكذا والاخر يدعي مقابله فالظ صحة
الحكم بالصحة لاصالة الصحة واما لو وقع النزاع في النقض كان يقول اني اعتقد وجوب النقض بعد تبدل الراي والاخر يدعي عدمه لو كانا مجتهدين او يدعي احدهما اني اعتقد
وجوب النقض بعد تبدل الراي لعدم قلدت الان من قال بوجوب النقض والاخر يدعي العدم وحصل التنازع ورفع الى الحاكم فله ان يرفع النزاع بمقتضى رايه من لزوم النقض او العدم
امكان الجمع والطرح كما مر ولو وقع النزاع في تعيين الحاكمين المتساويين فاحدهما يريد الرجوع الى حاكم يرى حكمه بالفساد والاخر خلافه فالامر بيد المدعي فتدبر ثم بعد الرجوع
وحكم الحاكم فهل يجوز الرجوع الى حاكم اخر او لا والحق هو الثاني بل حرام قطعا للاجماع والاجماعات المنقولة والاخبار الدالة على ان الراد عليه في حد الشرك ولا يجابر لوهن في الشريعة
ومخالفة لغرض النصب فيجب لهما اتباع حكمه ظاهرا وواقعا الا فيما قطع احدهما بفساد حكمه كان حكم بصحة نكاح الام مع عدم الدخول بالبنت بناء على اشتراط حرمتها بالدخول
وقطع احد العالمين بخطائه وحرمتها عليه فيجب عليه التخلص لكونه قاطعا بحرمتها وحكم الحاكم لا يحلله وان اعتقد به ثم لو رجعا عصيانا فهل للحاكم ان يحكم بمقتضى
رايه او لا والحق الثاني بل حرام جزما سواء علم به او لا لانه لا للاخبار لكونه نزادا للحكم الاول والاجماع والاجماعات المنقولة ولئلا يختل النظام ولعدم استقرار حكم اصلا اذ
لو جاز للثالث فيجوز للثاني نقض حكم الثالث وللرابع نقضهما معا وهكذا لبطلان الحكم ومعه لم يبق حكم وهل حرمة ارتكاب المرافعة والحكم بعد الحكم مطلق او مشروط بعلمه بحكم
الحاكم والحق الثاني لاصالة البراءة وسيرة حكام الشرع على عدم السؤال من الرجوع الى حاكم اخر وحكمه الا هذا فيما لم يعلم الحاكم الثاني فساد حكم الاول والا بان يكون مخالفا لدليل
قطعي من الاجماع وغيره فيجوز لانه قاطع بحكم الله وعموم ادلة الحكم مما مر من الايات والاخبار والاجماعات المنقولة بل الاجماع حقيقة ليشمله بل عبائر كثير منهم دالة على كون جواز
النقض في صورة العلم بالخطاء مسلما عندهم ولم يفصلوا بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المتبدل رايه وغيره منها عن العلامة في الارشاد حيث قال كل حكم ظهر خلافه وبطلانه
فللحاكم ان ينقضه ويبطله هو وغيره ذلك ومنها عن المحقق القمي ره بانه قال لا يجوز نقض الحكم لا بالحكم ولا بالفتوى اتفاقا ما لم يظهر بطلانه راسا وان اختلف الراي في نفس الحاكم او غيره وفي
المسيرة قال لا يجوز نقض الحاكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا
بانه ينقض ح اجماعا لظهور خطائه قطعا وعن الشهيد ره في الدروس ايضا بانه قال ينتقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان هو الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل برايه ام لا ويحصل
ذلك بمخالفة نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع او خبر واحد غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الخبران وان كان بعضها
اقوى بنوع من المرجحات وعن الشهيد ره في ذلك باستشكاله في عبارة الشهيد في غير الثلثة الاول بان خبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فلا ينقض مخالفه وعن المحقق
الاردبيلي ره انه قال في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تبدل الراي لا ينقض شيء منهما وهكذا غيرهما من اطلاق عبائر غيرهم في النقض مع علم
بالخطاء ومما ذكرنا ظهر جواز نقض الفتوى بالحكم والحكم بالحكم في بعض الموارد دون بعض وكذا الحكم بالفتوى في بعض الموارد كما مر وهو فيما كان احد المتنازعين المجتهد قطعا
بفساد حكمه فيجب عليه التخلص كما مر وكذا نقض الفتوى بالفتوى فيما رجع المجتهد عن اجتهاده او صار المقلد يعتمد مخالفا لاجتهاد المجتهد السابق في المسئلة او المسائل هذا هو
المقام الرابع واما المقام الخامس وهو تبدل راي المجتهد من كان عمله في المعاملات او في العقود مخالفا لرايه مع عدم وقوع النزاع فهل يجوز له مزاحمته ومنعه ام لا والحق ان
هذا الشخص لا يخلو اما ان يكون مجتهدا او مقلدا له او مقلدا لمن لا يكون من اهل الفتوى جاهلا قاصرا او مقصرا او يكون مشكوك الحال اما بالنسبة الى الاول فالحق الثاني
فلا يجوز له وجهه ظاهر وكذا بالنسبة الى الاخير لكون افعال المسلمين محمولا على الصحة ما لم يظهر مخالفته للواقع وخروجه عن الاقوال الموجودة في المسئلة واما غير هذه
الثلثة فيجب عليه اعلامه بوجوب التقليد سيما في المقصر من باب الامر بالمعروف واما عمله فلا يكون فاسدا ما لم يظهر مخالفته للواقع وخروجه عن الاقوال اما لو كان عمله مطابقا
لقول الحي فظاهر لعدم مدخلية الجهل في المعاملات والاحكام الوضعية المحققة في العبادات فكذا هنا بالاولوية والاجماع المركب مع ان الحكم بالفساد الخ من الاختلال لكونه

في التقليد

في اصول الدين وعدم جواز التقليد فيه

اغلب المعاملات كما سيّما في القرى واما لو كان مطابقا لقول الميت فكذلك لما سيجئ من عدم اشتراط المطابقة للحي في المعاملات بل الظاهر ان النزاع لم يكن في جواز تقليد الميت من حيث ترتب الاثر بعد وقوع العقد لانه لو كان النزاع جاريا فيه يرتفع الامان قطعا ويختل النظام جزما ويبقى الكلام في شرايط المفتي وسيجئ ذكرها في اواخر مبحث التقليد

**الامر الثاني** في التقليد وهو في اللغة تعليق القلادة وفي الاصطلاح عرفه بعض بانه اخذ قول الغير من غير دليل اعلم ان الاخذ والقول قد يكونان مع الدليل وذلك كالاخذ من المعصوم واخذ العامي او المجتهد الذي يصح له التقليد من المجتهد واخذ الحاكم قول الشاهد وكذا اخذ الرواية من العادل على فرض اعتباره وقد لا يكونان مع الدليل كاخذ العامي من العامي واخذ المجتهد من العامي وقد يكون للاخذ دليل دون القول كاخذ العامي من المجتهد بحسب اعتقاده دون الواقع وقد يكون الامر بالعكس كاخذ المجتهد الذي لا يصح له التقليد من المجتهد او العامي من المجتهد في الاصول بناء على عدم جواز التقليد فيه وقوله من غير دليل يحتمل ان يكون المراد من غير دليل على الاخذ ويحتمل ان يكون المراد من غير دليل على القول ويحتمل ان يكون المراد من غير دليل على كلا الامرين وعلى الاول يشمل الثاني والرابع دون الاول والثالث وعلى الثاني يشمل الثاني والثالث دون الاول والرابع وعلى الثالث يشمل الثاني دون غيره والظاهر من كلامهم هو الاول اعني من غير دليل على الاخذ وقال بعض يلزم من ذلك ح كونه مجازا في التقليد الصحيح وفيه انه لا يلزم ذلك لان الظاهر منه هو عدم دليل تفصيلي يوجب اجتهاده منه كما في المجتهد سواء كان له دليل اجمالي كما في التقليد الصحيح اولا كما في التقليد الفاسد نعم لو كان مراده عدم الدليل مطلقا سواء كان تفصيليا او اجماليا فما ذكره لا يرد وذلك لاولوية اشتراك المعنوي على غيره فيما كان الجامع موجودا مع ثبوت الاستعمال فيه كما في المقام في قولهم يجوز التقليد في الفروع لا في الاصول ولعدم صحة سلب التقليد عن التقليد الصحيح كاخذ العامي من المجتهد وللتبادر لان المتبادر من لفظ التقليد هو اخذ قول الغير من حيث انه قوله لا من حيث اجتهاده فيه سواء كان للاخذ دليل اجمالي ام لا وسواء كان للقول دليل ام لا وسواء ظن الاخذ بصحة القول ام لا سواء كان الاخذ ملتفتا الى الدليل الاجمالي على الاخذ او كان غير ملتفت ولصحة التقسيم بان يقال التقليد اما ان يكون صحيحا او فاسدا وبما ذكرنا خرج اخذ القول من حيث كونه كاشفا عن الحجة او الدليل كاخذ الرواية من الراوي العادل فان حجيته انما هو من حيث كشفه عن الدليل الذي كان هو حجة اعني قول المعصوم او فعله او تقريره وبعبارة اخرى من حيث كونه كاشفا عن الصدق والصدق لا محض انه قوله فتدبر وكذا يخرج منه اخذ المجتهد قول الشاهد لان اخذه منه من حيث كونه شاعرا باجتهاده من الدليل التفصيلي على حجيته فتدبر هذا معنى التقليد والاحكام على امتياز الصحيح من غيره فيقع الكلام فيه في امور

**الامر الاول** في انه هل يصح التقليد في اصول الدين ام لا والكلام فيه يقع في مقامات الاول في ان معرفة الله هل تكون لازمة ام لا الثاني في انه على فرض وجوبه هل يكون الوجوب عقليا او شرعيا الثالث في انه بعد لزوم المعرفة هل يختص طريق تحصيله بالنظر او بالتقليد وغيرهما كما سيجئ في الاقوال الرابع في انه بعد لزوم النظر هل يكفي الظن او يجب تحصيل الجزم الخامس في انه على فرض عدم كفاية الظن ولزوم تحصيل الجزم هل يكفي مجرد الجزم وان لم يكن مطابقا للواقع او يجب تحصيل الجزم المطابق للواقع بحيث يكون الجازم الذي لا يكون جزمه مطابقا للواقع ويكون زايلا بتشكيك المشكك لو فرض عروضه له كافرا مخلدا في النار مع ترتب احكام الكفر عليه

**المقام الاول** اعلم ان المنكر لوجوب المعرفة يمكن ان يكون باعتبار كونه منكرا للصانع كالدهرية ويمكن ان يكون منكرا لاصل وجوب المعرفة مع تسليم ثبوت الصانع فان كان من باب الاول فيلزم على المستدل اثبات الصانع وثبوته واثباته غني عن البيان واما لو كان من باب الثاني فايضا كذلك لكن نستدل على وجوبها انشاء الله تعالى كما سيجئ بقدر الوسع والطاقة ويمكن الاستدلال على عدم وجوبها بوجوه الاول ان طريق اثبات وجوبها اما بالعقل او بالشرع وكلاهما فاسدان اما الاول فلما سيجئ من جانب الاشاعرة من نفي دركه وحجيته اما من باب عدم المقتضي او من باب وجود المانع واما الثاني فلما سيجئ من استلزام الدور او التسلسل واذا ثبت بطلان القسمين ثبت نفي وجوبها للانحصار بالمذكور الثاني ان بعد تسليم ادراك العقل وحجيته نقول ان اثبات وجوب معرفة الله بالعقل لاجل الشكر كما هو مبنى الاستدلال موقوف على معرفة الله بانه مستحق للشكر والاطاعة وهي وان كانت حاصلة فيرتفع الوجوب والا لزم تحصيل الحاصل ولو لم تكن حاصلة ارتفع الوجوب لانتفاء مقدماته الوجوبية اعني معرفة الله الوجودية الثالث ان معرفة الله كما يمكن ايصال الشخص الى الصواب يمكن ايصال الشخص الى المهالك واذ لا ترجيح في البين فيثبت التخيير ومعه ينتفي الوجوب ويرد على الوجه الاول اولا بان هذا الاستدلال اما عقلي او شرعي وكلاهما فاسد لما ذكره الخصم فالاستدلال فاسد وثانيا بانا نختار كون طريق اثباتها بالعقل وسيجئ الكلام في فساد ما تخيله الاشاعرة ويرد على الثاني بان اثبات وجوب معرفة الله بالعقل بان المنعم ما ذا وشكره ما ذا موقوف على الالتفات بالمنعم والعلم الاجمالي بالمنعم لا على كون المنعم ما ذا وشكره ما ذا ومعه يرتفع الاشكال لاختلاف المعرفتين ويرد على الثالث بان المستدل لم يكشف عن تسليم الوجوب في الجملة والحرمة في الجملة وانما يدعي نفي الوجوب فيمن احتمل الامرين ونحن في مقام اثبات الوجوب في الجملة وان كان في حق من كان قاطعا بعدم الوقوع في المهلكة او ظانا به ومع القطع او الظن يرتفع التخيير حتى ما يبقى الكلام في الاستدلال على وجوب المعرفة وهو سيظهر من المقام الثاني هذا هو المقام الاول

**المقام الثاني** في ان اثبات الوجوب هل يكون بالعقل او بالشرع والحق هو الاول مع قطع النظر عن ثبوت رسالة الرسول وصدقه والاول في بعض المقامات وكذا الثاني في بعض اخرى بعد فرض ثبوت الرسالة والكلام ولا في الاول اما عدم امكان ثبوته بالشرع فلما سيجئ من رد الاشاعرة القائلين بكون طريق اثباته منحصرا بالشرع لا بالعقل واما وجه طريق اثباته بالعقل فلوجوه الاول ان العاقل اذا راى كونه مستغرقا بالنعم المستمرة مع علمه بكونه من غيره يقطع بوجوب الشكر عليه له عقلا اي كون تاركه مذموما وعدم التفاته الى مرحلة جزاء الانعام المنعم يكون مذموما عند العقلاء ولو فرض كونه قاطعا بعدم سلب الانعام على فرض ترك الجزاء بل يكون النعم اكثر الثاني فانه لو راى كونه مستغرقا بالنعم وكونه من جانب الغير فيحتمل سلب النعم على فرض ترك الشكر وحصول التلف له فيحتمل الضرر ودفع الضرر لازم عقلا بمعنى كون تاركه يكون مذموما عند العقلاء بمعنى كون تاركه يكون مذموما ودفعه ليس الا بالشكر الثالث انه لو راى ما ذكرنا مع الشكر يقطع بجواز التصرف له في اموال المنعم ومع تركه يكون الاذن مشكوكا والعقل قاطع بقبح التصرف من دون ثبوت الاذن الرابع اذا راى ما ذكرنا فيحتمل ان يكون المنعم قد اراد منه الشكر وعلى تركه يعاقبه في حيوته او بعد مماته لكونه عاليا او محتمل العلو فيكون تركه محتمل الضرر ودفعه لازم اي يكون تاركه مذموما ولو عاقبه المنعم لم يكن مذموما لما سيجئ من الملازمة بين ادراك استحقاق الثواب والعقاب بين كون هذا الادراك حجة ويمكن الاستدلال بوجه اخر وهو ان الضرورة قاضية بوجود الفرق بين افعال الناس وافعال البهائم وليس الفارق الا الصانع وفرقه اما ان يكون بلا فايدة او مع الفايدة والاول باطل والثاني لا بد له من معرفة الفرق للمخلوق والا يلزم الاول ومعرفته اما ان تكون بالشرع او العقل والاول فاسد لضرورة عدم استقلاله في اغلب الموارد واما الثاني فلا بد من المعرفة بصدق الرسول المرسل المشرع من الله وهو موقوف على معرفة الله فيجب من باب المقدمة واذا ثبت

القبح العقلي لترك الشكر فوجب ثبت الوجوب العقلي لانه لا معنى للوجوب العقلي الا كون التارك مذموما وح نقول ان بيان الشكر للمنعم موقوف على معرفة المنعم حتى يشكر بحسب ذي
المنعم ويأتي بمرضياته ويترك مبغوضاته ويتقرب به لكون المنعم مختلفا بحسب الشكر والمرضيات واذا ثبت التوقف فتكون المعرفة واجبة عقلا لكون تارك المقدمة مذموما من
حيث كون تركها موجبا لترك ذيها وكذا بعد ثبوت الاشتغال يكون الشكر بدون معرفة المنعم وشكره فاذا محل الشك لحصول الامتثال ومع المعرفة يحصل القطع بالامتثال
والعقل قاطع بلزوم الثاني مع ان الذم الحاصل من الوجوه لا يرتفع بمحض بيان شيء بدون معرفة المنعم وكون ما اتى شكرا ام لا فتكون نفس الادلة مقتضية لوجوبها واورد
الاشاعرة على هذا الاستدلال ايرادات يرجع بعضها الى نفي وجوب الشكر وبعضها الى نفي وجوب المعرفة والكلام اولا في الاول وهو بوجوه بعضها يرجع الى منع المقتضي
وبعضها الى وجود المانع اما الاول فبمنع ادراك العقل الحسن والقبح اعني المدح والذم اولا وبمنع ادراكه الثواب والعقاب ثانيا وبمنع حجيته ثالثا ووافقهم الاخباريون في الثالث
والجواب ان اثبات الاول اعني ادراك العقل الذم في بعض الافعال ضروري كالظلم ومنكره منكر للضروري واذا ثبت الاول بالضرورة يثبت الثاني بالملازمة لان مع ادراكه الذم
اما ان يكون قاطعا بكونه مذموما عند الله تعالى ويكون الذي هو رئيس العقلاء او قاطعا بعدمه او يكون مشكوكا وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني والثالث يلزم الخلف لان المفروض
انه ادرك الذم عند العقلاء واذا ثبت الثاني فيثبت الثالث ايضا بالملازمة لانه اذا قطع بكون الفاعل مذموما عند الله فاما ان يكون قاطعا بحجيته او قاطعا بعدمها او يكون مشكوكا
وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني والثالث يلزم الخلف لانه قاطع بالذم عند الله ولا يحتمل خلافه واما الثاني فمن وجهين الاول انه على فرض ادراكه يكون العقل والشرع
على خلافه اما الاول فلان حكمه بوجوب الشكر اما ان يكون لاجل الفائدة ام لا والثاني فاسد اما الاول فاما ان ترجع الفائدة الى المشكور او الى الشاكر والاول فاسد واما الثاني
فاما ان تكون الفائدة دنيوية او اخروية والاول فاسد لكونه مشقة بلا منفعة والثاني ايضا فاسد لعدم استقلال العقل فيها مع ان الشكر بدون ثبوت الشرع تصرف في مال الغير
وفاعله مذموم عقلا والجواب عنه باختيار عود الفائدة الى الشاكر دنيوية واخروية واما الثاني فلما اثبتنا من حجية العقل وادراكه الثواب والعقاب واما الاول فلان فائدة كونه
سببا لمزيد النعمة وعدم سلبها مع انا نقول الفائدة نفس التقرب اليه واما قوله تصرف في مال الغير وهو قبيح عقلا ففاسد جدا لان التصرف مع المعرفة بمرضيات المنعم واتيانها حسن عقلا
واما الثاني فمنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومنها ليهلك من هلك عن بينة وجه الاستدلال ان الظاهر يجعل الرسول والبينة هو الظاهري والجواب عنه انا نتمسك بالايات
اما ان يكون بعد فرض اثبات الرسالة وصدق قوله او يكون قبل فرضه اما على الثاني فيرد اولا ان التمسك بها موقوف على العلم بكونها صادرة من الله وهو موقوف على ثبوت الرسالة
وصدق قول الرسول المرسل للايات وهو موقوف على العلم بمعجزته مع معرفة الله بانه لا يجري المعجزة على يد الكاذب وهو اما ان يكون بالعقل او بالشرع والاول هو المطلوب وعلى
الثاني اما ان يكون الشرع المتاخر هو الشرع المتقدم او يكون غيره وعلى الاول يلزم الدور لان اثبات معرفة الله موقوف ح على ثبوت صدق قول الرسول المتقدم فيكون اثبات
قوله موقوفا على نفسه وعلى الثاني يلزم التسلسل لانا نفرض الكلام في الشرع الثاني وكما ان نفي الوجوب العقلي بالشرع مستلزم للدور فكذا اثبات وجوب معرفة الله بالشرع
مستلزم للدور او التسلسل بنحو التقرير المذكور وثانيا بان هذه الايات لا تفيد الا الظن من حيث الوضع والارادة من حيث الوضع او الارادة واثبات حجيتها ونفيها اما
ان تكون بالشرع او بالعقل ويلزم عليه ما مر وثالثا على فرض حجيتها حجية الشرع لا العقل معارض بشرع اخر وهو الايات الناهية عن العمل بالظن وبالايات والاخبار الدالة
على حجية مطلق العلم من غير تفصيل بين حصوله من الشرع او العقل والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه وعلى فرض عدم الترجيح في الثاني لم يكن مع الاول فيتساقطان وح
حجية العقل ونفيها اما ان يكون بالشرع او بالعقل والثاني هو المطلوب وعلى الاول يلزم الدور او التسلسل كما مر واما على الاول اعني بعد فرض ثبوت رسالة الرسول فيرد عليه الثاني
والثالث مع ان اثبات الشرع المفروض لا بد ان يكون بالعقل والا يلزم الدور او التسلسل واذا ثبت حجية العقل في الجملة يثبت حجيته في كلما كان حاكما بالاجماع المركب الا
ان يكون الشرع بعد ثبوته على خلافه كان يقول العقل بالمعاد الروحاني وعدم جواز الخرق والالتيام وقال الشارع على خلافه هذا هو الوجه الاول من المانع واما الوجه الثاني اعني
ان العقل على فرض حجيته كما يكون حاكما بوجوب الشكر لاجل احتمال الضرر فكذلك حاكم بقبح التكليف من غير البيان المتوقف على ثبوت رسالة مرسله كما مر في اصالة البراءة والجواب
عنه من وجوه الاول ان حكمه بوجوب الشكر هنا لا يكون موقوفا على احتمال الضرر بل كان لاجل ادراكه الصفة المحسنة الواقعية كحسن رد الوديعة والاحسان على المؤمنين ولذا
قلنا في الاستدلال بالوجه الاول يكون التارك مذموما وان فرض كونه قاطعا بعدم ترتب الضرر على فرض تركه الشكر الثاني انا سلمنا كون حكمه لاجل احتمال الضرر لكن احتمال الضرر
قسمان قسم يرجع الى ضرر النفس كاحتمال كون الماكول مسموما وقسم يرجع الى استحقاق العقوبة والعقل حاكم بنفي وجوب التحرز في الثاني ما لم يثبت البيان وهو وارد على الاول لما
مر في اصالة البراءة واما الاول فلم نقل بعدم وجوب التحرز فيه في اصالة البراءة حتى يحصل التنافي بينه وبين ما قلنا لان اصالة البراءة تنفي ضرر العقاب فيما لا يعلم التكليف
لا الضرر البدني او العرضي او المالي فتدبر وبعض الوجوه في الاستدلال يكون لاحتمال الضرر الراجع الى النفس وهو احتمال سلب النعمة على فرض تركه الشكر الثالث ان على
فرض توقف الاستدلال على احتمال الضرر الراجع الى استحقاق العقوبة نقول ان من يحتمل الضرر هنا اما ان يكون قاطعا بعدم صدور القبح من منعمه ام لا وعلى الاول نثبت وجوب الشكر
والمعرفة بالشرع لانه يلزم تسليم الرسالة بعد اظهار المعجزة لكون اظهارها في يد الكاذب قبيحا بحكم العقل وقد اظهرها وقال بوجوب المعرفة بما سيجيء من الادلة منها فاعلم انه لا اله الا
الله وعلى الثاني يحتمل في حق منعمه صدور القبيح العياذ بالله اعني العقاب على ترك الشكر مع عدم البيان وح يجب نظر بالمعرفة والشكر لانه ح يحتمل العقاب على فرض الشكر
ايض قلت الثاني احتمال الضرر اهون عند التعارض ومعه يجب اخذ الاقل الرابع ان العقل حاكم بقبح التكليف من غير بيان اذا كان ذلك بعد الفحص سيما فيما اخبر مدعي النبوة بوجوب
الشكر لا قبل الفحص والفحص هنا اما ان يرجع الى النظر في معرفة الله لاحتمال ان يقطع بعد المعرفة بوجوب الشكر له او بصدق الرسول وعدم كذبه وتميز الكاذب من الصادق
موقوف على معرفة الله بانه لا يجري المعجزة في يد الكاذب فيجب تحصيل المعرفة من باب المقدمة للفحص لكون تركها موجبا لترك الفحص ومعه لا يكون العقل حاكما بقبح التكليف
من غير العلم بالبيان فتدبر هذا هو الايرادات الواردة على نفي وجوب الشكر واما الايرادات الواردة على نفي وجوب المعرفة فمن وجهين الاول منع توقف الشكر على معرفة المنعم
تفصيلا لجواز كفاية المعرفة بان له منعما اجمالا الثاني منع وجوب مقدمة الواجب والجواب عن الاول بان التوقف ثابت لكون الشكر مختلفا بحسب ذي المنعم ومعرفة الشكر المخصوص
بقول مدعي النبوة او بالعقل موقوف على معرفة المنعم عقلا مع انه لو لم يثبت عدمه وح يحتمل ان يكون متوقفا عليه عند المنعم وقد حققنا في مقدمة الواجب ان المقدمة
واجبة عقلا ولو كان مما يحتمل المقدمية واما عن الثاني بانا لا نعني بوجوب المقدمة الا كون تاركها تاركا لذيها اعتقادا وهو مذموم عقلا وعرفا مع ان الادلة السابقة

يجرى فى نفس المعرفة بانه يحتمل سلب المنعم نعمته عنه على فرض ترك المعرفة وكذا سائر الوجوه فتدبر هذا فيما كان محل الكلام قبل فرض ثبوت الرسول وصدقه اما لو بان بعد
نفيما كان للعقل سبيل الى المعرفة كالوحدانية وثبوت مطلق النبوة والمعاد فهو المتبع واما فيما لم يكن للعقل سبيل الى المعرفة كمعرفة كون المعاد جسمانيا او عدم حصوليا
او حصوليا او عين ذاته فيكون المتبع هو الشرع اما الثانى فواضح واما الاول فلان عدم حجيته مستلزم لعدم ثبوت رسالته وصدقه وهو خلاف الفرض هذا هو المقام الثانى
واما المقام الثالث فى طريق تحصيل المعرفة اعنى كفاية التقليد او الظن ام لا بل يجب تحصيل الجزم او العلم اختلفوا فيه على اقوال ثلثة ذهب المشهور من علمائنا واكثر اهل
العلم الى عدم جوازه ووجوب لزوم تحصيل العلم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسى ره الى جوازه وممن نسب اليه تجويز العمل بالظن هو المقدس الاردبيلى ره والشيخ البهائى والعلامة
المجلسى ره والاخباريون ايضا لانهم يعملون بالاخبار الاحاد وهو لا تفيد الا الظن ولو كان من حيث الدلالة ولانهم التخيير بين العلم والظن وتسبحة المنظر الى بعض وفيه
اقوال اخر عن غير الامامية منها كون طريقه تحصيله بالرياضات والمجاهدة كما عن الصوفية ومنها كونه بالالهام كما عن البراهمة ومنها كونه بالتعليم كما عن الملاحدة ولا بد قبل
الشروع فى المطلب من تحرير محل النزاع ويقع الكلام فيه فى موارد الاول بالنسبة الى المقلد فاعلم ان افراد الانسان مختلفة من حيث الادراك والشعور فمنهم لا يكونون شاعرين
بالاصول والفروع وامثالهما كالصبيان والمجانين ومنهم كانوا شاعرين لكنهم كانوا جازمين بالعقايد غير ملتفتين الى التقليد او وجوب النظر سواء كان جزمهم حاصلا من
بابائهم وامهاتهم او اساتيدهم او الدليل الاجمالى المركوز فيهم وذلك كاغلب العوام سواء كان مطابقا للواقع ام لا وسواء كان زايلا بفرض عروض تشكيك المشككات ام لا
ومنهم كانوا شاعرين جازمين ملتفتين الى احتمال وجوب النظر وهذه الاشخاص اما ان يكون تحصيل الجزم ممكنا فى حقهم كاغلب الطلبة والعوام بالنسبة الى تحصيل المعارف
الخمسة اعنى وجود الصانع ووحدانيته وتجرده عن القبايح واتصافه بجميع الكمالات وكذا النبوة المطلقة والوصاية المطلقة والمعاد المطلق او لا يمكنه ولو بالنسبة
الى بعض المسايل كتشخيص النبوة الخاصة وكون المعاد جسمانيا او كون الاصل فى الجعل هو الوجود او الماهية او كون العلم عين الذات او خارجا عن الذات وعلى فرض
امكان تحصيل الجزم اما ان يكون قاطعا او ظانا بان على فرض النظر يقع فى الاضلال كقدم الزمان والجبر كما يقول به الاشاعرة قبحهم الله او لا وعلى الاخير فاما ان
يترتب على وجوب النظر عليه عسر وحرج او اختلال النظام ام لا والنزاع ليس فى الاول والثانى لان القايلين بلزوم تحصيل العلم ان كان مرادهم من العلم هو الصورة الراسخة
الجازمة فهو فى الثانى حاصل وتكليف فيه الاول تكليف بما لا يطاق وقبحه اتفاقى عقلا وشرعا او الثانى كما عند الاشاعرة وان مرادهم من العلم هو الصورة الجازمة المطابقة
للواقع والمراد بالكفر ح ان كان ان الجزم الغير المطابق غير كاف وكان صاحبه كافرا بمعنى استحقاقه العقوبة الاخروية كما هو الظاهر من عنوان اصل البحث فهو ايضا تكليف بما لا
يطاق وان كان المراد بالكفر مجرد صدق الاسم او ترتب الوضعيات الموجبة لاثار الدنيوية كالنجاسة وجواز القتل بعد اظهار الواقع فى الثانى وعدم تسليمهم فهو مسلم لكون
الوضع منوطا بالواقع وكذا الوضعيات ومطابق للعمومات ولا ينافيه العقل والشرع وكذا الاشخاص الظانين والجازمين مع عدم امكان تحصيل العلم والنظر او كونه موجبا
للعسر والحرج العظيم او الرجوع الى البلادة واختلال النظام كالاتلاف وتعطيل امور الناس نعم فى الظان يقع الكلام فى انه حجة ومعمول به من حيث جعله دينا وترتب الفروع
عليه ولا يكون حجة بل المعمول هو الشرع السابق وكذا الاشخاص القاطعين والظانين بان على فرض النظر يقعون فى الاضلال بل هذا حرام عقلا وشرعا والدليل العقلى
الذى ذكرنا لوجوب المعرفة وسيجئ لوجوب النظر لا يشملهم كما لا يخفى واما الاشخاص الجازمين مع احتمالهم وجوب النظر فان كان المراد من وجوب النظر الاستدلال التفصيلى
فهو فاسد لما سيجئ من عدم وجوب الاستدلال التفصيلى الذى يحتاج الى معرفة علم الميزان مع ان على فرض وجوبه لا يكون تاركه كافرا بل غايته الفسق واما ان كان المراد من
وجوب النظر الاستدلال الاجمالى فهو حاصل لهم لكون هذه الاشخاص متفطنين ولا يحصل لهم العلم الا باعتبار الضرورة او التواتر او رؤية المعجزة وامثالها وكلها دليل
اجمالى ولو حصل من محض التقليد مع التفاته باحتمال وجوب النظر فهو داخل فى محل النزاع بقى الكلام فى الاشخاص الظانين سواء كان الظن بدويا او حاصلا بعد حصول الجزم
ودفعه باعتبار التفاته بعد الاختلاف او بعروض تشكيك المشككات وامثالها مع امكانهم النظر مع عدم ترتب محظور على النظر من عدم الظن بوقوعه فى الاضلال وامثاله
وهذه الاشخاص اما ان يكون اعتقادهم مطابقا للواقع ام لا وح فالقائل بكفاية التقليد ان كان مراده ان نفس الظن يكفى لنفى العقوبة الاخروية فهو فاسد لما سيجئ من وجوب
النظر وان كان مراده انه يكفى لعدم ترتب الاثار الدنيوية كالنجاسة وامثالها وان لم يكن اعتقاده مطابقا للواقع فهو ايضا فاسد لعموم الادلة الدالة على ترتب الاثار عند عدم
اصابة الحق الواقعى سواء كان بحسب اعتقاده ظانا او قاطعا واما من حيث قال بلزوم تحصيل العلم والنظر ان اراد عدم كفاية الظن وكون الاكتفاء بذلك موجبا للترتب استحقاق
العقوبة الاخروية فهو حق وصواب لما سيجئ من وجوبه اما ان كان مراده ان الاكتفاء بذلك مستلزم لترتب الاثار الدنيوية وان كان اعتقاده مطابقا للواقع ففيه اشكال لظهور
كون هذه الاثار من الاثار الواقعية لا من اثار المعتقد فتدبر وح فالنزاع انما هو فى الظان او الجازم تقليدا مع التفاته باحتمال وجوب النظر مع امكان تحصيل العلم بالدليل
الاجمالى والظاهر من كلمات القوم هذا بعد ملاحظة ادلتهم على قبح التكليف بما لا يطاق ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بتعلق التكليف بالعقايد اذا امكن سواء بلغ
او لم يبلغ خلافا لبعض الفقهاء فساوى بينه وبين الفروع والشيخ فصل بين الذكر والانثى فاعتبر بالاول بلوغ عشرة سنين والاصل مع الفقهاء فتدبر **الامر الثانى** فى كيفية
التقليد واعلم ان التقليد كما حققناه سابقا هو اخذ قول الغير وهو لا يستلزم حصول الظن بالصحة للمقلد فى موارد التفصيل وان كان مستلزما للظن بالصحة اجمالا بعد معرفة فضله
وعلمه وهو فى الفروع متصور من حيث ابتناء الاعمال الظاهرية عليه واما فى الاصول فغير متصور لانه محض الاذعان وهو امر اختيارى فلا يحصل من قول الغير الا ان يكون المراد الاكتفاء
بالظن الاجمالى او بناء الدين عليه وانه يحصل الاذعان لان على فرض العلم او الظن بل اللازم جعله دينا او كان المراد التقليد الموجب للظن او الجزم كما يظهر من بعض استدلالهم
كما سيجئ **الامر الثالث** فى الموارد وهى اما ان يكون مرتبطا بالدين كالمعارف الخمسة وتشخيص النبوة الخاصة وكذا الامامة الخاصة او لا يكون مرتبطا بالدين كالعلم بكون
نار الاخرة هذه النار او لا وريب ان النزاع انما هو فى الاول ومعه قد يكون مما يمكن تحصيل العلم وقد يكون مما لا يمكن كتشخيص النبوة الخاصة بالنسبة الى بعض الاشخاص ولا ريب ان
النزاع انما هو فى الاول لا فى الثانى ويظهر وجه ما سبق الرابع فى ان النزاع هل يكون بعد ثبوت الشرع وتسليم النبوة الخاصة وتمامية استدلال بعضهم بالوجوه الشرعية
يظهر الاول ومن استدلال بعضهم بالوجوه العقلية بتنزيل الدليل الشرعى باعتبار استلزامه الدور يظهر الثانى ونحن نتكلم على الفرضين **الامر الرابع** فى ان النزاع فى جواز
التقليد هل يكون فى الواجب النفسى الذى كان تركه موجبا للعقاب المستقل او يكون فيه وفى الواجب الشرطى اعنى من حيث كونه شرطا لصحة العبادات فهو لمن قال بلزوم

تحصيل

تحصيل العلم بان تاركه يكون معاقبا وعبادته فاسدة لو عمل عملا في العبادات مع كونه ظانا في الاعتقادات ويقول من قال بكفاية التقليد بكونه كافيا وموجبا لرفع العقاب
وتحقق صحة العبادات اما الاول فعنى لو اوجب لنفسه قد دخل في النزاع جزما واما الثاني فيحتمل ونتكلم فيه انشاء الله تعالى **الامر الخامس** في ان النزاع هل يكون في تقليد المجتهد او
يكون فيه وفي الاخذ من المعصوم والنبي عليهما السلام وان كان بعد ثبوت الرسالة والعصمة يظهر الثاني من بعض استدلال المجوزين للتقليد بل يظهر الاول من بعض المانعين
في مقام رد المجوزين ونتكلم فيه انشاء الله تعالى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق في المقام هو وجوب النظر الموجب للجزم ولا يكفي النظر الموجب للظن ولا التقليد والدليل على ذلك
قبل فرض ثبوت الشرع هو العقل واما بعده فرض ثبوت الشرع فهو العقل ايضا واما بعد فرض ثبوت الشرع فهو العقل والشرع كلاهما اما العقل فتقريره بوجوه الاول
ان بعد ما اثبتنا وجوب المعرفة تحصيلها مع النظر الموجب للقطع مبرئ للذمة يقينا واما النظر المفيد للظن او التقليد كك فيكون الامتثال محل الشك والعقل قاطع
بلزوم تحصيل القطع بالامتثال لا يقال القائل بحجية النظر لا يلزمه القول بعدم حصول الامتثال بالنظر ويكون دائرا بين المحظورين والاصل فيه التخيير لانا نقول لا اعتناء
بهذا القول لبداهة فساده كما سيجيء وجهه الكلام بين ما المعين للقطع والمخير بينها وبين المعين للتقليد لضرورة عدم وجوبه والكلام انما هو في جوازه الثاني ان الكلام
يرجع الى ان المقدمة هل تكون منحصرة بالنظر المفيد للقطع اولا اذا صار الامر محتملا للمقدمة فالعقل قاطع بلزوم تحصيله لما حققنا في مقدمة الواجب وجوبها وان كانت
موهومة مع انه سيجيء بطلان ساير الوجوه وانحصارها بالنظر ومعه يجب باب المقدمة الثالث انه مع النظر الموجب للقطع يرتفع خوف الضرر الذي بينا عليه الاستناد
واما مع الظن فلا يرتفع الضرر لاحتماله موهوما والعقل قاطع بلزوم دفعه وهو موقوف على النظر المفيد للقطع واما الشرع فوجوه الاول الايات الناهية عن العمل بالظن
منها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ومنها قوله تعالى انهم الا يظنون ومنها قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير الاية ومنها قوله تعالى وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ومنها قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وجه الاستدلال ظاهر لان الامر للوجوب والعلم حقيقة في الصورة الراسخة
الجازمة المطابقة للواقع الثاني الاجماع من المسلمين على وجوب تحصيل العلم في اصول الدين وممن صرح بهذا الاجماع العلامة في باب الحادي عشر قال اجمع العلماء كافة على
وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عنه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن
جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين ويستحق العقاب الدائم وممن صرح به ايضا العضدي حيث قال ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانه لا يحصل بالتقليد كذا في
غيرها الثالث الاخبار منها ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث ساله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب
من التصديق بذلك ولا ريب انه لا استقرار لما يحصل من التقليد ومنها ما روي عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله تعالى فيقال من نبيك
فيقول محمد صلعم فيقال من امامك فيقول فلان وفلان الخ فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله تعالى له وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له بابا
الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله تعالى ويقال من نبيك فيقول محمد فيقال
ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب
الرصاص لا يقال الاستدلال بالوجوه الشرعية دور لانا نقول الدور غير وارد من وجهين الاول ان الاستدلال لمن سلم الشرع والنبي كالمجتهد وكان مقصوده تشخيص الحكم
لاجل العوام منه انهم هل يكفي التقليد لهم ام لا حتى يجب عليهم الامر بالمعروف وغيره من الثمرات الثاني ان يكون المقصود اثبات بعض المعارف بعد تسليم الشرع كالمعاد
الجسماني والامامة وبعض صفات الله لكون علمه ضروريا او حصوله دوريا ورد من جانب القائلين بعدم وجوب النظر بالاستدلال على وجوب النظر وجوه من الايرادات الاول
منع توقف المعرفة على النظر لجواز تحصيله بالرياضات والمجاهدة كما هو راي المتصوفة او بالالهام كما هو راي البراهمة او بالتعليم كما هو راي الملاحدة والجواب عنه اولا ان الرياضة
والالهام والتعليم قد يكون صحيحا وقد يكون سقيما الا انه يحتاج الى تميز الاول من الثاني موقوف على ثبوت الشرع المتوقف على معرفة الله وثانيا بان الزام كل واحد من المكلفين
بالرياضة وطريق الالهام الحاصل الصحيح عسر وحرج بل تكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا الثاني ان الاستدلال على وجوب النظر مستلزم للدور وتقريره بوجوه الاول ان
وجوب النظر في معرفة الله عقلا موقوف على معرفة الله من كونه واجب الاطاعة لعدم حكم العقل بلزوم اطاعة الداني او المساوي ثم معرفة الله موقوف على وجوب النظر لانه
لو لم يجب لم ينظر فلا يتحقق المعرفة ومعه لا يجب النظر لانتفاء مقدمته لوجوب والجواب انا نجوز ان كان المراد به الوجوب العقلي فالتوقف في المقدمة الاولى ممنوع لان وجوب النظر يتوقف
على معرفة الله في الجملة بالالتفات بانه منعم وانه على الصنع لا على ان المنعم ماذا وشكره ماذا وان كان المراد الوجوب الشرعي فالدور متحقق وفساده ظاهر ان ورود الدور لا يختص بكون
وجوب النظر شرعيا وبه ظهر فساد ما قيل في دفع الدور انا نوجب عقلا لا شرعيا قبل ثبوت الرسالة وصدق الرسول بانضمام مقدمات اخرى اما لو كان بعد ثبوت الرسالة
وصدقه وكان المقصود اثبات وجوب النظر لتحصيل بعض المعارف كالامامة والمعاد وبعض الصفات كما مر سابقا فلا دور الثاني ان النظر لو كان واجبا لكان بالشرع لعدم حجية
العقل ومعه يلزم الدور ولتقريره طرق الاول ان وجوبه شرعا موقوف على العلم بصدق الرسول وهو موقوف على وجوب النظر في معجزته شرعا وهو موقوف على العلم بصدق
الرسول فيلزم توقف العلم بالصدق على نفسه الثاني ان العلم بالصدق موقوف على وجوب النظر في معرفة الله شرعا اي بقول النبي لانه لو لم يجب لم ينظر ومعه لا يعلم عدم جواز
اظهار المعجزة في يد الكاذب ومعه لا يعلم صدقه ووجوب النظر في معرفة الله بقوله موقوف على العلم بصدقه فيلزم توقف العلم بالصدق على نفسه ووجوب اثباته شرعا بقول النبي
في معجزته موقوف على العلم بصدقه وهو موقوف على وجوب النظر في معجزته وهو دور والجواب ان الوجوب عقلي كما مر او شرعي بعد ثبوت الشرع كما سبق وجهه الثالث ان
وجوب النظر نظري موقوف على النظر الاخر اما ان يكون واجبا اولا وعلى الاول يلزم ان يكون وجوب النظر موقوفا على وجوب النظر وعلى كفاية التقليد هو دور
وعلى الثاني يثبت المطلوب اعني عدم وجوب النظر او بان وجوب النظر اما ان يكون بالتقليد او بالنظر وعلى الاول يلزم من عدم وجوب التقليد او عدم جوازه جوازه
وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل والجواب باختيار الشق الاول ودفع الدور بان وجوب النظر عند عدم جواز التقليد موقوف على الاستدلال الدال على نفي جواز التقليد او
وجوب الاستدلال ووجوبه موقوف على معرفة الله المشتركة بين التقليد والنظر ووجوبهما والجهة مختلفة فلا يلزم الدور مع انه على فرض التقليد لم يلزم الدور لان اثبات
وجوب التقليد او جوازه اما ان يكون بالتقليد او النظر والاول دور وتسلسل وعلى الثاني فيتوقف على وجوب النظر وعدم جواز التقليد فثبت من عدم

وجوه مع ان وجوب التقليد نظري موقوف على النظر فهو توقف على نفسه الرابع انه لو كان النظر لازما لما جاز التقليد لكن التالي باطل فكذا المقدم اما بطلان التالي فلوجوه
الاول انه لو لم يجز التقليد لما اكتفى النبي ص في الاسلام بمجرد اقرار الشهادتين بل كلفهم بالاستدلال ولو كلفهم لوصل الينا لقضاء العادة من حيث كونه عام البلوى والثاني
باطل فالمقدم مثله والجواب ان الاستدلال لو كان قبل ثبوت الرسالة توجه ترديد ونقله فباطل لاستلزامه الدور واما لو كان بعد ثبوت الشرع فالجواب عنه يحتاج الى
بيان مقدمة وهي ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق واختلفوا في معناه شرعا فذهب المحقق الطوسي ره وجماعة من اصحابنا والاشاعرة الى انه من فعل القلب فذهب الكر
امية الى انه التلفظ بالشهادتين وذهب الخوارج لعنهم الله الى انه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب الشيخ ره والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة الى انه فعل القلب على التصديق
وفعل الجوارح على الافعال والاقرار وانهما معا ونسب الى المحقق الطوسي ره في التجريد الى انه الاعتقاد بالقلب مع الاقرار باللسان والحق ان الايمان بالمعنى الاعم المرادف
للاسلام حقيقة في فعل القلب اعني عقد القلب على انه هو الله تعالى وعلى نبيه ص والاذعان بما جاء به النبي ص بعد العلم به مع عدم انكاره الضروري من الدين ولا يكفي مجرد العلم
والا لزم ايمان المعاندين ولا ريب انه لا يصح سلب الكفر عنهم ولا يكفي ايضا محض الاقرار والا لزم ايمان المنافقين مع انه لا يصح سلب الكفر عنهم ولا يكون هو الاقرار باللسان
والا لزم صحة سلب الايمان عن الاخرس وعن المقر في مقام التقية مع القطع بعقد قلبه عليه وهو ظاهر والباعث لعدم كون صاحبه مخلدا في النار والكاشف عنه الباعث لاثار الدنيوية
اعني الطهارة وعدم جواز القتل وتجويز النكاح والمواريث هو الاقرار باللسان ثم ان لهذه الحقيقة مراتب وافراد قد ينضم اليه العمل بمقتضى اذعانه من اتيان الواجبات والمستحبات
وترك المحرمات والمكروهات والتخلي عن اخلاق الرذيلة والاتصاف بضدها وهذا هو المخصوص بالمعصومين عليهم السلام وهم المخصوصون بكمال حصول القرب والزلفى لهم وهم يكونون محلا
للوحي والالهام وقد يكون مقرا مع عدم ظهور الكفر عنه مع عدم اذعانه في الواقع وهذا لا يكون مؤمنا حقيقة بل داخلا في المؤمنين من حيث الظاهر وتترتب عليه
الطهارة وامثالها من اثار الدنيوية وبين المرتبتين مراتب اما ان يلحق بالمقربين كمن اذعن قلبا وفعل الواجبات وترك المحرمات وهو المؤمن بالمعنى الاخص او لم
يرتكب الكبيرة وان فعل بعض الصغاير لكنه يقع صغايره باجتنابه الكباير ويصير مرجوا معفوا وهو المؤمن بالمعنى الخاص واما ان يلحق به بعد حصول التعذيب في
البرزخ وامثالها كمن عصى بعض الكباير ايضا واما ان يلحق بالمعذبين في النار بمعنى كونه مخلدا او دخوله في النار كمن فعل الكباير واما ان يلحق بالمعذبين في النار بمعنى
كونه مخلدا او دخوله في النار كمن فعل الكباير ولهذا ايضا مراتب ففي مقابل كل ايمان كفر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الجواب عن الاستدلال يمكن بوجوه الاول منع صحة التمسك به على
مطلوبه من وجوه الاول ان الاخذ من النبي ص بعد ثبوت الرسالة لم يكن تقليدا الثاني انه من باب حكايات الاحوال ويتطرق اليه الاحتمال المجوز كون اكتفائه باعتبار علمه بكون
اقراره واعتقاده بالاستدلال ولو اجمالا حاصلا من محض قول النبي ص باعتبار رؤية المعجزة او من وجه اخر الثالث ان قوله باكتفائه ص بمجرد الاقرار ان كان المراد هو الاكتفاء
بالايمان الظاهري المستلزم للاحكام الظاهرية بمجرد الاقرار فهو لا يضرنا اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي ص كان طريقه في بدء الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاء
الاغنياء ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويباشرهم مع الرطوبة
وان كان مراده اكتفاؤه ص بالايمان الواقعي مع علمه بعدم كونه عن سبيل الاستدلال ولو اجمالا فهو ممنوع الثالث ان فعله معارض بقوله وهو الوجوه الشرعية التي مضت الدالة
على حرمة التقليد الظني ولا ريب ان القول مقدم عند التعارض سيما بعد قطعية صدوره بل ولا نم عدم كون الفعل كذلك سلمنا عدم الترجيح فيكون حكم العقل سليما عن المعارض
الثاني انه لو لم يجز التقليد لما امر به التالي باطل لقوله ص عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن ليس الا بالتقليد والجواب عنه اولا بمنع كونه عن النبي ص لما قيل من انه من كلام ابي سفيان
والمحكي عن المحقق البهائي ره في حاشية الزبدة ان هذه هي حكاية ترددها ولا بها وكف اليد عن تحريكها سلمنا كونه عنه ص لكن نمنع كون اعتقاد العجائز على سبيل التقليد لجواز كونهن
قاطعات على سبيل الاستدلال الاجمالي كما تشهد به كف اليد عن تحريك الدولاب حيث يكون دليلا تاما مع انه على فرض التسليم دال على حرمة النظر ولا يكون هو مقصود الخصم فتدبر سلمنا
كونه دالا على جواز التقليد لكنه معارض بالوجوه الشرعية وهي على فرض عبارة لا يقاوم الوجوه المطلقة الصدد لكونه احادا سلمنا التساوي التساقط فيكون حكم العقل سليما عن
المعارض واما قوله عليكم فيحتمل ان يكون المراد هو تحصيل اليقين بالدليل الاجمالي كما هو حاصل للعجائز او كان المراد ان الاستدلال لا ينبغي ان يكون على سبيل الان اعني من الاثار الى
المؤثر لا النظر الى نفس الموجود والموجب الذي يحتاج الى بطلان الدور والتسلسل ولا على سبيل اللم بملاحظة نفس الوجود والموجب وادعاء تاصله الذي يسمونه استدلالا من الحق الى
الحق لعدم كونه في وسع اغلب الاذكياء فكيف بالعوام الثالث انه ص نهى عن الجدل في مسئلة القدر وروي انه ص خرج عن اصحابه وبينهم يتكلمون في القدر فغضب ص حتى احمرت وجنتاه قال انما
هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا واجاب بعض بانه نهى عن الجدل وهو قد يكون للمراء فتكون الحرمة من اجل
الجدل لا من حيث كونه مسئلة القدر وفيه ان الرواية ظاهرة في النهي عن التكلم وهو اعم من الجدل وغيره بل قوله ان تخوضوا ظاهر في كون النهي عن التكلم في مسئلة القدر لا من حيث
كونه جدلا والجواب التحقيقي من وجوه الاول ان مسئلة القدر لما كانت مسئلة غامضة ولا يكون كل شخص قابلا لادراكه وليس مما يبتني عليه الدين
النهي عنه لا يستلزم النهي عن محل الكلام وهو اصول الدين لانه لا ريب في استقلال العقل فيه وامكان ادراكه لكل ذي شعور فالقياس كان مع الفارق الثاني انه خبر واحد لا يكون
معتبرا في مثل المسائل الثالث انه معارض بالوجوه القطعية وهي ارجح لما تقدم سلمنا التساوي فيكون حكم العقل سليما عن المعارض الرابع ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في المهلكة
ودفع الضرر المظنون لازم فيجب تركه والجواب من وجهين الاول ان التقليد موقوف على الاجتهاد من اهل النظر وننقل الكلام فيه فاما يلزم الدور او التسلسل او المخالف بالامر والكل باطل
الثاني انه لا يتم بالنسبة الى جميع الاشخاص كما لو كان من قرع سمعه بالشبهة وحصل له التزلزل قطعا وظنا او شكا بحيث حصل من الشبهة بالنظر ولا بالنسبة الى جميع الموارد نعم
يتحقق بالنسبة الى بعض الاشخاص كما لو لم يقرع سمعه بالشبهة وكان له الاطمينان قبل عروضها بالنسبة الى بعض الموارد كما في الجبر والاختيار وحدوث العالم وعدم كون العقل مؤثرا
في السفليات وامثالها ومعه يتعين الترك والبقاء على اطمينانه ان كان والا يعمل بالظن لو لم يمكن له القطع الحاصل من الضرورة الخامس ان الاصول اغمض من الفروع و
الظن في الثاني حجة فكذا في الاول والجواب عنه اولا بمنع الاغمضية لكون العقل مستقلا في الاول دون الثاني سلمنا الاغمضية والاولوية المدعى عليها اما ظنية
او قطعية والاول يستلزم الدور والثاني الدليل عليه اما ان يكون هو العقل او الشرع والاول فاسد لتجويز العقل تحصيل القطع في المباني التي تكون مسائلها قليلة
دون الفروع التي تكون مسائلها كثيرة وكذا الثاني لظهور الاجماع وسائر الادلة على لزوم تحصيل القطع السادس ان قول النبي ص والامام ع اوقع في النفس من هذه

الادلة النظرية والجواب اخذ قولهما لا يكون الا مفيدا للقطع والا يلزم انكار النبوة والامامة السابع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والجواب عنه من وجوه
الاول انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء حيث انكر اهل اليهود والنصارى نبوة نبينا بكونه بشرا فنزلت الاية فاسئلوا الخ اعني عما انكم من ان نبيكم هل كان بشرا او غيره
وفيه اولا انه اذا جاز التقليد في بشرية الانبياء يثبت في المقام بالاولوية لامكان تحصيل العلم في البشرية التي هي من الامور الحسية دون المعارف الحقة وثانيا بان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل الثاني انه يحتمل ان يكون المراد باهل الذكر هو اهل البيت كما سبق ومعه لا يكون اخذ قولهم تقليدا كما مر وفيه انه تحقق في التحري بان الظاهر هو
اهل العلم الثالث انه يدل على وجوب الرجوع عينا ولازمه حرمة النظر مع ان مراد المستدل اثبات الجواز وان كان مراده اثبات حرمة النظر لا يتم في المسائل الفرعية بالنسبة
الى المتمكن من الاستنباط لانها دالة على وجوب رجوعه الى المجتهد بالفعل عينا وهو خلاف الاجماع وحمل الامر على الوجوب التخييري او الاعم مجاز ليس اولى من تخصيصه بالفرعيات
ومعه يسقط الاستدلال الرابع ان هذه الاية معارضة بالوجوه التي ذكرناها وهي اولى لكثرتها واعتضادها بما ذكرنا سلمنا عدم الاولوية لكن يكون حكم العقل سليما
عن المعارض الثامن ان النظر بدعة في الدين اذ لم ينقل من النبي صلى الله عليه وآله الامر بالاشتغال به اذ لو اشتغلوا او امروا به لوصل الينا لقضاء العادة والجواب اولا منع عدم الوصول ويشهد
به ما مر من الوجوه العقلية والشرعية التي ذكرناها ومن الاحاديث الدالة على مباحثة المعصومين ع مع الزنادقة وكذا سائر الآيات الدالة على حكايات الانبياء مع اممهم وثانيا
بان اصحاب الرسول لم يكونوا محتاجين لرؤيتهم المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤية احوال الرواة وافعالهم واخلاقهم الكريمة سيما مع قلة الشبهات وطرق التشكيك التي حصلت بعد زمانه
وثالثا بمنع كونه بدعة لان النظر والتدوين لاجل المعرفة والاقتدار على دفع شبهات الخصم وبقاء ما سمعوه باعتقاد انه من الدين ليس ببدعة وادخال ما ليس من الدين في الدين
على انه يرد مثله في التقليد فتدبر التاسع انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم بها الا بالاخبار بعنوان التواتر وكيف يحصل العلم بطبقات الرجال الذين يحصل
بهم التواتر لكل احد والجواب اولا بان العلم الحاصل من التواتر قد يحصل من غير الالتفات الى الشرائط كالمكة والهند وامثالهما وثانيا بانه لو لم يمكن تحصيل العلم من رجوع العلماء
من الاخبار والآيات ومن رجوع العوام الى من يطمئن نفسه به وامثالها فهو خارج عن محل النزاع للاتفاق على قبح التكليف بما لا يطاق مع ان عدم التواتر لا يستلزم عدم
حصول الظن وكونه تقليدا العاشر تقرير المعصومين ع في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر لان العوام لا يحصل لهم العلم بذلك الا بالاخبار وحصول التواتر لكل
احد سيما مع وجود المعاندين غير ممكن مع انه لو لم يكن الخبر الواحد حجة لما كان وجه لقوله ع لبعض الاشخاص بان الامام بعدي هذا كما في الخبر والجواب ان العلم بالامامة للمشاهدين
لا يكون منحصرا بالاخبار لجواز حصوله برؤية المعجزة والصفات الحميدة والاخلاق الكريمة واما للغائبين فلحصول التواتر وامثاله كما مر مع انه لو فرض بالنسبة الى بعض الاشخاص عدم امكان
تحصيل العلم بما ذكرنا فهو خارج عن محل النزاع واما قوله بانه لو لم يكن حجة لما وجه فالجواب عنه بانه لا يدل على حجية الخبر الواحد لجواز كون ثمرته ارشاد هذا الشخص الى الحق مع عدم
امكانه لارشاد غيره لاجل التقية ولجواز كون ثمرته القاء الخلاف في البين حتى يرجع اليه من كان مائلا الى الحق ويرى المعجزة ويحصل له العلم او كون قوله مفيدا للعلم لمن كان معتقدا
بصدقه وامامته الحادي عشر انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر قبل وصولهم الى الغاية المطلوبة اذا ماتوا كفارا مخلدين والجواب عنه اولا بان المشتغلين لهم الدليل الاجمالي
في المعارف الحقة ولا يكون الواجب عليهم تمام ما ذكر كما سيجيء وثانيا بانه لو فرض حصول العلم بذلك موقوفا على النظر التفصيلي وصار الامر كما ذكره فهو خارج عن محل النزاع لقبح التكليف
بما لا يطاق الثاني عشر ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع كما يشهد به الاخبار الواردة في تفسير الاية فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه
مستودعا لم يكن ايمانه من الادلة اليقينية والائمة ع كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا مع عدم زواله كانوا مؤمنين والجواب ان المتكلمين
قد اختلفوا في جواز زوال الايمان وعدمه وذهب الاكثرون الى الاول وهو الحق للوجدان والآية الشريفة منها قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا ومنها قوله تعالى ان
الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم كافرين اذا عرفت ذلك فاعلم ان
زوال الايمان لا يستلزم ان يكون اخذه على سبيل التقليد بل يمكن ان يكون على سبيل القطع لا يزول بتشكيك المشكك باعتقاده لانه لا وسع له فوق هذا ثم عرض التشكيك
من شخص على منه فزال كما ترى يتحقق بين الحكماء الاذكياء من كون ايمانهم ماخوذا من النظر التفصيلي على سبيل اليقين ثم يعرضه التشكيك وزال عنه الايمان باعتبار الخناس
الباطنية بمتابعة الشيطان الرجيم واستبعاده عن مرضيات الخلاق الحليم فيقول بالجبر وغيره العياذ بالله اعاننا الله تعالى على بقائنا على الحق اليقين فهذا الشخص ايمانه مستودع
مع انه على سبيل اليقين وكذا لا يستلزم المقارن يكون اخذه على سبيل النظر التفصيلي بل يمكن ان يكون على سبيل الجزم الحاصل من النظر الاجمالي كالعجوز ويكون باقيا غير زائل اصلا
فهو ايمانه مستقر بلا شبهة الثالث عشر انه عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم تعلق القدرة بالممتنع
ليس شان الكل والجواب عنه ان الجزم الاجمالي بعدم احتياجه تعالى وعدم صدور القبح عنه مستغن عن امثال ما ذكر وان لم يكن عالما بالتفصيل فتدبر مع انه يمكن تحصيل العلم
ولو بالرجوع الى العلماء الاذكياء المتفطنين المعتمدين اعلم ان الوجوه المذكورة بعضها دالة على حرمة النظر وهو الثاني والثالث والرابع والسابع والتاسع وبعضها
يدل على جواز التقليد فيه وسائر الوجوه المذكورة ثم تتميم المقام يقتضي رسم امور الاول ان على فرض عدم كفاية الظن ولزوم تحصيل العلم هل يجب تحصيله بالنظر التفصيلي
المحتاج الى معرفة الميزان لان الدليل عندهم تركيب القضايا المستلزمة لذاتها قولا اخر او يكفي تحصيله بالنظر الاجمالي والحق هو الثاني وذلك لان الزام الاول في حق
المكلفين مستلزم للاختلال بلزوم كفر اغلب الناس وعدم قبول شهادتهم للعلم بعدم معرفتهم بالدليل التفصيلي وكذا يلزم الحرج والضرر المنفيين بالعقل والشرع و
لنفي الغرض لعدم اقدام اغلب الناس عليه ويدل عليه السيرة القطعية فمن قال بلزوم تحصيل العلم ان كان مراده هو النظر التفصيلي ففاسد جدا لما مر وان كان مراده منه ما ذكرنا
فهو حق لما ذكرنا وح فهل النظر التفصيلي لا يكون واجبا اصلا او يكون واجبا كفائيا والحق هو الثاني وذلك للاحتياج اليه عند عروض الشبهات من الملحدين والمجبرين و
المعاندين واما المراد بالنظر الاجمالي المفيد لليقين فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا كما هو المصطلح عند علماء الاصول والمراد بالمفرد
كالنظر في ان العالم متغير وهو حادث فينتقل الى كون العالم حادثا والا فالمفرد كيف يمكن التوصل منه والمراد بالمركب ترتيب القولين كما هو عند المنطقيين وهذا الدليل
الاجمالي حاصل للعوام في تكلماتهم ومعاشهم وحركاتهم كما ترى انهم يحترزون ويفرون عن الحائط المائل مع عدم قدرتهم على ترتيب المقدمتين لكنه مركوز في طبيعتهم و
جبلتهم ويلتفتون اليه اجمالا بان هذا مما يحتمل الضرر ودفع الضرر لازم فكذا المقدم وكما ترى من قول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير فسماء ذات

ابراج

ابراج وارضون ثابتة فيحتاج الى تدلان على الخبير اللطيف كما في استدلال العجوزة بكف يدها عن تحريك دولابها مستدلا بان المتحرك لا بد له من محرك فكذا السماء الخ والمراد باليقين هو الاعتقاد
القطعي الذي لا يزول بتشكيك المشكك مطابقا للواقع باعتقاد معتقده لا في الواقع لقبح التكليف بما لا يطاق ولانه لا يمكن تحصيل ازيد من ذلك من النظر التفصيلي كما مر الاشارة
الثاني ان بعد ما ثبت عدم جواز التقليد عقلا وشرعا ولزوم النظر فهل يكون هذا الخطاب موضوعا معفوا عنه اذا طابق الواقع ام لا ذهب الاكثرون الى الثاني ونسب الاول الى المحقق
الطوسي ره احتج ره باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بانه لا يعلم العقائد بالادلة القاطعة وبان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام
ولا يلزمون به بل يامره بتعلم الامور الفرعية وعبارته على ما نقل في العدة في بحث صفات المفتي حيث استدلوا على جواز التقليد في الفروع بالسيرة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقريرهم
على ذلك قال الا ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم ثم قال الذي نفسي انه المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليد غير مؤاخذ به وانه معفو عنه
وانما قلنا بمثل هذه الطريقة لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطعا من سمع قولا واعتقد بشيء كان حقا في الواقع وان لم يسند الى حجة عقلا وشرعا ردعه وايضا عبارته في بحث اخبار
الاحاد قال فان قيل اكثر الرواة كانوا من المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال ولعلما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في
الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق وهذان العباران صريحان في تحقق الايمان بالتقليد مع العفو والعفو موقوف على اللزوم وهما نقيضان الا ان يقرر مراده انه واجب
علىحدة بمعنى ان مطلوبية العلم لوجهان الاولى للتوصل به الى الحق الواقع والاخرى مطلوبية بنفس العلم لئلا يحصل له التزلزل الشك ان يتحرز عن سائر الاديان والاول ان حصل
بالمقدمة المحرمة اعني التقليد او الظن يكن في الثاني كان تاركا للواجب معفوا ولو كان مراده ان الواجب تحصيل نفس الحق بالعلم لكن اذا حصل بشيء آخر فينتفي وجوب المقدمة لحصول
ذيها وهو حينئذ تارك للمقدمة لا لذي المقدمة وتركه معفو عنه لما سيجيء وكيف كان فهو بظاهره ينافي ظاهر كلام المشهور من عدم تحقق الايمان بالتقليد وظاهر هذا الكلام تحققه
بكون الاستدلال واجبا علىحدة او مقدمة وكيف كان فالحكم بالعفو وبالاسلام مع عدم النظر ان كان مراده عدم النظر ولو اجمالا فهو ممنوع لحصول الاجمالي في المعارف الخمس العقلية
كحكاية العجوزة وان كان المراد هو عدم التفصيلي فعدم وجوبه شرعا وعقلا لامتناعه في حق الاغلب الا ان يقال بالاول بمنع حصوله لكثير في بعض بل في حق كثير كان المراد بالتقليد
كالنبوة الخاصة لان رؤية المعجزة حصلت لبعض والاخرون سمعوا منه واخذوا من غير رؤيتها او عدم حصول العلم لهم بالسماع بل اخذوا مسامحة كقولنا في الحال اذا سمعوا من بعض
فلان مجتهد او عادل اخذوا بقوله مسامحة من غير حصول العلم وعليه ان كان المراد بالعفو في الاسلام ان الاقرار بالشهادتين منهم ولو من التقليد موجب للاثار الظاهرية ان
يعامل معه معاملة المسلمين خصوصا مع مطابقة الواقع فهو كلام لا انه لم يكن اضعف من المعاندين والمنافقين وان كان مراده بالايمان الواقعي والعفو عن العقوبة الاخروية فيرد
عليه امور الاول انه مستلزم للقول بكون الاستدلال واجبا علىحدة او كون ترك المقدمة المستلزم لترك ذيها ولو موهوما غير موجب للعقاب والاول تنفيه اصالة البرائة والثاني
تنفيه ما ذكرنا في مقدمة الواجب من كون تاركها مستحقا للذم عند العقلاء ولو كانت موهومة الثاني انه مستلزم للفصل بين اصابة الحق وعدمه بكون الثاني مستحقا للعقاب
غير معفو عنه دون الاول ولو كانت الاصابة اتفاقية مع تشابههما في ترك السعي اللازم لاجل تحصيل العلم والقواعد العدلية تنفيه لا يقال العفو في المصيب انما هو من باب التفضل
او الثواب الذاتي وحسنه كما ذكرنا وهو لا يستلزم العفو في المخطئ لانا نقول هذا الكلام متين لكن العفو محتاج الى الدليل وقد عرفت ان الوجوه العقلية والشرعية سيما الاخبار التي ذكرنا
في كيفية السؤال في القبر يقتضي خلافه لا يقال الميل الى الاسلام امر اختياري لانا نقول اختيار هذا الامر الاختياري ليس الا لاجل حسن الظن وهو مشترك الورود بين الفريقين
لا يقال لعل مراده انه صغيرة وفعل الصغيرة يكفرها ترك الكبائر قلنا لا يكون هذا صغيرة اول الكلام وثانيا بانه لا يصح بالنسبة الى من قبله من تقرير الامام على التقليد كما سيجيء توضيحه
وثالثا بانه مشترك الورود بين المصيب وغيره فلا وجه للتخصيص الا ان يقال بالفرق بانه يترتب على من كان اقراره بالقطع من السعي في فهم الادلة اليقينية ثوابان احدهما السعي
والاخر الحسن الذاتي في الاصابة واما من كان اقراره بالتقليد وعدم السعي واصاب الحق فله ثواب الحسن الذاتي وهو اقوى من قبح العرضي الناشي من ترك المقدمة اعني النظر الان بعد
حصول ذي المقدمة المطلوب الذاتي قد حصل في مغني غالبا عن التقصير في المقدمة عرفا وعقلا او من باب التفضل هذا فيما امكن النظر واما من لم يمكنه فاوضح واما المقر بالشهادتين
مع عدم الاعتقاد فيعامل معه معاملة المسلم في الظاهر وفي العقبى يستحق العقوبة الاخروية ان قصر في النظر واصابة الواقع واما غير المقر بالشهادتين مع عدم الاعتقاد كافر في الدنيا و
الاخرة وان كان مع الاعتقاد لكن ينكر لغرض او مرض او حسد او عناد او تقية فان علم من انه للتقية فهو مسلم غير مستحق للعقوبة وكذا في الدنيا واما غيره فالحكم باسلامه في الدنيا
مشكل بل الظاهر عدمه بل في الاخرة سيما في العناد واما من سعى كمال السعي ولم يصبه مع عدم الاقرار فكافر في الدنيا واما في الاخرة فلا يستحق العقوبة لنفي التكليف بما لا يطاق
ودفع حسن سعيه اثر عدم الاصابة الثالث قوله من تقرير الائمة والعلماء اياهم على التقليد مع ظهور كلامهم في تحريم التقليد مستلزم لتقرير المعصوم ع والعلماء اياهم على امر المحرم
وعدم لزوم النهي عن المنكر ولا ريب ان الامام ع وكذا العلماء يجب عليهم الامر بترك المنهي وفعل الواجب وان كان الفاعل غافلا لان فائدة النبي ص والمنصوب هو تكميل نفوس العامة كلهم وان كانوا
غافلين وهو لا يحصل الا بالابلاغ لا يقال لعل مراده كان من الوجوب السنن المؤكدة لانا نقول هذا خلاف ظاهر عبارته من العفو الوجوب الرابع ان اجماعهم على قبول شهادة
العامي لا يمكن معها دعوى انه كان من جهة العفو لجواز كونهم عالمين بعلمه من النظر الاجمالي كما مر في العجوز وفي مشاهدة المعجزة وامثالها لجواز اكتفائهم بظاهر الاسلام ولجواز
كونه من التقية ومع هذه الاحتمالات كيف يمكن دعوى الاجماع على كونه من اجل العفو وقد ذكرنا وجه العفو ومنع الخطاب بقي الكلام في الغافلين وغير الساعين بعد وجوب
النظر وغيرهما من القاصرين فلو كانوا مقرين بالشهادتين مع مطابقة اعتقادهم بالواقع فمثل ما ذكرنا بالاولوية واما مع العدم ففي الدنيا يترتب عليهم احكام الكفار
واما في الاخرة فلا يترتب عليهم العقوبة من هذه الجهة لقبح التكليف بما لا يطاق واما من حيث دخالهم في الجنة او في العالم بين البرزخين او غيره على فرض عدم صدور
سائر المعاصي من الكبيرة والاصرار بالصغيرة فهو كلام آخر يختلف باختلاف العمل في الفروع فتدبر وكذا ما ذكرنا من المقلدين والظانين المقرين مع مطابقة
اعتقادهم للواقع التاركين للنظر مع امكانه في حقهم الثالث المراد باصول الدين خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقائص
ويرجع هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا
فيما لم يعلم بمعنى ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به لتتبع بحث عنه اذا اطلع عليه والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وهكذا
فيما علم اجمالا مع عدم علمه بالتفصيل كالمعاد الجسماني والصراط والحساب وامثالها ولا عليه معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين مما دل عليه الاخبار الاحاد

ثم

ثم الإذعان بالمعاد ويمكن اندراجه فيما علم من النبي إجمالاً ثم الإذعان بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام وهو أيضاً مندرج فيما جاء به النبي ص كما مر ثم عدم إنكار الضروري من الدين مما علم أنه من النبي ص لأن إنكاره إنكار للنبي ص وهو مندرج فيما جاء به النبي ص ولا يكون المعرفة ببعض أشياء أخر كالمعرفة بأن النبي خاتم الأنبياء وكان مبعوثاً على الثقلين وكذا كون الأئمة ع منصوباً بالنص لا باختيار الناس وأن علمهم لا يكون على سبيل الاجتهاد وأن انقراضهم يكون بانقراض العالم شرطاً لتحقق الإيمان بل يكفي الإذعان الإجمالي بالمعنى المتقدم سيما في أوائل الإسلام فلا ريب في امتناع العلم في بدو الإسلام بكل ما ذكر لكل واحد من الناس بل كان التكليف الأولي هو الإقرار بالشهادتين والإذعان بهما أو يحصل بهما الإيمان لتضمنهما إجمالاً لغيرهما لكون الإذعان بالنبي ص وصدقه وكونه من جانب الله وكونه واجب الإطاعة مستلزماً للإذعان بكل ما جاء به بتفصيله أو إجمالاً كالمعاد وإمامة الأئمة وعدم إنكار الضروري بأنه من النبي ص لو ثبت أنه ضروري وح لا يكون الاعتقاد التفصيلي بما ذكر شرطاً لتحقق الإيمان وح لا حاجة إلى معرفة الوصي في بدو الإسلام نعم داخل في الإذعان الإجمالي بكل ما جاء به النبي ص وكل ذلك يحصل بالتدريج فلا يحكم بكفر من لم يجمع هذه المراتب في أول الأمر حتى يتم عليه الحجة وعلم أنه من الدين وأنكره حتى يصير كافراً ثم اعلم أن ما ذكرنا بعضها يكون العقل مستقلاً في إدراكها كمعرفة الله والنبوة المطلقة والحكمة والمعاد المطلق والمنصوب المطلق من جانب النبي ص والإذعان بما جاء به من باب دليل اللطف وأما تشخص النبوة الخاصة وكذا المنصوب الخاص والمعاد الخاص الضروري الخالص فلم يكن العقل مستقلاً في إدراكها فإن أمكن تحصيل العلم بها فهو المطلوب وإلا فهل يكتفى بالظن أو يبقى على الشرع السابق حتى يعلم ولو لم يكن شرع سابق فالظن أو البقاء على الحالة السابقة حتى يعلم وقد عرفت بما سبق أن استحقاق العقوبة الأخروية يدور مدار التقصير والعمد ويترتب الآثار الدنيوية يدور مدار الإقرار والعدم ويدور مدار التقصير والعمد بقي الكلام في الضروري من الدين وهو ما لا يشتبه على أحد ممن كان داخلاً في الدين أنه من النبي ص وهو قد يكون من باب الاعتقادات وقد يكون من باب الأفعال والحق فيه أن كون إنكاره مستلزماً للكفر ليس إلا باعتبار كون إنكاره مستلزماً لإنكار صدق الرسول والعمدة دليل على كون منكر الضروري كافراً من لفظ الكتاب والسنة وأما العقل والإجماع فلا يحكمان مطلقاً بل من حيث كونه منكراً لصدق الرسول وإنكار الضروري قد يكون مع عدم علمه بكونه ضرورياً وإن كان ضرورياً عند مجتهد آخر أو شخص آخر وقد يكون مع علمه بكونه ضرورياً وصادراً من النبي ص وعلى الثاني لا ريب أنه كافر في الدنيا والآخرة وعلى الأول فإما أن يكون مع القصور في فهم الضروري أو يكون من التقصير أما الأول فلا كفر في الدنيا ولا في الآخرة وأما الثاني فالحكم بالكفر مشكل لعدم إنكاره لصدق الرسول لعدم علمه بأنه منه ص بل ينكر ما يكون منه في الواقع باعتقاد أنه ليس منه وعدم اعتقاده بأنه منه ص ولو كان هذا موجباً للكفر يلزم كفر أغلب الناس بل المجتهدين العياذ بالله بخلاف أصل الأصول كمعرفة الله والنبوة المطلقة والمعاد أو الخاص أو المطلق فإن إنكارها موجب لترتب الكفر الدنيوي والآثار الظاهرية سواء كان من باب القصور أو التقصير وأما الأخروية فيدور مدار التقصير والعدم فتدبر ولا بد في الحكم بالكفر القطع بكون هذا ضرورياً لا يشتبه على أحد حتى عند المنكر وكذا القطع بكون هذا منكراً له وأما الظن بأحد الأمرين فلا يكفي لعدم كفاية الظن في الموضوعات سيما في أمثال المقام من الحكم بالقتل والنجاسة وقسمة الأموال وعدم التناكح والتوارث لكون كلها مخالفة للأصول القطعية وهذا القطع يختلف من حيث الموارد والأشخاص فقد يحصل القطع من القرائن الخارجية من الحديث وأمثاله بكون هذا ضرورياً حتى عند المنكر وهذا الشخص يكون منكراً له وقد لا يحصل بالنسبة إلى شخص آخر أو بالنسبة إلى مورد آخر وبذلك ظهر أن الحكم بكفر القائل بكون المعاد من باب عالم المثال المرئي في حال الرؤيا كما يقول به الإشراقيون أو يكون من باب اللذات والآلام الروحانية الحاصلة للنفس بعد انهدام البدن بسبب تذكرها الأعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقول به المشاؤون ويحملون الأخبار الواردة في الجنة والحور والقصور والثمار على التشبيه والتقريب للأفهام الظاهرة ويمنعون فهم حجية العموم لبعض الخواص مطابقاً في أمثال ذلك يتجمل كونهم من أهل الإسلام محل الإشكال إلا إذا علم بكون هذا ضرورياً عنده وأما كونه ضرورياً في الظاهر فمما لا ريب فيه لأن بعد انضمام ظواهر الأخبار والآيات بالتسامع والتظافر من الناقلين عن النبي ص مع تخلية النفس عن الشبهات السوفسطائية فلا ريب في حصول القطع بذلك وكونه ضرورياً وأما قولهم بعدم حجية الظواهر في هذا إنكار للضروري بل لأن إفادة المرادات لا يمكن غالباً إلا باللفظ واللفظ لا يفيد غالباً إلا الظن لكونها ظواهر لكن بانضمام قبح الخطاب بما له ظاهر مع إرادة خلافه بدون نصب القرينة من الحكيم يفيد القطع بذلك بل في مقام الشفاء غالباً يفيد القطع بذلك والحاصل أن الخطابات واردة على متفاهم المخاطبين في زمان النبي ص ومع عدم عزمهم للقبح المذكور فيكون الغائبين مكلفاً بما فهمه المشافهين في عرفهم لا بمقتضى فهمهم في عرفهم لا يقال لعل اللفظ كان مع القرينة في مقام الخطاب لأنا نقول بعد ضميمة الأصل سيما مع هذه القرائن من التسامع والتظافر مع كون الألفاظ الدالة عليه غير منحصرة بواحد بل من حيث الكثرة متواترة بذاتها مع انضمامها بأن القرينة لو كانت لوصلت إلينا في هذا الأمر المهم لقضاء العادة بذلك يحصل القطع المذكور والضرورة المفروضة لا يقال القرينة قد تكون حكم العقل لأنا نقول قلنا إن العقل لو كان مستقلاً لكان الحكم قطعياً ولم يكن في مقابل الضرورة فكيف وادعاء هذا القطع مجرد الدعوى والتخيل وإلا فليس مقدماتها ضرورية ولا مسلمة نعم هو مسلم في نفي التجسم والجبر وأمثالهما فهو مدرك وصارف لبعض ظواهر الآيات والأخبار منها ما دل على كون فاعل الشر هو الله تع العياذ بالله في قوله تع قل كل من عند الله فيحتاج لصرف الظاهر بعد كون المراد بالفاعل هو الفاعل المباشر أو السبب للمباشرة وأما في أمثال المقامات فادعاء كون نفي جسمانية المعاد على سبيل القطع فكلا وحاشا ومع تسليم الإدراك فهو في مقابل الضرورة لا يبقى العقل كيف يخصص لأنا نقول إنه من باب التخصص لا التخصيص كما في حسن الكذب النافع وقد مر نظيره غير مرة ثم الكلام بقي في وجوب الإيمان بالمعنى المذكور من حيث كونه شرطاً لصحة الأعمال فهل يكفي الظن من هذه الجهة كما يكون كافياً في نفس الأعمال من الركوع والسجود وأمثالهما والحق أنه لا يكون كافياً وذلك لأن تحصيل العلم ممكن والأصل حرمة العمل بما وراء العلم ولأصالة الاشتغال والاستصحاب وللزوم دفع الضرر المحتمل ولكن لو اكتفى بالظن فمن حيث العقاب العدم يدور مدار التقصير والعدم ومن حيث الصحة والفساد يدور مدار الواقع والعلم أو الأجزاء والعدم هذا هو الكلام في أصول الدين **الأمر الثاني** في أنه هل يجوز التقليد في الموضوعات المستنبطة والعرفية واللغوية وغيرها أو لا والحق هو الثاني وذلك لأصالة حرمة العمل ولأصالة الفقاهة ولظهور الإجماع وبناء العقلاء والسيرة كما لا يخفى بل لا يكفي الظن المطلق في الموضوعات الصرفة غير الرجالية إلا فيما قام الدليل على حجيته كالقبلة وأفعال الصلاة والوضوء والضرر الدنيوي وغيرها كما مر توضيحه في حجية المظنة **الأمر الثالث** في الفروع ويقع الكلام فيه في أمور الأول في بيان صحة التقليد وجوازه هل يكون مشروطاً بعدم كون المقلد مجتهداً أم لا خلاف ولا إشكال في عدم جواز التقليد لمن كان مجتهداً في الاستنباطات الفعلية لرواية على ذلك مضافاً إلى الإجماع والإجماعات المنقولة من النهاية والمنية والتمهيد والإحكام وشرح المختصر وغيرها وأصالة حرمة العمل بما وراء العلم وأصالة الاشتغال والاستصحاب للقطع بالامتثال على رأي نفسه وعدمه على رأي غيره ولأن التقليد محل الإشكال الذي يرد عليه بطلان ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بين الراجح والمرجوح وكذا الاتحاد

ولا خلاف في جوازه فيما كان مجتهدا ولم يمكنه الاستنباط من باب التعذر الشرعي او العقلي وذلك لبطلان سائر الاحتمالات من البرائة والاحتياط وتحصيل الظن الاجتهادي
اما الاخير فلقبح التكليف بما لا يطاق واما الاول فللزوم الخروج عن الدين في بعض الموارد وهو فيما كان غير مستنبطاته كثيرة واما الثاني فللزوم العسر والحرج ويثبت غيره بالاجماع
المركب لما لا اشكال والخلاف فيما كان مجتهدا متمكنا من الاستنباط شرعا وعقلا من غير عذر ولم يستنبط فاختلفوا في جواز التقليد له في غير مستنبطاته الفعلية على اقوال
الاول عدم الجواز وهو مذهب المشهور المعروف من الاصحاب والاشاعرة نسب دعوى الشهرة الى كثير من الاصحاب كالعلامة في نهاية والسيد السند في المنية والامدي في الاحكام وكذا
غيرهما الثاني الجواز نسب هذا القول الى احمد والشافعي وابي حنيفة وبعض اخر من المخالفين الثالث انه يجوز له تقليد الاعلم ولو كان غير الصحابي دون الادون والمساوي
نسب هذا الى محمد الحسن الشيباني الرابع انه يجوز لمن بعد الصحابي دون غيره نسب هذا الى الشافعي الخامس انه يجوز تقليد غيره ان كان صحابيا وهو راجح في نظره نسب هذا الى ابي
علي الجبائي السادس انه يجوز له فيما يخصه دون ما يفتي به نسب هذا الى ابن شريح وقول بالتفصيل بين ضيق الوقت وغيره وهذا التفصيل خارج عن محل النزاع لان الظاهر
من القائلين بعدم الجواز هو عدم الجواز في سعة الوقت لا في ضيق الوقت وذلك لانه لو لم يكن جائزا في ضيق الوقت لكان اما مكلفا بالاحتياط او الاجتهاد او لا يكون
له تكليف اصلا والكل باطل لما سبق ويتعين خروج عليه التقليد وكذا الظاهر خروج التفصيل بين ما يخصه وما يفتي به عن محل النزاع لانه لو كان من به الكفاية غير موجود فيجب
الاجتهاد بالاتفاق لانحصار مقدمة الواجب الكفائي به ولو لم يكن من به الكفاية فلا يجب لاجل الافتاء بالاتفاق ويجوز له نقل الفتوى بالاتفاق فالنزاع انما هو في عمل نفسه
مما يخصه اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن الاستدلال على عدم جواز التقليد بوجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج جواز العمل باجتهاده بالاتفاق واما تقليده
فمحل الشك والاصل هو الحرمة الثاني قاعدة الاشتغال لكون العمل بظنه مبرء للذمة بالاتفاق واما التقليد فمحل الشك والاصل يقتضي لزوم الاول وكذا استصحاب الاشتغال والتكليف
الثالث استصحاب حرمة التقليد ووجوب العمل باجتهاده فيما لو استنبط وجاء زمان نسي عن مستنبطه مع امكان اجتهاده ثانيا ان لم يكن له مكتوب او بناء جزء الصلوة حتى يطلع على مستنبطه
ان كان له مكتوب واذا ثبت عدم جواز التقليد له لزوم تاخير الصلوة هنا ولزوم ترك الامور المباحة ان كان الاطلاع موقوفا عليه فيثبت في غيره بالاجماع المركب الرابع ظهور الاجماع
والاجماعات المنقولة على حرمة التقليد للمجتهد لا يقال انها لا يفيد الا الظن وهو لا يكفي في المسئلة الاصولية لانا نقول اذ اصالة التقليد موهوما ووجوب الاجتهاد مظنونا ثم
حجيته بانضمام الدليل الرابع الخامس قوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيه ما لا يخفى السادس قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على كونه اهل
العلم وهو اعم من كونه عالما بالفعل ام لا ويكون مفاد الاية كونه من جملة المسئولين لا السائلين لا يقال ذيلها يدل على جواز التقليد له لان المتبادر من قوله لا يعلمون هو وجوب
السؤال لمن لم يكن عالما بالفعل سواء كان من اهل العلم ام لا لانا نقول غاية ما سلم يحصل التعارض بين الصدر والذيل ولا بد اما من صرف الصدر او الصدر وتقييده بمن كان
عالما بالفعل فكان المقام من جملة السائلين او صرف الذيل بكون المراد منه هو غير اهل العلم وكان المقام من جملة المسئولين ويجب عليه الاجتهاد مقدمة او صرفهما معا وكان
المقام خارجا عن السائل والمسئول فيخص الصدر بالعالم الفعلي والذيل بالعامي لا يقال الاول اولى لكونه تقييدا والثاني مجازا لانا نقول ارتكاب الاول مستلزم لمجاز اخر
لكون الامر ظاهرا في الوجوب العيني وهو يقتضي كون التقليد واجبا عينيا في حقه وهو خلاف الاجماع فلا بد من حمله على الوجوب بالمعنى الاعم وهو مجاز اخر ولا ريب ان المجاز الواحد
اولى من ارتكاب المجاز والتقييد لا يقال ابقاء الصدر على اطلاقه يستلزم وجوب السؤال عمن كان له قوة مع عدم استنباطه الفعلي مع ان الظاهر رجوعه الى العالم الفعلي لانا نقول
لا ضير فيه لان المجتهد لو انحصر فيجب السؤال ويجب عليه الاجتهاد ولو لم ينحصر وكان متعددا فيكفي السؤال عن احد اهل العلم نظرا الى التوزيع المستفاد من مقابلة الجمع باسم الجمع ووجوب
السؤال التخييري لا يستلزم وجوب الاجتهاد العيني في صورة التعدد كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الانصاف انه لا يصح الاستدلال بالاية لجواز تقليد هذا ولا لعدمه وذلك
لانها وردت في مقام حكم اخر وهو رجوع الجاهل الى العالم في الجملة والقدر المتيقن من العالم هو العالم الفعلي ومن الجاهل العامي ويمكن الاستدلال على جواز التقليد بوجوه
الاول قوله تع فاسئلوا اهل الذكر وقد مر الجواب عنه ويزيد عليه ان بالسؤال لا يحصل العلم الوجداني واما العلم الشرعي اعني كون التقليد معتبرا بالدليل القطعي في حق هذا
اول الكلام ومعه لا يسقط وجوب السؤال حتى يجتهد ويعمل بظنه فتدبر وعينا ان الامر دال على اجزاء السؤال وكفايته سواء حصل العلم منه ام لا الثاني اية النفر والجواب
عنه بانه لا يدل على حجية الخبر الواحد وقد مر الكلام فيه في حجية المظنة مع انه في غيبته يجب ان يكون منذرا على انها وردت في مورد حكم اخر الثالث قوله تع اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وجه الاستدلال الظاهر لان قوله اولي الامر هو العلماء والجواب عنه اولا يمنع كونه هو العلماء لجواز ان يكون المراد هو الائمة عم كما هو الظاهر من
ذكره بعد الرسول وثانيا بان ظاهره الوجوب العيني ولم يقل به احد من الاصحاب وصرف الامر الى المعنى الاعم من باب عموم المجاز ليس اولى من جعل المراد باولي الامر هو الائمة عم
وثالثا بانه من العلماء لصدق العرف بمحض حصول قوة الاستنباط له ولا ريب كونه من اهل العلم والعلماء الرابع ما ذكرناه من رواية ابي خديجة من عرف شيئا من احكامنا فارضوا
به حكما والجواب عنه اولا بان الامر ظاهر في الوجوب العيني وهو لا يصلح الا في حق العامي وثانيا بانه ظاهر في المرافعات ونحن نسلم لعدم جواز الحكم من المجتهد لنفسه ولا ملازمة
بينه وبين غيره حتى ثبت مطلوب المستدل وثالثا بانه خبر واحد لا يكون معتبرا ومع ذلك غيره كاف لما ذكرنا الخامس استصحاب جواز التقليد فيمن كان مسبوقا بالتقليد والجواب
عنه بان الجواز كان في ضمن الوجوب والوجوب قد ارتفع بعد امكان الاستنباط بالاجماع واذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز قطعا لما حققنا من كون انتفاء الفصل موجبا
لانتفاء الجنس الموجود في ضمنه واثباته في ضمن فصل اخر يحتاج الى الدليل واذ ليس فليس لا يقال استصحاب صحة التقليد السابق موجود لانا نقول الحكم الوضعي تابع للحكم
التكليفي واذا انتفى الثاني انتفى الاول والا يلزم تحقق اللازم بدون الملزوم السادس ان من قول المجتهد يحصل له الظن ودفع الضرر المظنون لازم والجواب عنه اولا بان بعد ما ذهب
المعظم الى عدم جواز التقليد يحصل الظن بحرمته ودفع الضرر المظنون لازم وثانيا بان ترك العمل بالظن انما يكون مظنون الضرر اذا لم يكن على خلافه دليل شرعي وهو
موجود وهو الاصول القطعية المقتضية للزوم الاجتهاد وطرح هذا الظن وثالثا بان بعد امكان الاجتهاد وامكان تحصيل الظن الاقوى لا يكون ترك الاضعف وتحصيل
الاقوى محتملا للضرر بل الامر بالعكس للاصول القطعية المقتضية للاجتهاد السابع نقطع بتقليد الصحابة بعضهم بعضا في زمان الائمة عم وان امكن لهم تحصيل العلم
بحيث تحقق بقاعدة الاشتراك والجواب عنه اولا بمنع جوازه وتحققه للصحابة ممن امكن له تحصيل العلم سلمنا لكن لعله كان قول بعضهم ونقلهم عن المعصوم مفيدا
للقطع بالعادة لبعضهم لاعتماد بعضهم ببعضهم وهو لا يكون بعيدا لكونه اخبارا عن الامور الجلية اعني السماع كما هو حاصل لنا فيمن اخبر الموثق من الامور الجلية

لا يجوز الافتاء من غيره ونقلها بالاتفاق

وثانيا

وثانيا نمنع جريان قاعدة الاشتراك لاختلاف الموضوع من حيث كون اخبار الصحابة من باب النقل الصرف واخبار المجتهد هنا عن اعتقاده الناشي من الاستنباط الظني
الثالث انه لو كان الاجتهاد لازما والتقليد غير جائز للزم وجوب تاخير الصلوة وترك المباحات لان الواجب لا يترك الا بالواجب الاقوى كالصلوة في اخر الوقت والحركة بقدر
الضرورة والاكل كك وكذا ساير الامور ويلزم من ذلك الحرج الضرر ويلزم ايض فسق اغلب الطلبة لكونهم متجزيا او مطلقا مع انهم يباشرون المباحات ويقومون الصلوة
ولا يكونون على افعالهم مذمومين والسيرة المستمرة ايض على خلافه لارتكابهم المباحات الخ فامر لا يقال لا يلزم ذلك لان على فرض لزوم الاجتهاد الذي هو مضادة بالمباحات
كالنجار والصباغ وامثالهما الضد المشتق معتبر لا يشترط في الضد اشتغاله بالضد الحقيقي لانا نقول هذا يصح اذا كان وجوب الاجتهاد ثابتا بدليل لفظي واما اذا كان ثابتا بدليل
لفظي واما اذا كان ثابتا بدليل عقلي فيدور مداره والعقل لا يرخص ترك الاشتغال الا بقدر الضرورة الشرعية لقطعه بعدم مصادفة المباح للواجب فتدبر لكن يرد عليه
انا العقل والشرع من الوجوه التي ذكرنا على وجوب الاجتهاد كما يحكمان بلزوم الاشتغال وعدم مصادفة المباح للواجب فكذا يحكمان بقبح عدم تحصيل الرزق والوجود
الكرى الا بالتصدي الضروري سيما مع كثرة الادلة الشرعية على كون الدين على الشريعة السهلة السمحة فمقتضى الجمع بين حكمي العقل والشرع هو اللزوم وترك المباحات بقدر ما لا يلزم معه الضرر ولا
ما لا يحتمله اغلب الناس هو الاقوى عندي لو لم يكن اجماع مركب في البين كما هو غير ثابت واما لو ثبت فيثبت جواز التقليد مط بالعقل والشرع النافيين للعسر والضرر وكيف كان فيجوز ارتكاب
المباحات بقدر ما ينتفي به العسر والضيق والضرر بل الحكم بالجواز فما لم يخرج عن كونه مجتهدا عرفا كالصباغ مثلا لايخ من قوة بقي الكلام في جواز تقديم الصلوة والحوائج ان قلنا بوجوب الاجتهاد
بالدليل اللفظي فيكون كالصباغ وامثاله فيجوز لعدم منافاته الصدق الاسم وان قلنا بوجوبه من باب العقل فلا يجوز لعدم مقاومته للواجب المضيق وعليه لو قدم فاما ان ياتي بها جاهلا
بالمسايل من غير البناء على التقليد المفروض بقبح عدم الاجتهاد او تقليدا او احتياطا وعلى الاخير فالصحة واضحة لعدم كون الامر بالشيء مقتضيا للفساد كما مر ولا يكون العلم بالوجه
شرطا ان امكن لما مر وعلى الاول فتفصيل بين المطابقة للواقع وعدمها لما مر في الجاهل في العبادة من عدم اشتراط العلم بالوجه وكذا ما مر من عدم كون الامر بالشيء مقتضيا
للفساد على الثاني ايض كالجاهل لان تقليد المجتهد ليس اضعف من تقليد الاب الام وامثالهما ممن يقلده الجاهل والمفروض ان وجه التقليد الاجتهاد خارج عن حقيقة العبادة
ومقدمة خارجية لها فتدبر واما الواجب مع اشتغاله بالاجتهاد فبالنسبة الى ما استنبط يعمل على مقتضى ظنه وصحيح واما بالنسبة الى ما لا يستنبط فيقلد لعدم امكان الاجتهاد زايدا مع عدم
تقصيره فينحصر بالتقليد لانحصاره وصحيح مط كالعامي المقلد للاجزاء واما الواجب مع اشتغاله بالاجتهاد فبالنسبة الى ما استنبط يعمل على مقتضى ظنه واما بالنسبة الى ما لا يستنبط
فقد حكمه واما لو قصر في الاجتهاد واخر الصلوة فيكون مكلفا بالصلوة مع الاحتياط بل وان كان موجبا للعسر لكونه ناشيا من سوء اختياره ولا يفيد ادلة العسر انه لم يوجب الضرر
ولما اذا وجب الضرر او اوجب الاحتياط تفويت الصلوة وتركها في الوقت فيجب عليه التقليد لان الامتناع بالاختيار وان نافى الاختيار فلا يكون مكلفا بالصلوة على وجه الاجتهاد
ولا على وجه الاحتياط فتنحصر المقدمة بالتقليد لكن ان طابق الواقع فصحيح والا فاتت الصلوة الواقعية المامور بها منه لانه مامور بها وبسوء اختياره انحصر المقدمة بالتقليد ثم
ظهر له خطاء مقدمته فيجب عليه الاعادة والقضاء وان قلنا يكون بالامر الجديد **الامر الثاني** في ان التقليد هل يكون من باب التعبد او يكون من باب الظن الشخصي بالحكم
الواقعي ما لم يكن دليل على عدم اعتباره كما لو حصل الظن من غير المجتهد او يكون من باب الظن النوعي فيما دار الامر بينه وبين غيره او لا يكون من الاول كليا ولا الثاني ولا الثالث كك
بل يكون مختلفا ففي بعض المقامات يكون من باب التعبد في بعض المقامات يكون من باب الظن بالحكم الواقعي وفي بعض المقامات يكون من باب الظن النوعي وبالحكم الظاهري يظهر الاول
من القايلين بوجوب البقاء في المسبوق بالاستصحاب وفي غيره بعدم لزوم التقليد الاعلم وبعدم جواز تقليد الميت مع ان الظن النوعي انما هو مع الاعلم والظن الشخصي يكون في جانب
الميت في بعض المقامات ويظهر الثاني من بعض وهم القايلون بجواز تقليد الميت لو كان الظن الشخصي حاصلا من قوله ويظهر الثالث من المشهور القايلين بعدم جواز تقليد الميت
مط للاخبار والاجماعات المنقولة على عدم جوازه وبوجوب تقليد الاعلم مط لظهور الاجماع والاجماع المنقول ويظهر الرابع من المفصلين بين المسبوق بالتقليد وغيره بوجوب البقاء
في الاول وان مات او وجد اعلم منه وفي الثاني احد الاقوال المذكورة او الاختلاف في المقامات كما سيجيء توضيحه في المقامات واما ساير الاقوال فلا دليل عليه لا من العقل ولا من الشرع
اما بالنسبة الى القول الاول ففي المسبوق واما في غيره فبالنسبة الى حكم العقل فلانه مع وجود الاعلم لا يكون العقل حاكما بكفاية الاخذ من غيره بل حاكم بلزوم الاخذ من الاعلم بوجهين
الاول ان الاخذ من الاعلم يجوز بالاتفاق ومبرئ للذمة كذلك بخلاف الاخذ من غير الاعلم والعقل قاطع بلزوم تحصيل القطع بالامتثال وكذا قاطع بحجية العمل بما وراء العلم حتى
يدل الدليل على خروجه وكك حاكم بلزوم اخذ الظن الشخصي ولو كان في جانب الميت من باب قبح ترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بين الراجح والمرجوح واما بالنسبة الى الشرع فلان
الدليل الدال على جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم اما ان يكون هو الاجماع او الايات والاخبار من قوله ع من عرف شيئا الخ او العسر والحرج والسيرة وكلها فاسدة اما الاجماع
فلانه لو لم يكن على وجوب تقليد الاعلم لم يكن على عدمه واما الايات من قوله فاسئلوا الخ فلان على فرض صحة التمسك به لا يصح هنا لكونه واردا في مورد حكم اخر وهو رجوع
الجاهل الى العالم في الجملة واما اية النفر فلما مر من حجية المظنة من عدم دلالته على حجية الخبر الواحد لانها وردت في بيان وجوب التفقه واما الثاني اعني رواية ابي خديجة فلانها واردة
في مورد حكم اخر وهو ان العلم بجميع الاحكام لا يكون شرطا للحكومة بل يكفي العلم ببعض الاحكام ولا يكون في مقام اثبات جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجوده ولان المتبادر من
العرفان هو العلم اعني الصورة الراسخة الجازمة وبعد تعذر الحقيقة يتعين صرفه الى اقرب المجازات اما العلم الشرعي او الظن الاقوى بالنسبة الى نظر المقلد وتحقق كل منهما
من غير الاعلم مع وجود الاعلم اول الكلام مع انه معارض برواية من عرف احكامنا ولا ريب ان الغالب فيه هو الاعلم مع انه يمكن منع شمولها للفتاوى بجواز الاكتفاء في المرافعات
باعتبار عدم كفاية الاعلم وكون الرجوع اليه مستلزما للعسر بخلاف الفتاوى فانه يمكن ولو بالرجوع الى رسالته فتدبر مع انه خبر واحد لا يفيد الا الظن وهذا الظن معارض بالظن
الحاصل من ذهاب المشهور الى وجوب تقليد الاعلم وعلى فرض التساقط تكون اصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بما وراء العلم نافية لتجويز غير الاعلم واما السيرة فمع علمهم
بوجوب الاعلم فلا ريب انها على الرجوع الى الاعلم واما العسر والحرج فلانه خارج عن محل النزاع لان النزاع فيما كان الاعلم موجودا مع تقدم كون الرجوع اليه موجبا للحرج شرعي او عقلي
فتدبر واما بالنسبة الى القول الثاني فبالنسبة الى حكم العقل فلان حكمه بلزوم اخذ الظن انما هو فيما لم يكن الموهوم موافقا للاصل وراجحا شرعيا كما في المسبوق بالتقليد مع عروض
الموت للمجتهد او مع وجود الاعلم منه بعد التقليد ذلك لعدم الدليل على طرح هذا الاستصحاب واخذ هذا الظن كما سيجيء وكما في غير المسبوق في المجتهدين المتساويين وكان مخيرا
في اخذ احدهما فمات احدهما او صار اعلم فاستصحاب التخيير يقتضي جواز الرجوع الى الميت او الى غير الاعلم والظن الشخصي المطلق لم يكن دليلا في المسئلة الاصولية واللازم
طوحه

لو حصر والعمل بالاستصحاب كما سيجيء واما بالنسبة الى حكم الشرع فواضح لعدم الدليل على اخذ الظن الشخصي المطلق وطرح الاصل من الاستصحاب وغيره لا من الاجماع ولا من الاية ولا
من السنة واما بالنسبة الى القول الثالث فلعدم الدليل على الاخذ بقول الاعلم فيما كان مسبوقا بالتقليد لعدم الدليل ايض على الاخذ بقول الحي فيما حصل الظن الشخصي بصحة قول
الميت كما سيجيء فاذن القدر المتيقن من جواز التقليد المخالف للاصل بعد نفي وجوب الاجتهاد العيني هو الاخذ تعيينا من الاعلم الحي الذي يحصل الظن الشخصي بصحة فتواه مع
عدم سبقه بالتقليد اما مع انتفاء احد هذه الامور فلا بد من اقامة الدليل على جوازه اذا عرفت ذلك فنحتاج في توضيحه الى رسم امور الاول ان فتوى المجتهد هل يكون من باب
الاخبار كرواية الراوي حتى لا يكون تعيين المجتهد شرطا لصحة التقليد ويكفي مجرد العلم بكون هذا من قول المجتهد الذي يصح تقليده ولا يكون كذلك حتى يكون تعيين المجتهد
شرطا والحق انه لا يخرج من صورتين الاولى ان يكون مقلد المجتهد معينا ومجتهد بين كذلك في بعض المسائل ثم نسي مجتهده بخصوصه وبقي صورة المسئلة في نظره مع القطع بعدم انتفاء
شرائط الفتوى عنه او الشك فيه والحق عدم لزوم التعيين ح في الاعمال اللاحقة وذلك للاستصحابات الثلثة اعني الحكم الوضعي والحكم التكليفي الفرعي وهو الحكم المستقر في ذمته بعد
الاخذ والحكم التكليفي الاصلي اعني جواز العمل حال التعين وللسيرة ولان الزام التعيين في هذا القسم مستلزم للعسر والحرج لعدم امكان الضبط في المسائل التي قلده بكون هذا من
هذا المجتهد ذلك من هذا وهكذا لا يبقى يمكن ان يقلد مجتهدا واحدا في جميع مسائله لانا نقول هو ايض عسر كما لا يخفى وكذا فيما انتفى منه الشرايط بحصول السؤال والتقليد
في نفسه ان اتصافه بها ولا يكون تقليدا بعد الانتفاء لدلالة الدليل على وجوب التقليد ثانيا كما سيجيء او رجع مجتهده عن فتواه الثانية ان يكون ذلك قبل التقليد وهو ايض لا يخرج
من اقسام الاول ان يكون عالما بكون هذا مذهب مجتهد يصح تقليده ام لا شك ولا ريب في وجوب التعيين والعلم بذلك ويدل على ذلك مضافا الى اصالة الاشتغال واصالة
حرمة العمل بما وراء العلم الاجماع القطعي وكذا في صورة العلم بكونه من غير المجتهد او من مجتهد لا يصح تقليده كالادون والميت في بعض المقامات الثاني ان يكون عالما بكون هذا مذهبا
لمن لو كان عالما به لصح تقليده ولكن لا يعلمه الثالث ان يكون عالما بكون هذا مذهب الجمع من المجتهدين بخصوص الثلثة مع العلم بصحة الاخذ من كل واحد منهم او من بعضهم كما في المجتهدين
المتساويين فهل يجب عليه تعيين واحد منهم ام لا بل يكفي الاخذ من الثلثة وجعل فتوى الثلثة او احدها من غير تعيين معمولا به اشكال ويظهر من المحقق القمي ره في مبحث تقليد الاعلم
عدم الوجوب حيث قال وان اتفقوا في الراي مط وان كان بعضهم اعلم فلا اشكال ايض في التخيير ويظهر من السيد السند عميد الدين في المنية فانه حكم بالتخيير من غير اشارة الى الخلاف وكذا
بعض المتاخرين حيث حكم بجواز الاخذ ممن يفتي بفتوى المجتهد ان علم بانه ممن يصح تقليده وان لم يعرف شخصه والظاهر عدم شرطية التعيين لان المعرفة في التقليد خارجة عن حقيقة
العبادة وانما هي مقدمة خارجية لاجل معرفة الحقيقة فمتى حصلت من قول من يصح تقليده فالمقدمة حاصلة وعدم تعيينه لا يكون مضرا باطلاق اوامر العبادية والتقليدية ولم يكن على
تقييدهما بالتعيين دليل وعلى فرض الشرطية فانما هو شرط لصحة التقليد لا لصحة العمل ولا ملازمة بينهما فالاظهر ان القول بالشرطية هنا مناف للحكم بصحة عبادات الجاهل ثم لان الحكم بالصحة
متوقف على اندراج عمله تحت الدليل في الواقع اعني قول مجتهد يصح تقليده ولا يشترط فيه التعيين **الامر الثاني** في ان صحة التقليد هل تكون مشروطة بعدم سبق التقليد
من مجتهد اخر فلو قلد مجتهدا يصح العمل بقوله فلا يجوز الرجوع عنه وتقليد مجتهد اخر مط او يجوز مط او التفصيل بالجواز ان وجد اعلم منه او الجواز ان مات مجتهده او الجواز ان صار
مجتهده كافرا كالمرتد او مخالفا كالشافعي او لرابع وهكذا او فاسقا او زال عنه قوة الاجتهاد او رجع بحرفه ايرعن اجتهاده او صار المقلد مجتهدا او التفصيل بين هذه الاوصاف اشكال واقوال
وتنبيهنا ان الاول في بيان ما هو الحق من الاحتمالات والاقوال الثاني في ان التقليد الذي لا يجوز معه الرجوع الى مجتهد اخر هل هو مجرد الاختيار او يشترط فيه العمل وعلى الاول فهل
يكون هو الاختيار الاجمالي والتفصيلي اما الاول فالحق عدم الجواز الا فيما رجع المجتهد الاول عما افتى به فيما يجوز النقض والرجوع كما لو حصل الظن على خلافه مع كون الظن حاصلا
من الاسباب المعتبرة كاتصاف المقلد مجتهدا او انتفى من المجتهد الاول بعض الشرايط التي ثبت اعتبارها بدءا واستمرارا في صحة التقليد بالدليل الاجتهادي كالاسلام ان قلنا
به كما هو الظ واما عدم الجواز فيما لو وجد الاعلم فلما سيجيء في تقليد الاعلم واما عدم الجواز فيما لو مات فلما سيجيء في تقليد الميت واما عدم الجواز ففي صورة حصول الظن على خلافه
مع كونه من الظنون الغير المعتبرة وكذا فيما اذا زال عنه الوصف الثابت حال التقليد كالعدالة بعروض الفسق او زوال قوة الاجتهاد او الاسلام او الايمان او الاعلمية او العقل والحيوة
وامثالها اما الاول اعني فيما كان الظن المشكوك الحجية على خلافه فلوجوه الاول قاعدة الاشتغال لان البقاء على ما قلده مبرء للذمة اتفاقا واما الرجوع الى غيره فمحل الشك والاصل هو
الاول الثاني اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه البقاء على ما قلده بقي الرجوع الى مجتهد اخر تحت الاصل لفرض كون الظن على خلافه مشكوك الحجية الثالث الاستصحاب من وجوه اربعة
لانه بعد اخذ الحكم مثلا كوجوب السورة والعمل استقر وجوبها وحرمة الرجوع الى الغير وصحته وحجية قوله له في ذمته والاصل بقاء الاحكام الاربعة حتى يثبت خلافها الرابع الاجماع المنقول
من المختصر وشرحه من العضدي ان الاحكام المبنية ولم اجد مخالفا في المسئلة ولم ينقل احد من احد الخامس ظهور الاجماع بظهوره في مسئلة عدم جواز نقض الفتوى بالفتوى السادس لزوم
الهرج والمرج والضرر ولان من قال بعدم وجوب البقاء اما ان يقول ببقاء التخيير وكونه استمراريا وعدم اللزوم بعد الاخذ وجواز الرجوع الى مجتهد اخر او يقول بحجية الاستصحاب
من باب الظن والثاني قد ظهر فساده في الاستصحاب وعلى الاول يلزم ما قلنا السابع ان في الرجوع احتمال الحرمتين وجوب البقاء ولزوم المخالفة القطعية وفي البقاء احتمال حرمة
واحدة وهو وجوب الرجوع والاحوط تعين لكونه اقل القبيحين وان قلنا بجواز الرجوع والتخيير فلا يكون في البقاء احتمال الحرمة الثامن حرمة المخالفة القطعية في الحدود
كما لو قلد من قال بوجوب شرب الخمر عند توقف دفع المرض عليه واراد ان يقلد من يرى حرمته ومخالفة القطعية حرام عقلا وشرعا فيجب الترك من باب المقدمة لا يقال كما
انه يلزم المخالفة القطعية كذا يلزم الموافقة القطعية وهو واجب لانا نقول تحصيل الموافقة القطعية هنا لا يكون واجبا بالاتفاق لما عرفت من الاجماع على جواز
البقاء واذا ثبت في هذه الصورة يثبت في غيره مما لا يلزم معه المخالفة القطعية بظهور الاجماع المركب فتدبر التاسع ان الادلة دلت على وجوب السؤال عن المجتهد الجامع
للاوصاف وكان مجتمعا حين السؤال عنه وقد حصل السؤال به ولو سقط الامر ولا دليل على وجوب السؤال ثانيا بل جوازه ولم يكن دليل على اشتراط بقاء الاوصاف في سقوط
الامر بالسؤال والدليل على جواز الرجوع ليس الا استصحاب التخيير الثابت قبل الاخذ والجواب عنه اولا بارتفاعه باللزوم الثابت عليه بعد الاخذ والعمل وثانيا بمعارضته
بالاستصحاب الذي ذكرنا وهو اولى لوروده عليه ثالثا ولاعتضاده بما ذكرنا سلمنا التكافؤ والتساقط فنكون نا اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض لا يقال تعيين اللزوم
ولو بالعمل ممنوع لجواز بقاء التخيير وكون المأخوذ احد افراد المخير لانا نقول اصالة الاشتغال واصالة الحرمة واصالة التشريعية السؤال بعد الاخذ والسؤال منضمة الى لزوم
الهرج والمرج والمخالفة القطعية وظهور الاجماع بل الاجماع يعينه كيف ولو دام الاختيار لابد من اللزوم في زمان لان بعد الشروع في الصلوة واختيار القول بوجوب

السورة

السورة مع قرائتها ولو لم يكن حكم قرائتها معينا وكان مخيرا حتى ما دام الاختيار فتعين القرائة لا يكون حكم القرائة بل حكمه التخيير بين القرائة وعدمها فكيف يصح القول بصحتها
لعدم حكم القرائة بعينها ولو بالاختيار على انه اجماعي ولذا اجمعوا على وجوب البقاء وحرمة الرجوع الى الغير حتى يثبت الدليل على خلافه واما الثاني اعني عدم جواز الرجوع
وحرمة تقليد الغير فيما زال عنه الوصف الثابت حين التقليد سواء عرض وصف هنا مضاد كالفسق والكفر او زال القوة للاجتهاد فللاستصحابات التي مضت لانه يثبت في حال
الاتصاف لا بشرط الاتصاف بالاوصاف ولجواز كون بعضها علة وبعضها شرطا لتعلق الحكم لا الموضوع ولا جزء له حتى يثبت واطلاقات الاجماعات المنقولة على عدم جواز
الرجوع حتى يثبت جوازه او وجوبه وظهور الاجماع والدليل الناسخ سقوط الامر بالسؤال مع حصوله حال اجتماع الاوصاف كامر والتمسك بالايات ولا تركنوا الى الذين ظلموا
وكذا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الخ وكذا لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فاسد لانه قلد في حال الاتصاف بالاوصاف وسقط وجوب السؤال فلا يكون سؤال وتقليد
في زمان الظلم والفسق والكفر فيما ورد الدليل على وجوب الرجوع او جوازه ولا فرق فيما ذكرنا لو قلد في مسئلة شخصية او كلية يندرج تحتها افراد كثيرة كنجاسة ماء القليل بالملاقات
ولا فرق ايضا فيما ذكرنا في العبادات والمعاملات فلو قلد في بعض افراد الكلي لا يجوز له الرجوع في ساير افراده كما لو قلد من يرى نجاسة هذا المضاف بالملاقات مع علمه بكون مذهبه في كل
مضاف كذا لا يجوز له تقليد غيره في ساير الافراد لانه يرجع عما قلد لاتحاد حكمها هذا هو الامر الاول واما الثاني فالحق ان الموجب للزوم واستقرار الحكم في ذمة المكلف الذي قلد
في المسئلة كما هو المفروض في المسئلة هو نفس الاختيار ولا يكون للعمل مدخلية والا يلزم الدور وعدم تحقق عمل صحيح اصلا اما على فرض اشتراط القصد بالوجه والعلم بالوجه كما
هو المفروض فلان صحة العمل موقوفة على العلم بالحكم المستقر في ذمته كالوجوب هو موقوف على كونه واجبا في حقه واستقراره في ذمته فلو كان استقرار الوجوب في ذمته
موقوفا على تحقق العمل فلا ريب انه موقوف على العمل الصحيح هو دور وكذا على فرض عدم اشتراطه مع كونه مقلدا بالتقليد الصحيح لان صحة العمل بالكيفية التي يفعل موقوف على استقرار
الحكم في ذمته فلو كان الاستقرار موقوفا على العمل الصحيح فيلزم الدور ولا يكون العمل الاول صحيحا لان الصحيح موقوف على اللزوم واللزوم انما يحصل بعد العمل وهكذا ننقل الكلام
في العمل الثاني والثالث واذا ثبت بطلان مدخلية العمل يثبت كون نفس الاختيار ملزما لا يقال لو كان نفس الاختيار ملزما وموجبا لصحة العمل يلزم فساد ما ذكر في السابق من صحة عبادات
الجاهل لو طابقت الواقع لان الجاهل يجهر في الاستعاذة او يقدم السلام علينا مع كون المسئلة خلافية ومع عدم اختياره قول احد المجتهدين لا يستقر هذا الحكم الخاص في ذمته ولا يكون
مامورا به ومعه ينتفي الصحة والتالي باطل فالمقدم مثله لانا نقول على فرض صحة عمل الجاهل وعدم شرطية العلم تكون الصحة الواقعية موقوفة على استقرار الحكم في ذمته في
الواقع وهو موقوف على اندراجه تحت دليل الحكم في الواقع كالمجتهد اذا عمل بقول ابيه هكذا ثم صار مجتهدا وعلم من الدليل اجتهادا ان حكمه في الواقع ما عمل يحصل له العلم بالصحة
الواقعية وكذا المقلد لانه اذا عمل بقول ابيه ثم رجع الى مجتهد اعلم او مساو ممن يجوز تقليده وحكم بان ما عمله هو حكم الله تم مع تقليده من لا يشترط العلم في صحة العمل يعلم
صحته لانه دليله وحجته نعم تقليده لابيه لا يكون تقليدا صحيحا ولا ملازمة على هذا المذهب بين التقليد الصحيح والعمل الصحيح بل عموم من وجه فظهر مما ذكرنا ان الاختيار التفصيلي
المتصل بالعمل ملزم في التقليد الصحيح لا العمل سواء قلنا باشتراطه ام لا واما الجاهل الذي لم يرجع الى المجتهد ولم يختر قوله بل اخذ قول ابيه فتقليده فاسد فبناء على اشتراطه
فعمله ايضا فاسد واما بناء على عدم الاشتراط كما هو الحق فلا يكون له اختيار حتى يكون ملزما وصحيحا ظاهرا وهو مع عدم المطابقة ففساده واضح واما في صورة المطابقة
فالملزم الموجب للصحة هو الاندراج تحت الخطاب ان لم يعلم ولم ياخذ من المجتهد غاية يعلم الاندراج والصحة بعده بالاجتهاد او التقليد وح ففي المسائل الاجماعية او وحدة
من يصح تقليده واخباره بانه حكم الله فواضح وكذا في صورة الاختلاف بين المجتهدين لانه قبل العمل كان مخيرا في اخذ من شاء منهما وان علم الاختلاف لان كل واحد منهما دليل
وحجة له فبعد العمل باخبار احدهما يعلم انه حكم الله وموافق عمله للدليل في الواقع سواء كان عمله في الاعلى او الادنى نعم بعد اخذ قول من شاء منهما للسابقة لا يجوز له اخذ قول
مقابله للاحقة للزوم رجوعه عن مجتهد الى مجتهد الخ نعم لو بنى عمله في اللاحق على الاعلى من حيث الاحتياط فلا باس كالاباس في السابقة للاحتياط فيما امكن ان كان عمله في الادنى
للاجماع على حسن الاحتياط ولكن لا يجب فلا يرد عليه انه غير عالم بالصحة لتردده في حكم الله بالاختلاف بين المجتهدين مع عدم الملزم من الاختيار والعلم بالاندراج واللازم في المحذور
اختيار الموافق لعمله لئلا يلزم المخالفة القطعية وفي غيره مخير في اللاحقة واما السابقة فان كان عمله في الاعلى بان قرء السورة وقبض في بيع الصرف فيحكم بالصحة لموافقته الاحتياط
وكذا ان كان في الادنى لما علمت ان كل واحد دليله فلا يكون مرددا بل يعلم اندراج عمله تحت دليله عند احد القولين مع انه ان كان عمله في الادنى وحكم بالفساد فقد يلزم في
المعاملات العسر والحرج والمرج وهي منفية بالادلة القطعية ثم على فرض كون الاختيار ملزما بالنسبة الى المقلد بالتقليد الصحيح كما هو الحق فهل يكون الاختيار الاجمالي
ملزما بمعنى انه لو جعل رايه على تقليد مجتهد بخصوصه في المسئلة المخصوصة او في جميع المسائل مع عدم علمه بالمسائل من رايه في الوقايع او في الواقعة الخاصة فهل يحرم عليه تقليد غيره
في هذه المسئلة او في جميع المسائل ام لا بد من الاختيار التفصيلي بجعل بنائه على تقليده مع علمه برايه في الوقايع او في الواقعة الخاصة والحق هو الثاني وذلك لاستصحاب التخيير
ولظهور ذهاب المعظم ويدل عليه ايضا الايات والاخبار الدالة على جواز التقليد لان الحكم بالاول في جميع المسائل مستلزم للعسر والحرج والتمسك بقاعدة الاحتياط في اثبات
الاول فاسد لمعارضته بقاعدة الاحتياط في بعض الموارد كما لو صار احد المجتهدين اعلم ولعدم مكافئته للاستصحاب سيما بعد اعتضاده بظهور ذهاب المعظم ثم على فرض
حصول الاطلاع التفصيلي بمعنى انه اطلع على رايه في المسئلة مع جعل بنائه على تقليده فهل يحرم عليه تقليد غيره ام لا بل هي تحقق زمان متصل بشروع العمل والحق
هو الثاني للاستصحاب الذي ذكرنا ثم بعد تحققه هذا الان ولزومه في حقه فهل يجب عليه تقليد هذا المجتهد في جميع مسائله مهما امكن ولا يجوز التبعيض ام لا بل يكون مخيرا
والحق هو الثاني وذلك للاستصحاب الذي ذكرنا لا يقال الاستصحاب غير جار هنا لان التخيير في السابق ان كان قبل اختياره رايه ولو في مسئلة والعمل بها وكان في حال الانضمام
والجهل بالكل وعدم الاختيار ولو في مسئلة نسلم لكنه ارتفع باختياره وتقليده ولو في مسئلة والعمل بها لارتفاع حال الانضمام وان كان في كل مسئلة في حال الانفراد
فممنوع لجواز مدخلية الانضمام لانا نقول التخيير ثبت لكل واحد في حال الانفراد لا بشرط الانفراد فاذا ارتفع الانفراد لا بشرط الانفراد فاذا ارتفع الانفراد يستصحب التخيير
الثابت في كل في حال الانفراد كما في كل استصحاب الاصل بقائه ولذهاب المعظم كما صرح به في المنية وغيرها ولقاعدة الاحتياط في بعض الموارد كما لو وجد اعلم منه ولان الحكم
بعدم جواز التبعيض مستلزم للعسر والحرج وللسيرة والايات والاخبار الدالة على صحة التقليد لا يقال القول بجواز التبعيض مستلزم للمخالفة القطعية بل الخروج عن التكليف
كما لو قلد في السورة من يرى عدم وجوبها وفي التسليم كذلك وفي بعض ابعاض التشهد كذلك وهكذا ولا ريب ان احدها واجب لانا نقول ثبوت هذا الموضوع اولا ممنوع بناء على

تقليد

تقليد الاعلم والاورع والحى كما سيجى فى بعض الموارد وثانيا حصول القطع بالوجوب فى البين ممنوع وثالثا بانه لو لزم ذلك نقول بالمنع من التبعيض بالتقليد الذى يلزم معه المخالفة
القطعية او الخروج عن الدين لاشتراك التكليف وظهور الاجماع لا يبقى بل يرتفع القول بعدم الجواز لان كل من قال بالجواز كان مطلق لانا نقول يمنع ذلك لعدم انضمامه كما تم
الى صورة استلزامه الخروج عن الدين او المخالفة القطعية لا يبقى كما يلزم عدم صحة التقليد لو قلنا بعدما التبعيض العلم بخطاء مجتهد اجتهد فى جميع المسائل للعلم العادى بخطائه
ولو فى مسئلة فى جميع هذه المسائل وعدم مطابقة كلها للواقع لانا نقول بثبوته اولا ممنوع وثانيا الفرق موجود لكون ما ذكرنا محصورا دون هذا فيجب الاحتراز على الاول دون
الثانى فتدبر ولو عين العامى مذهبا معينا عن مجتهد كالشافعى واختاره فهل له الرجوع الى الاخذ بقول عالم من مذهب اخر كالحنفى فى مسئلة من المسائل اقوال ثالثها التفصيل
بين المسئلة التى اتصل عمله بها وعدمه بالجواز فى الثانى دون الاول ورابعها التفصيل بين ما لو وجد الاعلم وغيره وهو على مذهبنا من عدم جواز التقليد فى الاصول ظاهر واما
على فرض الجواز فالتبعيض مشكل لان التبعيض فيها يوجب الاعتقاد بحقية المذهبين وهو تناقض **الامر الثالث** فى ان تقليد الاعلم هل يكون واجبا كما هو مقتضى اطلاق كلام
المشهور من اصحابنا وبعض العامة او لم يكن واجبا كما عليه اكثر المخالفين وبعض اصحابنا كما نقله فى الذكرى من غير تعيين القائل او التفصيل بين المسبوق بالتقليد وغيره كما عليه اغلب
المتاخرين او التفصيل بين حصول الظن بقول الادون وعدمه كما هو الظاهر من المحقق القمى ره وبعض المتاخرين او التفصيل بين المسبوق وغيره وفى الثانى ايضا التفصيل بين ما لو
حصل الظن بقول الميت وعدمه كما سيجى وتوضيح المطلب يقتضى رسم مقامات الاول فى ان تقليد الاعلم هل يكون واجبا ام لا الثانى فى ان على فرض الوجوب هل يكون شرطا
من غير لزوم الفحص او يكون مطلقا حتى يجب الفحص الثالث فى بيان معنى الاعلم اما الاول فلا بد من اقسام لان المقلد اما ان يكون بدويا بمعنى عدم كونه مسبوقا بالتقليد او ثانويا
اعنى المسبوق والكلام اولا فى الاول وهو اما ان يكون قول الادون موافقا للاعلم او مخالفا له والكلام اولا فى الثانى ويمكن الاستدلال على وجوبه بوجوه الاول الاستصحاب
اللزوم فيما لو حصل لمجتهد بواحد ثم وجد ادون منه لانه فى زمان الانحصار كان تقليده واجبا ثم بعد وجود الادون يكون ارتفاع اللزوم محل الشك والاصل بقائه لا يقال الانحصار
كان علة فبارتفاعه يرتفع اللزوم العينى لانا نقول ارتفاع العلة لا يستلزم ارتفاع الحكم كما فى ماء المتغير لكن يمكن القول بالاستلزام هنا ويكشف عن ذلك صورة العكس او وجود
المساوى للاجماع على ارتفاع اللزوم ولو لم يكن الاستلزام موجودا لوجب الحكم بالبقاء فى صورتين فيكون هو السبب فى تعلق الوجوب بالاعلم فمع القطع بارتفاع الانحصار
لا يجرى الاستصحاب الثانى قاعدة الاشتغال للاجماع على جواز تقليده بخلاف الادون فانه محل الشك والاصل يقتضى الاول الثالث اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الاعلم بقى
الادون تحت الاصل الرابع ان قول الاعلم يكون اقرب الى الواقع دون الادون ويتعين ح بالدليل الرابع لبطلان ساير الاحتمالات الخامس الاجماع المنقول عن العميدى منضما الى
الشهرة العظيمة على وجوب تقليد الاعلم يفيد الظن بوجوب الرجوع اليه وباعتباره ويتعين ح بالدليل الرابع لبطلان ساير الاحتمالات السادس فهم المناط من الاخبار منها ما
رواه الكلينى فى باب اختلاف الحديث من الكافى فى الصحيح عن عمر بن حنظلة عن ابى عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا فى حديثكم قال
الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فى الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما قال فقال
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من اصحابنا فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فانما الامور ثلثة
امر بين رشده الخ ومنها الاخبار الاخر الدالة على اخذ الاعدل والاورع لانه اذا ثبت فى الاعدل فيثبت فى الاعلم بالاجماع المركب لعدم القول بالعكس والتمسك بهذه الاخبار
اما لكونها حجة او لافادتها الظن ويتم بالدليل الرابع ويمكن الجواب عن الحديث الاول اولا بان الرجوع الى الاعلم فى الصورة المفروضة اعنى التنازع مع العلم بالاختلاف بين الادون
والاعلم اجماعى ظاهرا فى الفتوى والحكم والاجماع المركب غير مسلم وثانيا بان ترجيح المرجحات المذكورة انما هو من باب الظن والظن قد يكون فى جانب الادون مع انه فى الحديثين يكشف
عن ذلك ان المرجحات من اخذ الشهرة وما خالف العامة لعدم كونه وظيفة العامى وثالثا ان من قوله ع الحكم الخ ظاهر فى نقل المضمون والحكم لا اللفظ فقط مع ظهور ان المناط يكون اخذ
الافقه مناطا لا قربية صدق المضمون والفتوى الى الواقع وان كان اخذ الاعدل والاورع من حيث اقربية صدقه صدوره لفظ الحديث ولا باس بذكره عند المرجح فى تعارض الحديثين
والفتوائين اللذين استفادوا من الحديثين وثالثا بمعارضته ببعض الاخبار الدالة على اخذ ما وافق الشهرة والكتاب والاحتياط ومخالفة العامة وقد يكون قول الادون موافقا
مع ما ذكر دون الاعلم ويظهر منه ان المرجحات فى هذه الاخبار انما هى فى تعارض الحديثين لا الفتوائين والاجماع المركب غير مسلم لانهم لم يقولوا بوجوب الرجوع الى الاعدل
والاورع فى الفتوى وقالوا الى الاعلم ومن غيره بانها وردت فى الحديثين كما ظهر فلا يكون شاملا للفتاوى وبكل عليه عدم القول بوجوب الرجوع الى الاعدل والاورع فى الفتوائين مع ان
على فرض تسليم الدلالة وصحة السند غايتها افادة الظن واعتبار هذا الظن ممنوع لكون المسئلة اصولية ولا يكون الظن المطلق فيها حجة لا يقال نتمه بالدليل العقلى لانا نقول الدليل
العقلى لا يجرى لوجود الدليل الشرعى اعنى استصحاب التخيير كما سيجى السابع بناء العقلاء على متابعة الاعلم ويمكن الاستدلال على عدم وجوب تقليد
الاعلم والتسوية بينهما بوجوه الاول استصحاب التخيير فيما كان المجتهد متساويين ثم صار احدهما اعلم او وجد اعلم اخر فان التخيير ثابت فى حال التساوى والاصل بقاؤه واذا ثبت فى ذلك
يثبت فى غيره بالاجماع المركب لا يقال التساوى كان علة وارتفع فيرتفع به الحكم لانا نقول يحتمل ان يكون العلة فرض عدم ثبوت وجوب الرجوع الى الاعلم مع ان ارتفاع العلة لا يستلزم ارتفاع
الحكم كما مر وهذا الاستصحاب مقدم على الاستصحاب الذى مر فى جانب الاعلم لعدم جريانه اولا ولكثرة موارده ما ذكرنا ههنا ثانيا وهو من جملة المرجحات وهو ايضا مقدم على اصالة الاشتغال
واصالة حرمة العمل بغير العلم كما مر ثالثا ولا يكون دليل الرابع جاريا لكون الاستصحاب دليلا شرعيا بل هو المتعين لعدم دليل على اعتبار الظن فى المسائل الاصولية الا ان يجاب
بما قلنا بمنع حجيته وتقديمه على القاعدة المعتضدة بما قلنا الثانى الدليل الرابع لان الظن قد يحصل بصحة فتوى الادون اما لعلة مساعدة او غاية فحصه فى المسئلة او لموافقة
قوله مع الاعلم الاخر الميت او للشهرة ويتم وجوب الرجوع اليه هنا بالدليل الرابع ويثبت غيره بالاجماع المركب لكن يرد عليه ان وجوب الرجوع الى الادون فى غير هذه الصورة منفى
بالاجماع بل فيها ظاهرا الا فى حق بعض الطلبة ممن حصل له الظن بملاحظة استدلال الطرفين ومع ذلك لا يتم لعدم جريان دليل الرابع مع وجود الاستصحاب ومع ذلك لا يتم منع
الاجماع المركب مع ان القول بوجوب الرجوع الى الادون فى هذه الصورة ان كان فنادر جدا فالاصل بعدمه مع انه لو سلم الاصل والاجماع المركب فالترجيح مع الدليل الرابع
فى جانب الاعلم لكثرة موارده وحجيته من جهة الثالث الاية من اية النفر والسؤال والبناء وفيها ان الاولى وردت فى بيان لزوم التفقه والانذار لا فى مقام اخذ الاعلم
فى صورة التعارض كما يشهد به عدم ذكر شرائط المفتى وكذا الثانى والثالث كما لا يخفى مع انه يجب تقييدها بما دل على لزوم الرجوع الى الاعلم الرابع الاخبار الواردة فى التوسعة

لو كان مر

عن الطبرسي في الاحتجاج عن ابي محمد العسكري في قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله انه قال هذا القوم من اليهود الى ان قال قال رجل للصادق ع
ان كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم الى ان قال ان
عوام اليهود عرفوا علمائهم بالكذب وكل الحرام الى ان قال فلذلك ذمهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الى ان قال واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه
مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة الى ان قال لا ان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره بجهلهم ويضعون الاشياء
على غير وجهها لقلة معرفتهم واخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث وجه الاستدلال ان المعصوم كان في مقام بيان شرائط المفتي ولو كانت الاعلمية شرطا لذكره فعدم ذكره
يكشف عن العدم ومنها ما روي عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع اجعلوا رجلا حكما بينكم ممن عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا وفي خبر اخر من عرف شيئا من احكامنا
فارضوا به حكما ومنها مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهم منازعة في دين او ميراث كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في
حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله تعالى وهو على حد الشرك
لا يقال هذه على خلاف المطلوب ادل باعتبار جمع المضاف وهو يفيد العموم فلا يكون الا في الاعلم لانا نقول اولا قد حققنا سابقا بان الحمل على العموم فاسد وثانيا بمنع الاستلزام وثالثا
بمنع الاستلزام وثالثا بمعارضته برواية اخرى من عرف شيئا ومنها رواية احمد بن حاتم عن ابي الحسن ع قال سألته عمن اخذ معالم ديني فكتب ع فهمت ما ذكرت فاعتمد في دينك على
كل مسن في حبنا وكل كثير القدم ومنها خبر اسحق بن يعقوب والتوقيع بخط مولينا صاحب الزمان ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله ومنها المروي
عن روضة الواعظين قال قال النبي ص من تعلم بابا من العلم عمن يثق به كان افضل من ان يصلي الف ركعة ويجاب عن الاول بضعف السند والدلالة لكونه واردا في مورد حكم اخر وهو
اشتراط العدالة وعدم صحة الرجوع الى الكاذب الفاسق لا في مقام تعارض العالمين وكذا الثاني والثالث لانه في مقام تعارض العالمين وكذا الثاني والثالث لانه في مقام
اشتراط صحة الرجوع الى العالم دون العامي ولا ينافي وجوب الرجوع الى الاعلم في صورة التعارض مع انهما معارضان بالاخبار التي ذكرنا في جانب الاعلم وهي اقوى لاعتضادها
بالشهرة الا ان يقال بانهما في الحديثين كما تقدم وعن الخامس بعدم صحة السند مع مخالفته للظاهر وللاجماع مع انه ورد في بيان حكم اخر كما مر وكذا عن السادس مع ان كون الادون
موثوقا به من حيث الافتاء مع وجود الاعلم الخامس ان التكليف بالرجوع الى الاعلم موقوف على امكان ترجيح العامي وهو في حقه محال او مجاوب ولا يمنع المحالية في حق
الطلبة واما العوام فيمكن معرفتهم بالسماع والتظافر من المجتهد او الطلبة كما في تشخيص المجتهد مع انه انما يلزم لو قلنا بالوجوب المطلق المستلزم للزوم الفحص السادس ان التكليف
بالرجوع الى الاعلم مستلزم للحرج لانه يوجب الفحص عن العلماء بل في البلاد البعيدة لان توقف كل علم على علم وتشخيصه بلا واسطة او بواسطة الطلبة عسر وحرج لكون تشخيصه
موقوفا على فهم الكل والاحاطة بفهمهم وهو بلا ريب عسر وفيه ولا انه يلزم لو قلنا بالوجوب المطلق وثانيا بانه لا يكون اصعب من تشخيص المجتهد من غيره سيما لو اكتفينا
بالظن في الاعلمية دون الاجتهاد كما سيجيء والحاصل في المقام ان وجوب الرجوع الى الاعلم لو كان لاجل الاقوائية فهي لا تكون كلية وان كان من باب التعبد فلم يكن دليل عليه سيما
مط لان المدرك ان كان هو الاجماع فممنوع سيما في هذه المسائل سيما مع وجود المخالف وان كان هو الاستصحاب او الاشتغال فقد عرفت فسادهما من معارضتهما بما هو اقوى ولكن
التحقيق ان في البدوي مع عدم كون الظن الشخصي في جانب الادون يتعين تقليد الاعلم لاصالة الحرمة واصالة الاشتغال المعتضدة ببناء العقلاء والشهرة العظيمة والاجماع المنقول
ودعوى عدم الخلاف فيه بين اصحابنا وكذا بالظن الشخصي الحاصل من ظهور المناط في مقبولة عمر بن حنظلة كما مر واستصحاب التخيير وان كان مقدما على اصالة الاشتغال لكنه هنا
يكون الامر بالعكس لا عتضادها بما مر سلمنا التساوي والتساقط فيكون العقل قاطعا بلزوم تحصيل البرائة اليقينية سلمنا عدم حكمه بذلك لكن الظن النوعي حاصل باقوائية حكم الاعلم او
في الاغلب وكذا الظن باعتبار قوله الحاصل من الشهرة العظيمة وغيرها وح نثبت وجوب الرجوع اليه بالدليل الرابع لفرض انتفاء الدليل الشرعي وبطلان ساير الاحتمالات كما هو غير خفي
بقي الكلام في صورة حصول الظن الشخصي في جانب الادون وبعدم صحة ما فتيه الاعلم وهذا الظن اما ان يكون ناشيا من الدليل المعتبر كما لو راى تمسك الاعلم بالخبر الموثوق مع كون
الموثق عند المقلد غير حجة باجتهاده في المسئلة الاصولية بعدم حجية خبر الموثق واما ان يكون من الاسباب التي لم يثبت اعتبارها كما لو راى موافقة الادون لاعلم اخر
ميتا او حصل الظن باعتبار قلة مشاغله وغايته وسعته دون الاعلم او حصل الظن باعتبار سماعه عن اقامة الدليل من الادون على صحة مذهبه وفساد ما ذهب اليه الاعلم اما الاول
فلا ريب في عدم جواز الرجوع الى الاعلم واما غيره فوجوب الرجوع هنا الى الاعلم في غاية الاشكال للاستصحاب التخيير المعتضد بالدليل العقلي ومنع جريان ما مر في تعيين الاعلم لعدم
انصراف كلام المشهور ودعوى نفي الخلاف والاجماع المنقول الى هذه الصورة وكذا بناء العقلاء بل كلامهم بالتعليل بالاقربية في تقديم الاعلم يشعر بعدم كون مرادهم هذه الصورة
والتمسك بالاجماع المركب مم وكذا التمسك بالاخبار ايضا مم لما عرفت من كون اعتبار المرجحات من باب الظن لا من باب التعبد والظن هنا في جانب الادون والتمسك بقاعدة
الاشتغال ايضا ممنوع لعدم ثبوت كون اخذ قول الاعلم هنا مبرئ للذمة باحد الادلة مع جواز كون التقليد من باب الظن كما يستفاد من كلام بعضهم بتقديم الاوثق والاعلم لاقربية
قوله بالواقع وكان الواجب الرجوع الى الادون لا يقال حصول الظن للعامي غير ممكن لانا نقول نرى تحققه بالوجدان لسماعهم من الطلبة مع ان من جملة المقلدين هو الطلبة ولا ريب في
حصول هذا الظن لهم بعد ملاحظتهم ادلة الطرفين لا يقال هذا الظن لا يعتنى به لانا نقول لم يثبت دليل على عدم اعتباره مع ان الدليل الرابع موجود على اعتباره حيث بطل
ساير الاحتمالات من تحصيل العلم والظن الاجتهادي والاحتياط وهكذا وح يحصل التعارض بين الظن النوعي الحاصل من قول الاعلم لو سلم انصراف اطلاق الاجماع المنقول وغيره
تمامه الى هذه الصورة وبين الظن الشخصي الحاصل من قول الادون والعقل حاكم بتقديم الثاني وان لم نقل بتعيينه لعدم ظهور القول بوجوب الرجوع الى الادون حتى في هذه الصورة
او شذوذه فنقول بالتخيير لاستصحاب التخيير وعدم شمول ما دل على وجوب الرجوع الى الاعلم والدليل الرابع انه لا يجري مع وجود الاستصحاب لكونه دليلا شرعيا ثم ما ذكرنا من وجوب
الرجوع الى الاعلم فيما امكن الرجوع اليه بلا واسطة او بواسطة معتبرة من العدلين ورسالة الصحيحة والعدل الواحد واما فيما لا يمكن اصلا او يستلزم العسر والضرر الرجوع اليه او
الى واسطة المعتبرة وانحصر الواسطة بالفاسق او مجهول الحال او المخالف او الشياع فالرجوع الى الادون معين للاجماع على عدم قبول الفاسق والمخالف والمجهول الحال بخلاف قول
الادون لعدم الاجماع على عدم اعتباره مع ان مع عدم الاعتبار او الشك كالشياع او اخبارهم لا يحصل القطع اعني كون قول المجتهد الاعلم ما ينبغي العمل به بخلاف قول الادون
لكونه قول المجتهد ثابتا فيجب العمل به هذا في صورة تخالف الرائين واما مع التوافق فلو قلنا باشتراط تعيين المجتهد فيكون كما سبق من لزوم قول الاعلم في بعض المقامات

ممنوع

واما بناء على عدم اشتراط التعيين كما هو الحق فياخذ الحكم منهما من غير تعيين هذا في غير المسبوق بالتقليد واما المسبوق فيجب البقاء على تقليده لما مر من الوجوه الذكرية
اصالة عدم السؤال فيمن سئل عن احد المجتهدين المتساويين وله يعمل ثم صار الاخر اعلم او سئل عن الاعلم ولم يعمل ثم صار ادون ويثبت في غيره بالاجماع المركب والاستصحاب
وغيره من الاجماعات المنقولة بل الاجماع حقيقة على عدم جواز الرجوع عن المجتهد بعد التقليد الا فيما دل الدليل عليه وهو هنا غير موجود اما الشهرة وكلمات الاصحاب
فلعدم اعتبارها واما المقبولة فلظهورها في البدوي مع ان السؤال فتحصيله ووجوبه ثانيا موقوف على الدليل وليس اما قاعدة الاحتياط فلعدم جريانها لقول بعضهم بوجوب البقاء واما
الدليل العقلي فلعدم تماميته مع وجود الدليل الشرعي اعني الاستصحاب ويكون الاستصحاب المعتضد بالوجوه المتقدمة وسيجيء في تقليد الميت من وجوب البقاء ان مات مقتضيا لوجوب البقاء
ولا فرق بين العبادات والمعاملات للاجماع المركب لا فرق ايضا بين من كان باقيا على اعتقاده بالاعلمية او رجع وصار اعتقاده بكونه ادون او مساويا في السابق وذلك لما مر في اصالة
البراءة في بحث تخيير البدوي والاستمراري فارجع اما المقام الثاني فمقتضى قاعدة الاشتغال واصالة الحرمة هو الوجوب المطلق ولزوم الفحص لان مع تحصيل القطع بالامتثال الاحلا
صورة عدم الفحص ولكن مقتضى استصحاب التخيير هو الاشتراط وعدم لزوم الفحص لانه كان مقتضيا للتخيير والقدر المخرج منه هو صورة حصول العلم باعلمية الغير ولكن هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب اخر وهو انا نفرض الاعلم في السابق ثم في اللاحق شك في بقائه على الاعلمية ولا ريب في لزوم الفحص هنا حتى يصح التمسك بالاستصحاب الاصالة حرمة العمل بالاصول
قبل الفحص واذا ثبت هنا يثبت غيره بظهور الاجماع المركب لا انه يمنع لزوم الفحص في الموضوعات او يمنع الاجماع المركب مع ان الظاهر من القائلين بوجوب الرجوع الى الاعلم
هو الوجوب المطلق ويؤيده الاستقراء لان الغالب في الواجبات هو الوجوب المطلق فيدل على الاشتراط مضافا الى استصحاب التخيير اطلاق الادلة المثبتة للتكاليف فيما كان
اطلاق في البين من عدم الاشتراط بالعلم والقدر الذي ثبت تقييده بالاعلم هو صورة العلم والاصل عدم تقييده الى ان يثبت غيره فيما لم يكن اطلاق في البين بالاجماع
المركب لا ان يمنع بعدم كونها واردة من جهة هذا الحكم لانه لا تقييدا للواحد بالاعلم ثابت والشك انما هو بالمعلوم والنفس الامر ولا يصح التمسك باصالة عدم التقييد لو
اريد بها الاصل الاعتباري واما لو اريد به الظن والظهور فهو في محل المنع لانا نقول المراد بالاصل هو القاعدة الماخوذة من العرف كما مر غير مرة ويدل عليه ايضا اطلاق الايات
والاخبار من قوله فاسئلوا ولولا نفر الخ ومن حديث من عرف الخ الا ان يمنع لما مر من عدم صحة التمسك بها على التسوية لكن في التاييد لا باس به ويؤيده انه لو كان مطلقا
يلزم العسر والحرج لان فوق كل ذي علم عليم ولا اقل من احتماله فيجب الفحص عن البلاد القريبة والبعيدة والسيرة ايضا على خلافه الا ان يقال بلزوم الفحص في الجملة فلم يلزم العسر وفيه ان
تحديده ايضا عسر وتحديده في الجملة الصادق عرفا لم يكن دليل عليه لعدم كون الدليل لفظيا والعقل الحاكم به حاكم حتى يخرج بالدليل كالعسر الا ان يثبت بالسيرة لزومه في الجملة
وعدم الزائد مع ان الفحص الموجب للعلم عسر واما الموجب للظن فلا لموافقته مع قاعدة الاشتغال في اغلب الموارد وان تخلف في بعضها كالظن بها في شخص في مقابل استصحاب
الاعلمية او احتمال كون المقابل اعلم منه فتدبر ثم الفحص من الاشخاص من العوام والطلبة مختلف كما لا يخفى ثم بعد الفحص ان حصل العلم الشرعي الناشي من اهل الخبرة بلا واسطة
او مع واسطة العدلين فهو المتبع وان حصل الظن فيجب اخذه ان كان موافقا لقاعدة الاشتغال مع عدم معارضته بدليل شرعي كاستصحاب الاعلمية والا فيعمل به ثم لو قلد وعلم
بعده بعدم كونه اعلم او كونه ادون فيجب البقاء على التقليد لما مر في مسبوق التقليد فتدبر هذا هو المقام الثاني المقام الثالث فالاعلم لاحتمال ان الاعلم بحسب القوة والملكة او
اكثر الاستنباط او اكثر الحفظ واكثر التتبع والظاهر كما مر هو الاول وهو كذلك لانه يوجب الظن باقربيته الى الواقع ففي غيرهما يكون استصحاب التخيير مقتضيا للتخيير الا فيما حصل
الظن من غيرها باقربيته الواقعية واما وجوب الرجوع الى الاعدل والاورع مع التساوي من حيث العلم ففيما كانت الاورعية موجبة لحصول الظن بكونه اكثر تفحصا واقوى فلا
يخلو من قوة لما مر في العلم واما في غيره فلا لاستصحاب التخيير سيما فيما حصل الظن على خلاف الاورع واما في صورة التعارض بين الاعلم والاورع فلو توثق باحد الطرفين فالاحتياط
معه اما مع عدمه فيكون مخيرا للاستصحاب الذي ذكرنا والحاصل مما ذكرنا انه لو حصل الوثوق باحد المجتهدين في حكم الله تعالى نوعا او شخصا فهو المتعين من باب الاحتياط
وفي صورة التعارض يكون الوثوق الشخصي مقدما وفي صورة انتفاء الامرين يكون مخيرا فتدبر وبهذا تمام الكلام **الامر الرابع** في ان المشافهة هل تكون شرطا لصحة التقليد
ام لا يمكن الاستدلال على اشتراطه بوجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه المشافهة بقي الباقي تحت الاصل الثاني قاعدة الاحتياط الثالث ظهور الايات
الشريفة كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ولكن الحق عدم الاشتراط وذلك لوجوه الاول الاجماع القطعي الحاصل من فتوى العلماء بعدم اشتراطه والاجماعات المنقولة
على عدمه الثاني لزوم العسر والحرج على فرض الاشتراط الثالث السيرة القطعية الرابع الادلة الدالة على اعتبار شهادة العدلين في الموضوعات وح فالاصل لا يصح التمسك
بها لكونها من الاصول الفقاهية يرتفع عند وجود الدليل اما الاية فلانها تدل على وجوب السؤال من العالم فان حمل على العلم الشرعي ففي العدلين والرسالة والعدل الواحد
مما يثبت اعتباره يحصل العلم الشرعي والاستدلال بالاية وان حمل على العلم العقلي ففاسد بما مر من الاجماع والسيرة والعسر فلابد من الحمل على الاول مع انه يحصل التعارض بين ما دل
على اعتبار شهادة العدلين والاية والاول اقوى لاعتضاده بالاستقراء وعمل الاصحاب ولزوم العسر والحرج والاجماع والسيرة فيخصص بغيرها او يحمل على العلم الشرعي
ولا فرق بين ما لو تمكن من المشافهة ام لا لعموم الادلة ولكن الاحوط هو الاخذ من المجتهد مشافهة ان امكن سيما فيما كانت الواسطة عدلا واحدا بل لا ينبغي ان يترك كما
اوجبه بعض الافاضل المقلد وغيره ثم بعد القول بجواز الواسطة لو حصل العلم الواحد منه فهو المطلوب واما لو لم يفد العلم فلو كانت الواسطة شهادة العدلين
فهي معتبرة لما مضى وقول العادل ايضا كالعدلين بالاجماع ونفي العسر والحرج وسيرة المسلمين والاجماع المنقول عن بعض المتاخرين وكذا رسالته بشرط الاعتماد على
صحته وعدم التحريف للاجماع والسيرة والعسر مع انه اقوى من العدل الواحد فيجب الاخذ به واما لو كانت الواسطة فاسقا او مجهول الحال او استفاضته من غير العدل والشهادات
كلك فلا يخ من صورتين اما ان يمكنه الرجوع الى مجتهد اخرى ولو بالواسطة المعتبرة ام لا وعلى الاول فاما ان يكون اعلم او مساويا او ادون وعلى اي منها فاما ان يكون حيا
او ميتا وفي الكل يجب الرجوع اليه ولا يجوز له اخذ قول الفاسق واما فيما كان حيا اعلم او مساويا فواضح واما فيما كان حيا ادون او ميتا فلو كان ادون فلان عدم حجية
قول الفاسق اجماعي الا ما خرج كوجدته في مسائل الحيض والاية تدل عليه ايضا بخلاف اخذ قول الادون او الميت لعدم الاجماع على عدم جواز الاخذ منه لما عرفت من الخلاف
في الاعلم وسيجيء في الميت ايضا وكذا مجهول الحال واما الشياع والاشتهار فكذلك لعدم الدليل على حجيته فلا يجوز الاستناد اليه بانه قول المجتهد حتى يجوز العمل به ولو كان ادون
بخلاف الادون والميت ولو بقول عادل لانه يجوز الاستناد بانه قول المجتهد الادون والميت ومع الانحصار يجب العمل به واما على الثاني اعني عدم امكان الرجوع الى مجتهد

الاحق

الاخر او ايجاب العسر والحرج والضرر فيما كان له سابق كطهارة ثوب مع عروض الشك اللاحق فيبقى على ما كان واما في غيره من البدوي ... يمكنه الاحتياط في الشك في المكلف به فاما ان
به او البراءة في الشك في التكليف بان كان مجهوله قليلا او اغلب المسائل فيجب عليه العمل بالاحتياط في الاول والبراءة في الثاني واما لو لم يمكنه الاحتياط ولا البراءة لكون مجهوله
كثيرا والاحتياط موجبا للعسر والحرج والبراءة موجبا للخروج عن الدين فيجب العمل بالاشتهار ثم مجهول الحال ثم الفاسق ان افاد كل واحد الظن لكونه اقرب الطريقين بالنسبة الى الخروج
عن الدين او العسر والحرج المظان اجماعي ولا فرق فيما ذكرنا من جواز واسطة العدل بين ان يسمع الواسطة مشافهة او بوسائط عادل اخذ المدارك بل نسب دعوى الاجماع الى المقاصد
العلية وادعى بعض المتاخرين ايضا لكن يشترط ثبوت العدالة في الوسائط ولا يكفي حسن الظن بمن اخذ منه العدالة للاصل والاجماع المنقول عن بعض المتاخرين بقي الكلام في
تعارض الاسباب المعتبرة كتعارض قول العدل بقول عدل الاخر في نقل فتوى المجتهد الاخر الواحد وغيره فيجب الرجوع اليه مشافهة ان امكن والا فالرجوع الى مجتهد اخر اعلم ثم مساو
ثم الميت الاعلم ثم المساوي وان لم يمكنه ما ذكرنا فالرجوع الى المرجحات من عدالة احد العادلين او اورعيته وهكذا لو لم يجد الترجيح فيجب الرجوع الى الاصول كما مر اما الحي الادون
او الميت المساوي فالرجوع الى المرجحات بين العدلين فان ما هو الموثق بحكم الله ان حصل فيجب الرجوع الى الميت ولو كان ادون ومع فقده فالرجوع الى الاصول كما مر الامر
**الخامس** في انه هل يجوز نقل الفتوى بفتوى المجتهد من عند نفسه من دون نسبة الى المجتهد ام لا وهل يجوز للمقلد العمل به بقوله ام لا اما الاول فالحق انه لا يجوز الا بالقرينة المفهمة
عن كون قوله حاكيا عن مجتهد المخصوص او المجتهد الذي يجوز تقليده وان كان غير معين على فرض عدم اشتراط التعيين كما لو كان العوام عالمين بكون عادة هذا الناقل النقل
من فلان المجتهد اما عدم الجواز فلكونه قولا بما لا يعلم والادلة الناهية شاملة له خرج ما لو اشتمل على النسبة بقي الباقي تحت العموم ولكونه تدليسا ولظهور الاجماع واما الجواز مع
القرينة فلوجود المقتضي تماما على جواز الواسطة وانتفاء المانع لكون القرينة كالتصريح في الافهام فتدبر واما الثاني فكذلك ايضا من جواز التقليد لو علم بكونه ناقلا من مجتهد
مخصوص او ممن يصح تقليده وان لم يعينه على فرض عدم اشتراط التعيين واما الا ... من المجتهد فيصح ما لم يحصل العلم بعدم كون فتواه من باب الاستنباط واما لو حصل العلم بعدم
كون فتواه من استنباطه فلا يجوز لحال الناقل كما مر وكذا من ياخذ منه فتدبر وللعلماء اقوال منها التفصيل بين المطلع وغيره بالجواز في الاول دون الثاني **الامر السادس**
في انه هل يشترط في صحة التقليد حيوة المجتهد فلا يصح تقليد الميت اصلا او لا يشترط او يكون على التفصيل والمسئلة محل الاشكال فاعلم ان المسئلة لا تخلو من صور لان
التقليد اما ان يكون بدويا او استمراريا وعلى الاول فاما ان يكون الرجوع الى الحي والى الواسطة المعتبرة ممكنا من دون لزوم العسر والحرج او يكون الرجوع غير ممكن او مستلزما
للعسر والحرج او يكون الرجوع غير ممكن او مستلزما للعسر والحرج على الاول فاما ان يكون الحي والميت متساويين او مختلفين من حيث الاعلمية والادونية وعلى اي منهما فاما ان يكون
الظن الشخصي في جانب الحي او الميت فاعلم انهم اختلفوا في الجواز مطلقا او العدم كذلك او التفصيل على اقوال قول بعدم الجواز مطلقا وهو بل المشهور بين الامامية وقول بالجواز
كالحي وهو منسوب الى اكثر العامة كالامام فخر الرازي وغيره وبعض الامامية كالسيد السند السيد نعمة الله وصاحب المنهاج وبعض المتاخرين وقول بالتفصيل بين الابتدائي والثاني
نسب الى بعض المتاخرين كالسيد السند السيد صدر الدين في شرح الوافية وشاع هذا القول بين متاخري المتاخرين القريب من عصرنا وقول بالتفصيل بين ما وجد الحي وغيره
بالجواز في الثاني دون الاول حكي هذا عن فخر المحققين انه حكاه عن ... العلامة ... عن الفاضل المقداد في شرح المبادي وعن ... الحكمة ... قال باشتراط المشافهة
وعدم جواز الرجوع الى الحاكي قال لو وجد المجتهد وتمكن منه فهو المطلوب وان لم يمكن فان حكى غير المجتهد الحي تعين الاخذ بقوله وان لم يجد تعين الاخذ بقوله من كتب الماضين
ونسب هذا الى الشيخ علي بن هلال والشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني ومنها التفصيل بين ما حصل الظن الشخصي بفتوى الميت والاعتماد على كونه يجوز الاخذ كالعوام الغامرين
وبين عدمه سواء كان الظن موجودا في الحي او لم يكن بالجواز في الاول دون الثاني لكن الجواز في الاول انما هو في ضمن الوجوب العيني ويظهر هذا من المحقق القمي ره وقول بالتفصيل
بين ما لو كان المجتهد موافقا بمنطوق الروايات صريحا او ظاهرا واضحا دون الافراد الخفية واللوازم الغير البينة كالصدوقين وجماعة من القدماء وغيره ممن يعمل بكلها بالجواز في
الاول سواء كان حيا او ميتا نسب هذا الى صاحب الوافية ونسب فيها القول بالجواز الى الصدوق ره حيث قال وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما
ينقل فتاوى ابيه وهو ظاهر في عمله بقول ابيه نسب بعض الى الشيخ الحر وعبارته المنقولة ان كل حكم شرعي ورد به نص خاص حجة معتمد عليه او اصل لحكم كلي ويمكن ان يفهم منه الحكم
الجزئي كل من كان له ذوق مستقيم فهو واجب الاتباع سواء كان المفتي بذلك حيا او ميتا اذ لا تاثير للموت والحيوة في ذلك وهو الظاهر من الفاضل القاساني وغيره من بعض الاخباريين
وربما يمكن استفادة تفصيل اخر من بعض شروح الجعفرية بعد اختياره عدم الجواز قال في مقام الايراد على المفصل بين ما وجد الحي وغيره لا يخفى ان بعد ما قام الدليل على ان الميت
لا قول له لم يجز العمل بقوله مطلقا والاجاز تفصيل اخر بين الميت الاعلم وغيره لان بعد ملاحظة ادعاء عدم الخلاف في المسئلة السابقة في وجوب تقليد الاعلم لا ازم التفصيل هنا
اما المانعين من العمل بقول الميت فلهم وجوه الاول اصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الحي بالاجماع واما الميت فلم يكن دليل على خروجه فيبقى تحت الاصل وفيه اولا ان خروج
الحي في المسبوق ممنوع لذهاب كثير الى وجوب البقاء وحرمة التقليد لو من الحي الاعلم وثانيا ان التقليد خرج عن تحت الاصل المقتضي للاجتهاد على كل مكلف بالاجماع وهو
مجمل الجواز كون المخرج هو المجتهد الاعلم سواء كان حيا او ميتا او المجتهد الموثوق به الذي كان معه الظن الشخصي حيا كان او ميتا او المجتهد الحي مطلقا هذا في غير المسبوق
واما المسبوق فيحتمل كونه كغير المسبوق ويحتمل كونه خارجا عن تحت الاصل ولا يجوز معه تقليد اخر والقدر المتيقن هو غير المسبوق الحي الاعلم الذي كان موثوقا به الظن الشخصي
معه وهذا لا يكفي في دفع المحذور الذي ورد على وجوب الاجتهاد العيني على كل مكلف فيجب التعدي وهو مجمل كما مر لعدم الدليل على كل واحد بعينه لا من الاجماع ولا من الكتاب
ولا السنة ولا العقل اما الاجماع فلكون كل منها خلافية واما الكتاب فلقوله فاسئلوا اهل الذكر ... وان كان ظاهرا في المشافهة المستلزمة للحيوة ولكنه خلاف الاجماع كما مر من جواز
الواسطة واما السنة فسيجيء من بعض الاستدلال ببعض الاخبار على الحي وعلى الاعلم وفساده واما العقل فلانه فيما كان له دليل شرعي كالاستصحاب وغيره يحكم من باب التعبد المسبوق
وفيما لم يكن دليل شرعي يحكم بالظن الاقوى فيجب اخذه بدليل الرابع لبطلان سائر الاحتمالات لا لكون الظن حجة بل الظن محدث للصغرى اعني هذا مظنون والاخر موهوم و
مرجوح وح يجري دليل الرابع ويحصر باخذ المظنون والراجح نوعا وشخصا كالاعلم مع كون الظن الشخصي معه او احدهما في غير مقام التعارض اما النوعي فقط كالمساوي مع
الميت فلظهور الاجماع على اعتباره واما الشخصي فقط كالاعلم الميت فيما كان الظن الشخصي معه في مقام التعارض لظن الشخصي كالاعلم الحي مع الميت فيما كان الظن مع الميت
فلعدم الدليل كما مر على وجوب الرجوع الى الحي مطلقا او الاعلم كذلك لان غاية ... المشهور والاجماع المنقول ... الى المقام ممنوع وعلى فرض تسليم الانصراف يحصل التعارض

بين

بين الحلا ان الاجماع المنقول على وجوب الرجوع الى الميت والكتب عموم من وجه ولا ترجيح سلمنا كون الترجيح مع الثانى لكن غاية افادة الظن المشكوك الحجية فى هذه المسئلة الاصولية
فلا يكون دليلا والالزم الرجوع الى حكم العقل الحاكم باخذ الظن الاقوى فى المسئلة الفرعية وهو قد يكون مع الميت كما مر لا يقال بعد انسداد باب العلم فى الاغلب يثبت حجية الظن
سواء كان فى الاصول او فى الفروع لانا نقول انسداد باب العلم فى الاصول مم وفى الفروع مسلم وحجية الظن المطلق فى الفروع لاجل انسداد باب العلم فيه لا يستلزم حجيته فى الاصول
كما حقق فى حجية المظنة من ان القدر المتيقن هو الظن بالحكم لا الظن فى الطريق الا ما ثبت حجيته وثالثا بان هذا الاصل فى المسبوق على فرض غمض العين عن الايراد الاول معارض بالاصل
لحصول السؤال ثانيا حتى تثبت بالدليل والاستصحاب بعينه واللزوم والصحة والحكم الفرعى المستقر فى ذمته سابقا وفى البدوى ايض كل احدهما فيما فرض انهما مقدمان اما الاول
فلكون الاولوية لا ينتر السؤال بل هو اجتهادى واما الاستصحاب فلما مر غير مرة ان المقلد يسئل عن المجتهد فى حال حيوته ولم يعمل حتى مات خاصا لنه عدم لزوم السؤال ثانيا يقتضى
جواز العمل بما سئل واجازته عنه واذا ثبت فى ذلك يثبت فى غيره فيما لم يسئل بالاجماع المركب ثانيهما استصحاب التخيير فيما كان المجتهدان متساويين فلا ريب ان المقلد كان مخيرا فى
اخذ ايهما شاء منه ومخيرا فى اخذ مستنبطاته ورسالته وكان حجة وصحيحا له ثم مات احدهما والاصل بقاء التخيير ويثبت جواز الرجوع الى الميت فى غيره بالاجماع المركب وهذان الاصلان
مقدمان على اصالة حرمة العمل بما وراء العلم واصالة الاشتغال المام ومنع هذا الاستصحاب لعدم حجيته راسا او لعدم حجيته فى الشك فى المقتضى وهو منه او لعدم حجيته فى حال الاجماع
وهو منه لكون تخيير المقلد ثابتا بالاجماع او لعدم جريانه لانتفاء موضوعه اعنى الحيوة بكونها جزء للموضوع او شرطا له لكن فى الاصلين نظر اما الاول فلان السؤال اما ان يكون
من الادون او من المساوى او الاعلم وفى الاول لجواز السؤال عنه او لا ممنوع للطهوق الاجماع على وجوب السؤال من الاعلم وثانيا بانه ما لم يتحقق الملزوم من الاختيار المتصل بالعمل او العمل
يكون التخيير وجواز السؤال ممن لم يسئل ثابتا للاجماع على جواز السؤال ممن له يسئل فلا يسقط الوجوب التخييرى الثابت من الاية بالنسبة الى افراد اهل العلم وفى الثانى ايراد الثانى
لجواز السؤال ما لم يتحقق الملزم وفى الثالث على فرض وجوب تقليد الاعلم ان كان منحصرا بالفرد فبعد الموت الاصل بقاء الوجوب عدم لزوم السؤال بل عدم جوازه لكن يرد
عليه اولا بانه كان للانحصار كما فى تقليد الاعلم ولذا لو وجد اعلم اخر او صار الادون مساويا لم يجوز السؤال عنه قبل العمل وان لم يمت فكيف بالموت بل فى الموت يجب السؤال بما
دل على وجوب الرجوع الى الحى الاعلم ثانيا بانه لا فرق بين السؤال والعدم لانه فى صورة عدمه كان اللازم عليه ايض وجوب السؤال عنه والاصل بقائه بعد موته الا ان يفرض فيمن
بلغ بعد الموت لعدم جريان الاستصحاب فيه لكن لم يكن دليل على رجوعه الى الحى الادون لما ستذكره ان لم يكن منحصرا بالفرد وقبل العمل لا يسقط السؤال عن الاخر وان بقى على حيوته وهو
مفاد استصحاب التخيير ولا يكون دليلا اخر لا يقال بالنسبة الى الادون كان الواجب عليه السؤال عن الاعلم وحرمته بالنسبة الى الادون وبعد السؤال سقط وان مات للاستصحاب حرمة ويثبت
الرجوع الى الادون وفيمن بلغ بعد موت الاعلم بالاجماع المركب لانا نقول هذا منحصر بما بقى الادون على الادونية بعد موت الاعلم لما مر فى استصحاب التخيير وفيما بقى على الادونية
لم يكن دليل على وجوب رجوع من بلغ الى الحى الادون حتى يتم غيره مما ذكرنا بالاجماع المركب لعدم جريان قاعدة الاشتغال واصالة الحرمة لاحتمال كون الواجب الرجوع الى الادون الحى او الاعلم
الميت مع ان الاستصحاب مقدم وكذا اية السؤال لما عرفت من ان المراد هو الرجوع اليه او الى واسطته كرسالته لا خصوص السؤال المستلزم للحيوة واما الثانى فلان استصحاب التخيير يقتضى جواز
الرجوع الى الميت فيما كانا متساويين من حيث الاعلمية والاعلمية والادونية بدوا سواء بقى من مات على التساوى او صار ادون او اعلم وهو فى الثانى خلاف الاجماع ظاهرا
وفى الاولين والثانى على فرض عدم كونه خلاف الاجماع معارض بالصور الثلثة فيما كان الحى اعلم بدوا وكان الواجب الرجوع اليه دون الاخر بقى على الاعلمية او صار مساويا او
ادون ولو لم يكن الترجيح معنا العدم الصور الثلثة مخالفا للاجماع بخلاف استصحاب التخيير لم يكن الترجيح معه ويبقى الاصلان سليمين عن المعارض ومعارضته فيما كان الميت اعلم
بدوا بان كان اللازم الرجوع اليه والاصل بقائه بعد الموت بقى على الاعلمية او صار مساويا او ادون فاسد لكون هذا خلاف الاجماع فى الاخيرين لجواز الرجوع الى الحى فيهما قبل
حصول الملزم من العمل او الاختيار المتصل بل وجوب الرجوع فى الاخير واما فيما بقى على الاعلمية مع انه خلاف الاجماع ايض ظاهرا وفيه انه من حيث الاعلمية ولا يستلزم جواز الرجوع الى الميت
فيما جوازه فى غيرها فتدبر ومنع استصحاب التخيير لعدم حجية الاستصحاب راسا او لعدم حجيته فى الشك فى المقتضى وهو منه او لعدم حجيته فى حال الاجماع وهو منه لكون تخيير المقلد
ثابتا بالاجماع او لعدم جريانه لانتفاء موضوعه اعنى الحيوة بكونها جزء للموضوع او شرطا له او لانتفاء الاعتقاد لكونه حالا فى البدن ويتلاشى بتلاشيه او باعتبار رجوعه
لاطلاعه على خطائه كما يشهد به قوله ع الناس نيام واذا ماتوا انتبهوا فيكون كالمجتهد الذى رجع ويمنع حجيته لكونه تعليقيا او باعتبار منع المستصحب اعنى كون القدر المتيقن
من الجواز هو الجواز بالنسبة الى الاعمال فى زمان حيوته او باعتبار معارضته بقاعدة الاحتياط وهى مقدمة لاعتضادها بالشهرة والاجماعات المنقولة فكلها فاسدة لا يصدر
ممن له بصيرة فى الفن اما الاول والثانى والثالث فقد مر جهة فى الاستصحاب واما الرابع فلان الحيوة لم يثبت جزئيتها ولا شرطيتها باحد من الادلة لا من الاجماع لكون المسئلة
اعنى تقليد الميت خلافية ولا من الكتاب من قوله تعم فاسئلوا للاجماع على عدم اشتراط المشافهة وقد مر فى السابق عدم دلالته عليه مع انا نفرض فيمن سئل عن المجتهد فى زمان
حيوتهما وثبت التخيير فى حقه ثم قبل العمل مات احدهما وكذا بالنسبة الى رسالتهما كان مخيرا فى اخذ ايهما شاء واذن الاستصحاب يقتضى بقاء التخيير فيه واذا ثبت الجواز فى ذلك يثبت فى
غيره ممن لم ياخذ بالاجماع المركب لا من السنة ولا من العقل غايته ان فى الباب التخيير فى الرجوع الى المستنبطات ثبت فى هذا الحال وقاعدة الاحتياط فى التقليد البدوى كما بالنسبة
الى من بلغ حد البلوغ وان اقتضت وجوب الرجوع الى الحى المستجمع للشرائط الا للشرطية بل لاحتمال كون الحيوة شرطا لتعلق الحكم او للموضوع ومع ذلك معارض باستصحاب التخيير
النافى للشرطية ويكون الاستصحاب مقدما كما مر غير مرة واما الخامس فلان الاعتقاد حال فى نفس الناطقة لان الادراكات انما هى من صفات النفس لا من الجسم وهو قائم بها لا حال
فيها ولا ريب ان المحل اعنى النفس الناطقة لا تنعدم بانعدام الجسم والهيكل المحسوس كما يشهد به بعض الادلة كقوله خلقتم للبقاء لا للفناء وكذا الاخبار الدالة على ان من مات
بين التحصيل يجعل الله تعم له ملكا يعلمه فى القبر وتؤيده الاخبار الدالة على كون علماء الامة كانبياء بنى اسرائيل ولا ريب فى بقائهم وحجية قولهم فكذلك قول العلماء والاخبار الدالة
على كون مدادهم دماء الشهداء وكونهم كالشهداء ولا ريب فى كون الشهيد حيا كما تدل عليه الاية ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء عند ربهم الخ ولو سلم عدم الدليل
على بقائها لم تكن على انعدامها والاصل بقائها مع ان على فرض تسليم انتفاء الاعتقادات يمنع كونها جزء للموضوع بل هو علة لتعلق الحكم ولا يستلزم زواله زوال الحكم كيف ولو
كان كذلك يلزم وجوب الرجوع لمن عمل بقول المجتهد ثم زال عنه القوة الاستنباطية واما السادس فلا يمنع خطائه ويمنع علمنا باطلاعه على خطائه وثانيا نفرض الكلام فى المجتهد | ويمنع علمه بخطائه صح
الذى اجتهد فى المسائل القليلة كالعشرة وثبت للمقلد جواز الاخذ منه فيها ولا ريب فى عدم العلم بخطائه فى هذه الصور القليلة بجواز كون ظنونه القليلة مطابقة للواقع

وان المقلد والاصل عدم وجوب السؤال ح

نع

نعم في المجتهد الذي استنبط المسائل الكثيرة مطابقة جميع ظنونه بعيدة واما فيما ذكرنا فلم تكن بعيدة وح يكون الاستصحاب فيه جاريا من غير معارض واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وثالثا بالنقض وفرض الكلام في المجتهد الذي قلده ثم ذهب الى البلاد النائية مع علمه بتجديد نظره ورجوعه عن بعض المسائل او شك فيه مع عدم امكان وصوله اليه ويلزم على ما ذكره لزوم رجوعه عنه وايضا نفرض الكلام في المجتهد الحي الذي استنبط اغلب المسائل وعمر بعده ستين سنة مثلا ثم جدد النظر ولا ريب في بعد عدم رجوعه ولو في مسائل قليلة واللازم من كلام المانع عدم جواز البقاء على تقليد هذا المجتهد مع عدم جواز الرجوع الى مستنبطاته السابقة وهو خلاف الاجماع والضرورة وغيرهما والجواب الجواب ورابعا بالحل بعد تسليم علمنا برجوعه واطلاعه على خطائه وهو ان غايته يصير من باب شبهة القليل في الكثير ولا يجب الاجتناب لا يقال بعد الموت تكون لهم حالة تشهق ودية ولا تكون علمهم بالاشياء هو العلم الحاصل من الادلة الظنية ولا ريب ان الموضوع كان هو الثاني لا الاول وهو منتف هنا لانا نقول مع انه ممنوع مدفوع اولا بالنقض بالمجتهد الذي جد النظر عن مظنونات ورصار مظنوناته معلومة لزاحد الاسباب لتغير الموضوع وثانيا بالحل وهو ان كيفية الاستنباط لم تكن موضوعا ولا جزء للموضوع بل هو علة للحكم وارتفاعها لا يستلزم ارتفاعه كما مر غير مرة واما السابع فلانا قد حققنا في الاستصحاب من كونه حجة سواء كان تعليقيا او تنجيزا بشرط تحقق المعلق عليه في الاول وهو هنا موجود لان التخيير قد ثبت للمقلد ان حصل الاحتياج مع انا نمنع كونه تعليقيا في جميع الصور منها ما تقدم فيما لو اخذ لاجل الاحتياج ثم مات واما الثامن فتقدم الجواب عنه في اصالة البراءة في مبحث التخيير مع انه يمنع كون التقليد هو تطبيق العمل بل هو اخذ قول الغير والاختيار المتصل بالعمل كما مر مع ان العمل شئ واحد عرفا كما مر واما الاعتضاد بالشهرة والاجماعات المنقولة فاولا بمعارضة هذه الشهرة في المسئلة الاصولية اعني عدم اعتبار قول الميت بالشهرة في المسئلة الفرعية في بعض الموارد وذلك كما لو تخص الحي بخلاف المشهور في المسائل الخاصة وبعد التعارض لو لم يكن الظن الشخصي مقدما لا يكون النوعي كذلك فاذن تساويا وتساقطا ويكون الاستصحاب مقدما على قاعدة الاحتياط وثانيا بان التمسك بالشهرة على عدم اعتبار قول الاموات معللين بعدم القول لهم يقتضي عدم اعتبار هذه الشهرة لكونها من الاموات لانه لو كان لهم قول فكلامهم فاسد وان لم يكن لهم قول فالتمسك به ايضا فاسد فيلزم من التمسك به عدم صحة التمسك به وثالثا بمنع كونها حجة لعدم حجيتها وقاعدة اصالة الحرمة تعليقية ما لم يكن دليل ولا دليل كما مر لا يقال ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب اخر وهو استصحاب وجوب الرجوع الى الحي فيما لو كان الحي اعلم من الميت وعلى اصالته في زمانه وكان الواجب على المكلف الرجوع اليه دون الميت ثم صار ادون من الميت والاصل بقاء الوجوب واذا ثبت ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول انه معارض بالمثل وهو فيما كان الحي في زمانه اعلم وكان الرجوع اليه لازما دون سائر الاحياء ثم صار ميتا والاصل بقاء وجوب الرجوع اليه دون الميت الادون واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وح يحصل التعارض ويكون الاستصحاب الذي ذكرناه سليما عن المعارض مع انه سلمنا تقدميه كون الميت باقيا تحت الاصل لكنه يتم فيما لو وجد الحي مع عدم كون الرجوع اليه او بواسطة المعتبرة مستلزما للعسر واما معه فلا يتم لوجوب الرجوع الى الميت لضرورة ثبوت التكليف وكونه حينئذ اشد من العمل بقول الميت لكون الاول مستلزما للخروج عن الدين والهرج والمرج والضرورة قائمة على بطلانه وحرمة العمل بقول الميت لم يثبت بدليل قاطع في اصله فكيف هنا والاحتياط باطل الى اخر الاحتمالات ويتعين العمل بالظن الحاصل من الميت لانه مقدم على الظن الحاصل من القياسات لكون حرمتها ضرورية واجماعية دون الاول وكذا فيما لم تكن الواسطة من الحي معتبرة كالفاسق والمجهول الحال بل الشياع كما مر مع عدم تمكن الرجوع الى العادل وذلك لكون الرجوع الى الفاسق حرمته ثابتا بالاجماع بخلاف قول الميت لان غاية الشهرة الفاسدة كما عرفت واطلاق الاجماع المنقول غير منصرف الى المقام ولا ريب ان الثاني متعين لكونه اقل القبيحين هذا في غير المسبوق واما المسبوق فلا يجري اصالة الحرمة قطعا وكذا قاعدة الاشتغال لكون ذهاب جمع الى وجوب البقاء وذهاب بعض اخر الى وجوب الرجوع وذهاب بعض الى التخيير وح لا يمكن الرجوع الى الحي على ما يا ومبرء للذمة لاحتمال وجوب البقاء واستصحاب اللزوم والصحة والحجية والحكم المستقر في ذمته بعد التقليد والعمل يجري ويجب بالاستصحاب لو كان البناء على اعتباره كما هو الحق وبناء على عدم اعتباره يكون العمل بالظن الشخصي ان كان والتخيير فيما لم يكن الثاني قاعدة الاشتغال هي ان قول الحي مبرء للذمة بخلاف قول الميت فيجب العدول لوجوب تحصيل القطع بالامتثال والجواب هو الجواب عن اصالة البراءة بعينه تاما الثالث الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الاستدلال ظاهر لظهورها في اشتراط المشافهة وهي في الميت منتفية والجواب ان ارادة المشافهة منها ممنوعة كما مر ومعه ينتفي لزوم العمل بقول الحي لكون دلالتها عليه من باب الالتزام وهو موقوف على اعتبار الملزوم وثانيا مخالفتها للادلة الدالة على عدم اشتراطها وكفاية العلم الشرعي كما مر وهو هنا حاصل باستصحاب جواز الرجوع الى مستنبطاته الثابت في حال حيوته وثالثا بانا نفرض الكلام فيمن اخذ المسائل من الحي للعمل ولم يحصل العمل منه ثم مات المجتهد فيكون مقتضى الاية عدم وجوب السؤال لسقوط الامر ولكونه حاصلا اذا ثبت الجواز في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب الرابع ما رواه ابن السراج علي بن محبوب انه سئل عن المعصوم تبقى الارض بلا عالم حي ظاهر يفزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم قال ع اذا لا يعبد الله وجه الاستدلال ان بعد تعذر الحقيقة اقرب المجازات هو الصحة فليستفاد من الحديث انه لا يصح العبادة بلا عالم حي وح يكون مفهومه ان صحة العبادة مشروطة بوجود الحي وخرج صورة عدم امكانه بقي الباقي تحت الاطلاق والجواب اولا بان الظاهر ان المراد بالعالم هو الامام ع كما يدل عليه خبر اخر بلا عالم حي ظاهر منكم وثانيا سلمنا شموله لكل عالم لكن لا يصلح للاستدلال بها اولا فلان لانه يتوقف صحة العبادة على الحي مطلقا وبدونه لا يكون صحيحة ولا يجوز الرجوع الى الميت وهو خلاف الاجماع للاجماع والعقل والضرورة على ان مع عدم امكان الرجوع الى الحي او استلزامه العسر او الضرر يجب الرجوع الى الميت وتكون صحيحة وثانيا بان بعد تعذر الحقيقة لا بد من التصرف وارتكاب المجاز وهو امور نفي الوجوب بتة او تكون حلالها او نفي الصحة او الكمال او من باب الغلبة مبالغة وتاكيدا اعني بعد علم وجود العالم الذي يعظ الناس وينصحهم ويامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فلا تتحقق العبادة غالبا من غلبة الشقاوة والنفس الامارة لانه مع وجود العالم الحي والمواعظ والنصيحة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والسياسات تركة لكثير الواجبات كالمسائل وغيرها من اغلب العباد وكذا اتيان المحرمات فكيف لو انتفت هذه الامور والثلثة الاول خلاف الاجماع للاجماع والعقل القاطع بثبوت التكليف لو فرض انتفاء العالم الحي ووجوب اتيانها بالفرض الى الاموات وصحتها على فرض اتيانها بالشرائط واذا كان المنطوق اعني الحمل على عدم الصحة مخالفا للاجماع فينتفي التمسك بالمفهوم واما الحمل على الاخير كما هو المتبادر في العرف مبالغة للمنفعة المرتبة على وجود العالم فلا يكون دالا على كون الصحة مشروطة بوجوده وكذا الحمل على نفي الكمال الخامس بعض الاخبار الدالة على الرجوع في معالم الدين الى يونس بن عبد الرحمن وزرارة ومحمد بن مسلم وامثالهم ولو جاز الرجوع الى الميت فلا شك في ان الاصول الصادرة من بعض الرواة الاموات كانت موجودة ولما امر ع بالاحياء بل الامر الظاهر في الوجوب العيني والجواب انه من قبيل حكايات الاحوال لجواز كون الامر بالرجوع الى الاشخاص الخاصة انما كان لكونهم اعلم او لكون اسباب الاختلال من التقية وغيرها في دواتهم قليل الاحتمال

والجواز

ولجوز عدم تمكن السايلين الى فهم اصول الاموات وعدم وجودها عندهم واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال مع انا نقطع بان الحي في زماننا لا يكون منحصرا بنوع مع ان الامر ظاهر في الوجوب العيني وهو ما سد بابه للاجماع على التخيير فلابد من التصرف الى الوجوب التخييري او لاجل خصوصيات خارجية من الاعلمية وغيرها مما ذكرنا فتدبر السادس ان تقليد الميت اما ان يكون بتقليد الميت والحي وعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني لا ثمرة له مع وجود الحي والجواب اولا بانا نختار الشق الاول ولا يكون دورا لانا الاخذ من الميت في جواز تقليد الميت في الفروع لا يكون من باب التقليد حتى يلزم الدور بل قد يكون من باب الاعتماد وقد يكون من باب الاختصاص بالميت وقد يكون من باب الاجماع الحاصل من قولهم وقد يكون من باب الظن الاقوى الحاصل من قولهم حيث لا دليل ولو اصلا فلا يلزم الدور وثانيا بانا نختار الشق الثاني وقوله لا ثمرة له ممنوع بل هاهنا موجودة يملأ ما بين الارض والسماء لانه يقلد الحي في المسئلة الواحدة الاصولية ويقلد الميت في الفروع المتكثرة ويرفع عنه الصعوبة والعسر مع انه لو اخذ من الميت ح تكون عباداته صحيحة وعلى فرض عدم الجواز يلزمه الرجوع الى الحي في المسايل الفرعية المتكثرة ولو اخذ من الميت ولو في مسئلة يكون جاهلا في عبادته وثالثا بمنع الحصر لجواز اخذ بعض كالطلبة بدليل اخر في المسبوق بالاستصحاب وفي البدوي باستصحاب التخيير واصالة عدم الشمول لكمال السابع السيرة المتحققة من بدو الشريعة الى الان والجواب بان عمل العوام انما نشأ من عدم تمكنهم الى فهم كتب الاموات وليست المسئلة بديهية فيضطرون الى الرجوع والسؤال في الجواز والعدم ورجوعهم اما على نفس المجتهد او المقلد لهم وقد يكون تقليد الميت فيتبعه او يرجع الى الحي فهذه السيرة انما تكون بعد السؤال والغالب لما قالوا بتحريمه فاستمر طريقة الغالب عليه وهذا في الحقيقة يرجع الى فتوى العلماء نعم لو كان بناؤهم على الرجوع الى الحي في المسايل الفرعية من باب الجبلية الذاتية فهو حجة ولكن في المقام كلك الثامن انه اما ان يكون للمجتهد قول بعد موته اولا وعلى الثاني فالامر واضح وعلى الاول فاما ان يكون قولهم معتبرا ام لا وعلى الثاني فالامر واضح وعلى الاول يلزم من اعتبار قولهم عدم جواز تقليدهم لانهم قالوا بعدم جواز تقليد الميت مع ان الميت لو قال في زمان حيوته لا يجوز تقليدي بعد مماتي فالعامل بقوله بعد مماته لو سئل الله تعالى عنه فكيف يمكنه الجواب باني عملت على قوله والجواب عن الاول فاولا بالاختيار بعدم القول المعتبر له فلا يصح الاعتماد على هذا القول منه وح يسقط الاستدلال بقوله على عدم جواز رجوعها الى الاموات بل اللازم الرجوع الى مدرك اخر ان كان وان لم يكن فالظن الحاصل من قول الاموات في الفروع لان نفي القول المعتبر منهم لا يستلزم نفي الظن من قولهم في زمان الاستنباط في حال حيوتهم وهو قد يوجب العمل بالظن به بالدليل الرابع للاختصاص فيما لم يكن دليل الضرورة ببقاء التكليف فلا يلزم من عدم اعتبارهم عدم اعتباره وبعدم جواز اخذه مطلقا وثانيا بانا نختار ان قولهم معتبر في الفروع لا في الاصول ولا يلزم ح عدم جواز الرجوع اليهم في الفروع وثالثا سلمنا اعتبار منها وح نقول بعضهم بعدم الجواز قول لهم وبعضهم وفتويهم في المسايل الفرعية ايضا قول لهم وترجيح احدهما على الاخر ليس الا التحكم بل المرجح هو الدليل الاخر وهو قد يوجب الرجوع اليه من استصحاب التخيير واصالة عدم وجوب السؤال ان كان سئل واخذ قول الحي ان جوز او الاختصاص بالميت في الفروع كما مر عن الاخير وانا نفرض تقليد الميت الذي قال في زمان حيوته بجواز تقليده واذا ثبت في ذلك يثبت في غيره بالاجماع المركب وثانيا بانا نفرض تقليد الميت في المسايل الفرعية بتقليد الحي في هذه المسئلة الاصولية او بالاختصاص في الفرع وثالثا بان جوازه في الفرع بدليل اخر كما مر لا يستلزم حجية قوله في الاصول ح يجيب بانه على لا يكون بقولك بل بهذا الدليل التاسع ما ذكره شيخنا الشهيد ره حيث قال لو جاز للزم الزام شنيع وهو انه لو كان الميت اعلم للزم القول بوجوب الرجوع اليه وهذا خلاف الاجماع واجاب عنه السيد السند السيد نعمة الله ره ولا يمنع الالزام لمن يرى التسوية بين الاعلم وغيره وثانيا بتسليمه ومنع كونه مخالفا للاجماع بل تكون المناط في التقليد عنده الاعتماد على الظن او الاعلمية وان حصل من قول الميت وثالثا بانا نقول لا يلزم من ذلك القول بوجوب الرجوع لان الرجوع الى الاعلم لازم عينا اما لا لاصل الاشتغال او لكونه مفيدا للظن بالحكم الفرعي وهذا الظن يجب العمل به بحكم العقل فيما لم يكن دليل شرعي او من باب الظن بالاعتبار لظهور الاجماع وهو ممتنع في الميت لجريان الاصل مع عدم المعارض وفي المقام ليس كذلك لانتفاء اصل الاشتغال بالنسبة الى الميت وكذا الثاني لانه قد يكون مع الميت وكذا الثالث لمعارضته بالظن الحاصل من الاجماعات المنقولة على عدم اعتبار قول الميت وبعد التعارض وعدم الترجيح يكون لازمه القول بالتخيير لبطلان ما سواه الا وجوب الرجوع مع انه حجة فيما لم يكن دليل شرعي وهو موجود في المقام وهو استصحاب التخيير كما مر ورابعا بان الوجوب ان كان مخالفا للاجماع فيبطل القول بالوجوب لو يثبت منه وجوب الرجوع الى الحي واذن لا لازم التخيير لما مر وان لم يكن اجماع فلا ضير فيه العاشر جملة من العبارات الظاهرة في دعوى الاجماع منها ما ذكره الشهيد في الذكرى هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر العلماء المنع منه محتجين بانه لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه ميتا وجعلوا الاجماع جعله اتفاق الكل واذا كان للميت قول مع مخالفته لقول الاحياء فلا يكون اتفاق كل الاقوال لغا انعقاد الاتفاق على خلافه يدل على عدم قول له ومنها ما عن صاحب المعالم ره انه قال وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه ثم ذيل باستدلال لعدم الثمرة في جواز تقليد الميت كما مر في الوجه السابع فارجع قال وان كان حيا فاتباعه فيها لازم والعمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي وقال في ذيل كلامه في موضع اخر فيحتاج اتباع الظن الحاصل من تقليد الميت الى حجة ودليل قاطع وكيف يتصور وجوده ولا نعرف من علمائنا الماضين قايلا بذلك ولا عاملا به ومنها ما عن الفاضل المدقق الشهير بالملا ميرزا على تعليقاته على العبارات السالفة من المذكر حيث قال قوله وجوزه بعضهم يعني بعضا من العلماء العامة على ما في كتب الاصول فانا لا نعرف الى الان مخالفا في ذلك من اصحابنا ومنها ما عن السيد السند السيد مهدي ره حشره الله تعالى مع اجداده في درسه في المصباح ان القول بالجواز انما هو لبعض العامة بناء على اصولهم الفاسدة واما الاصحاب فمذهبهم المنع كما نص عليه غير واحد ومنها ما عن شيخنا الشيخ حسين والد شيخنا البهائي نور الله ضريحهما في شرح الالفية حيث قال واللازم في المجتهد للعهد الذكري فيه ايماء الى اشتراط كونه حيا وعليه اصحابنا ومنها ما عن المحقق الثاني في شرح الالفية في شرح قوله الرعية صنفان المجتهد والاخذ من المجتهد فان اللام للعهد الذكري فكانه قال المجتهد المذكور وفيه ايماء الى اعتبار كون المجتهد حيا فان ذلك مذهب اصحابنا الامامية قاطبة وقد نادوا به في بعض مصنفاتهم الاصولية والفقهية ومنها ما نقله من جامع المقاصد ان اللام للعهد وفيه ايماء واشتراط الى بقاء الحيوة فان ذلك هو المعهود من مذهب الامامية لا نعرف فيه مخالفا وان كان الجمهور قد اختلفوا في ذلك ومنها ما ذكره في منية المريد قال في جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحي للجمهور فيه اقوال اصحها عندهم الجواز لان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولهذا يعتد بها في الاجماع والخلاف ولان موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته بخلاف فسقه وثانيها انه لا يجوز لفوات اهليته بالموت ولهذا ينعقد الاجماع بعده فلا ينعقد في حيوته على خلافه وهذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتاخرين منهم بل لا نعلم قايلا بخلافه ممن يعتد بقوله لكن هذا الدليل لا يتم على اصولنا من ان العبرة في الاجماع انما هو بدخول المعصوم كما لا يخفى ومنها ما ذكره الشهيد في المسالك وقد صرح الاصحاب باشتراط

حيوة

حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق لي الى الان ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف المشهور وقال العلامة ره
في يه ان حكاه عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت ولذا ينعقد الاجماع على خلافه بعد موته دون حيوته فدل على انه لم يبق له قول وقال في نها الاصول بانه ان حكى عن ميت لم يجز العمل
به اذ لا قول للميت ولذا ينعقد الاجماع لو خالف حيا وقال في مبادي الاصول وان كان يحكى عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت فان الاجماع الخ وقال في عده ويبعد الجواز ولا يبعد
الاجماع ولا الشهرة وقال المحقق الثاني في تعليقاته على الشرايع وقد صرح جمع من الاصوليين والفقهاء باشتراط كون المجتهد حيا الى ان قال وهو صحيح ولم يدع الشهرة ولا الاجماع عن
الشيخ علي بن عبد العال في اول الجعفرية وشرح الارشاد للمقدس الاردبيلي ره وغيرها كالعميدي في شرح التهذيب هو قول الاكثر وعن الرسالة المنسوبة الى الشهيد الثاني ره ونحن بعد التتبع
الصادق لما وصل الينا من كلامهم ما علمنا مخالفة احد من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول عليه فعلى مدعي الجواز بيانه القابل على وجه لا يلزم منه خرق الاجماع والجواب ان هذه العبارات
التي نقلنا غايتها الدلالة في بعضها على دعوى ظهور الاجماع وعدم العلم بالخلاف ودعوى الاتفاق ولا يكون ذلك الا على دعوى الاجماع المصطلح كما لا يخفى مع ان دعوى الاتفاق وعدم المخالفة
الامامية من بعضهم معارض ببعض العبارات التي نسب فيها الحكم الى الشهرة واكثر الاصحاب سيما عبارات الشهيد ره ذلك ولم يتحقق لي الى الان خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا و
هو ظاهر في كون المخالف من الامامية على ان ما ذكرنا عن بعض الاصحاب في نقل الاقوال صريح في وجود المخالف من الامامية كما ذكرنا عن السيد السند السيد نعمة الله وبعض الاخباريين
والصدوق وغيرهم ولا ريب ان عند التعارض يكون الثاني مقدما مع ان وجود المخالف في المتقدمين كالصدوق ره كما مر وفي المتاخرين متحقق جدا سيما في الاخباريين وهو يكفي لنفي الاتفاق
وحصول الوهن ومما يشهد بكون المسئلة خلافية عبارة السيد السند السيد نعمة الله في موضعين احدهما ان بعد ما استدل لمن منع جوازه وذكر وجه جوازه قال ولان جوزنا
من هذا التقليد ما وقع الخلاف فيه وممن اشار الى وقوع الخلاف فيه الشهيد ره في الذكرى والمحقق الثاني الشيخ علي عطر الله مرقده في الشرايع وذهب الى جوازه كثير من علمائنا الذين في عصرنا
وممن قاربوه وبالجملة فهي مسئلة خلافية وثانيهما انه قال والعجب ممن دعوى الاجماع على عدم جواز تقليد الميت مع ان حكاية الاجتهاد والتقليد طريقة حادثة واكثر المتاخرين بعضهم تعرضوا
للمنع والقدماء ظاهرهم كما عرفت بل النص على الجواز فاين جاء الاجماع سلمنا عدم الاطلاع على وجود المخالف لكنه لا يدل على العدم من دون معارض كما ذكرنا في اليقين لكنه لا
يفيد الا الظن بالعدم وهو لا يستلزم الظن بما قالوا سيما اذا كان مستندهم امور فاسدة من عدم القول لهم ولذا جاز الاجماع على خلاف الميت كما مر وكلاهما باطلان كيف مع
ان الاجماع يحصل غالبا من فتاوى الاموات ووجه ان الاجماع هو الاتفاق الكاشف وقول الميت لا يخرج عن افادة الظن وبالظنون الكثيرة يحصل القطع والكشف عن
رضائه ع ولذا قال الامامية بانه لا يضر بالاجماع وجود المخالف قليلا او كثيرا حيا او ميتا سلمنا افادة الظن غايته من جهة الشهرة ويلزم من اعتبارها عدم اعتبارها لان
المشهور على عدم اعتبارها مع ان هذه الشهرة وظهور الاجماع والاتفاق انما حصل من الاموات ويلزم ايضا من اعتبارها عدم اعتبارها في المقام لكون هذا اعني عدم الجواز
قول الميت واذا مات مات سلمنا بقاء هذا القول وافادته الظن لكن لم يكن دليل على اعتباره في المقام للاصل مع وجود الدليل الشرعي وهو لا يشتمل الذي ذكرنا سلمنا عدم
وجود الدليل الشرعي لكن لم يكن دليل على تعيين العمل بهذا الظن لا الظن الحاصل من فتوى الاعلم الميت لكون كل منهما قول الميت مع وجود الدليل الشرعي على تعيين احد الطرفين
نفيا واثباتا والعقل انما يحكم بوجوب اخذ اقوى الظنين فيما لم يكن هناك دليل شرعي ولا ريب ان اقوى الظنين انما هو في جانب الاعلم الميت لاجتماع الظنين فيه اعني الظن
الواقعي والظاهري اعني الاعتبار والشهرة لا يفيد الا الظن الواحد هو الظن بعدم الاعتبار وح ففي مرحلة الاعتبار يحصل التعارض بين الظنين بالاعتبار وعدمه ويكون الظن
الواقعي مرجحا لاحد الظنين سلمنا عدم الاقوائية لكن العقل ح يحكم بالتخيير سلمنا صحة بعض العبارات في دعوى الاجماع المصطلح لكنه لا يستلزم افادة القطع لنا بل الاجماع منقول
لنا بل غايته افادة الظن وهو ايضا من الظنون المشكوك الحجية ويكون الكلام فيه كالكلام في الشهرة الا في الامر الاول لا يقال الظن الحاصل من الاجماع المنقول انما هو من الظنون الخاصة
لدلالة الاية عليه بفحوى لانا نقول اولا نمنع دلالة الاية على اعتبار قول العادل كما ثبت في حجية المظنة وثانيا نمنع كون فحوى الاية بل قياس محض كما مر فيها الحادي عشر ان هذه الاقوال
وان كان بعضها مستندة وموافقة لاقوال المجتهدين فقد وجد في كثير منها ما لا يقول به احد من الاصحاب كما نرى وربما نسب فتوى حكما الى فقيه مع رجوعنا الى كتبه فنرى انه لم يكن قوله
واخطاء الفقيه في النسبة والجواب اولا بانه في الحي موجود مثل ذلك لان بعد ما مر من عدم اشتراط المشافهة مع جواز الرجوع الى العادل ينسب الحكم الى مجتهد ثم نرى
خطائه وثانيا بان مع اعتبار واسطة العدل الذي ينسب الفتوى الى المجتهد واعتماده يكون المقلد مكلفا بهذا ما لم يظهر خطائه الثاني عشر ان تلك الاقوال الموافقة لاقوال
المجتهدين او هي عين اقوالهم انما يجوز التعويل عليها مشافهة او بواسطة العدل او الوسايط مع عدالة الجميع ومعلوم ان الامر هنا ليس كذلك بل انما ياخذونها من مشايخهم من غير نظر
الى الواسطة ولا المعرفة بحالهم وكذلك مشايخهم اخذوها من مشايخهم من غير نظر الى الوسايط وهلم جرا الى ان يصير الحال الى واحد لا يدرى كيف هو والى من انتهى والجواب عنه
ان الكتب المعتمدة موجودة منهم واخذوها واخذها من غير احتياج الى نقل الناقل مع ان الناقل لو كان عادلا كما هو الغالب في رواية الصدوق عن ابيه والشهيد ره عن شيخه وكذا
غيره يكفي في المقام لافادته الظن ومع تعذر العلم في الاغلب يتعين اخذه لكونه اقل القبائح فتدبر الثالث عشر انه على تقدير انحصار النقل في اقوال الفقهاء وذكر الطريق فلا يكتفى بذلك
في جواز التعويل عليه ما لم يبحث عن تعديل هذه الوسايط واثبات عدالتهم باحد الطرق المفيدة للعلم وهذا الامر غير حاصل لنا الان بل لا سبيل الى اثباته لمن اراد
البحث عنه وتوهم تحققه قد يلحق بالمحال لان غايته انا يمكن اخذ الحكم بتعديل الشيخ الذي اخذ عن شيخه فيحتاج الى الحكم بتعديل شيخه الى شاهدي عدل وان كان احدهما شيخك
انى لك بهذا والجواب ان التعديل الواحد يكفي كما في الحي مع ان شهادة العدلين في نسبة القول الى الميت كالمحقق والعلامة وغيرهما متحقق كثيرا مع ان كتبهم المعتمدة الصادرة
منهم ثابتة جزما على ان الكلام في الفتوى وهو حاصل من قول العادل بلا واسطة اخرى او من الرجوع الى كتبه ولا يكون الكلام في الرواية حتى يحتاج الى ملاحظة شيخ المجتهد وسلسلته
مع انه يكفي الظن فيها ايضا لما مر الرابع عشر انكم وصلتم طريقا صحيحا الى مثل شيخنا الشهيد ره ومن تاخر عنه كالفاضل المقداد وغيره برجال الثقاة فمن اين لكم بالطريق
المتصل بالفتوى الى الشيخ جمال الدين ره ومن تقدم منهم والجواب منع الاحتياج الى ثبوت الطريق الى من تقدمهم بل يكفي اخذ الفتوى ممن تاخر منهم لما عرفت من عدم الكلام في
الرواية مع ان اثبات الطريق الى من تقدمهم من نقل الفقهاء العدول المتاخرين ممكن الخامس عشر انه على تقدير الوسايط يشترط في كل فرد منها العدالة اجماعا والعدالة
لا تحصل الا بالقيام بالواجبات التي من جملتها التفقه في الدين والاجتهاد فيه فان لم يكن في العصر قائم يبادر بالوجوب ح فاما ان يكون المجتهد في العصر موجودا ام لا وعلى
الاول يجب الرجوع اليه اذ لا كلام لاحد في وجوب الرجوع اليه عينا وح فالناقل عنه خارج عن العدالة واما الثاني اعني لو لم يكن موجودا كان اللازم على اهل هذا العصر الاجتهاد فتنبه

الاشتغال بمقدماته موجب للفسق ومنه النقل عن فتوى الميت فالناقل فاسق ايضا والجواب اولا انا نختار الشق الاول وقوله لا كلام لاحد فيه الا المصادرة المحضة لان النزاع انما هو
مع وجود الحي مع انه قد مر عدم اشتراط المشافهة فكيف يكون الناقل خارجا عن العدالة واما مع عدمه فكيف يمكن جعل النزاع من ذي شعور فيه لعدم المناص الا بالرجوع الى
الميت لكونه متحيرا فلا من سائر الاحتمالات وح فبعد اقامة الدليل من العقل والشرع كما سنفصلها التحية كما مر على جواز تقليد الميت لا يكون ناقله فاسقا وثانيا نختار الشق الثاني
ونقول ان ترك النقل عنهم فتاوى الاموات مع عدم وجود الحي مستلزم لقبح شديد وهو الخروج عن الدين او العسر والحرج الى اخر ما ذكره لازم وتاركه فاسق السادس عشر انه لا
يمكن ان ينقل فتويهم جميعا حتى يتخير الناقل في اخذ من شاء او الاعلم ان كان والجواب انه في الحي ايضا لا يكون لا انه لان وجوب الرجوع الى الاعلم مشروط بكماه وعلى فرض الاطلاق
انما هو بالقدر الذي لا يوجب العسر لا الفحص عن البلاد البعيدة والازمنة المتقدمة ومع عدم العلم فياخذ من قول من ثبت اجتهاده ولا يجب نقل فتاوى المجتهد اصلا اجماعا وضرورة
وسيرة السابع عشر انه لو رجع المجتهد عن فتوى فيجب الرجوع والعمل بفتوى الثاني واذا كان هذا حال الحي فما الذي جوز العمل بتلك الفتوى السابقة على الاخيرة بعد الحكم ببطلانها وا
لو صح جواز تقليد الميت لكان اللازم العمل باخر فتوى عالم من علماء السالفين من لدن الائمة الى زماننا هذا بل من زمن النبي ص اذ الاجتهاد سائغ في زمن الامام ع بل لا ينقطع بالنبي والامام
الغايب عنه في الاحكام والقضاء ومعرفة ذلك مما هي من المحالات في زماننا هذا والجواب ان فتوى المجتهد لا يكون مبطلا لفتوى المجتهد الاخر في حد ذاته وان كان باطلا بحسب اعتقاد
الاخر فكيف وهو جار في الحي لعدم مدخلية الموت والحيوة ويلزم من ذلك القول بوجوب الرجوع الى اخر فتوى الاعلم من العلماء الحي ويلزم من ذلك وجوب التفحص للمجتهد والمقلد في
كل يوم ليعلم مخالفة المتاخر في الفتوى او رجوع الاول وهو باطل اصلا واجماعا وضرورة وسيرة الثامن عشر انه لو جاز في احاد المسائل الجزئية التي يتعلق بفعل المكلف في صلوته
وعباداته ومعاملاته لا يجوز في الحكم والقضاء وتحليف المنكر وامثاله وتفريق مال الغايب ونحو ذلك لكونه من وظايف المجتهد ولا يجوز نيابة المقلد كما صرح الفقهاء بمعظم
بل الاغلب منهم ادعى الاجماع عليه منهم العلامة ره في كتاب القضاء ويلزم من ذلك العمل بفتويهم مرة كما لو كان من العبادات وطرحه مرة كما لو كان من القضاء وغيره مع ان كلاهما
موجودا في كتاب واحد من شخص واحد وليس ذلك الا تحكما صرفا والجواب بمنع التحكم لان في القضاء لا بد للقاضي تشخيص جزئياته من الموضوعات الصرفة بقواعد شرعية ثم الحكم و
الالزام وهو موقوف على وجود المجتهد وحيوته كتشخيص المدعي والمنكر في الموارد الخاصة حتى لا ينتقل مال احد بالسبب الا بجهة وغيرهما كما لا يخفى ولا يلزم من عدم الجواز فيه محذور بخلاف
العبادات والمعاملات فانه يمكن للمقلد استيفاء جزئياته وجريان الحكم فيهما مع عدم الالزام فيه يوجب وجود المجتهد وحيوته مع انه لو لم يجز في العبادات والمعاملات يلزم محذور في
اهل القرى والصحاري والامصار التي لا يوجد فيها المجتهد مع ان الاجماع لو كان حاصلا على عدم الجواز في القضاء فهو الفارق وكيف يكون تحكما مع وجود الدليل الشرعي على الفرق
التاسع عشر ان ادلة الفقه لما كانت ظنية فما كان منها ثابتا له بذاتها فلا بد من اقترانها بنظر الفقيه وهذا الظن يمتنع بقاؤها بعد الموت والجواب عنه قد مر سابقا وهو اولا بمنع امتناع
بقائها بل الادلة دالة على بقائها سلمنا الشك والاصل البقاء سلمنا الانتفاء لكن الرجحان في نظر الفقيه كان علة الجواز تقليده ولم يثبت كون بقائه شرطا لبقاء الحكم
والقياس ببعض الموارد كما لو رجع باطل والاصل بقاء الحكم مع انا نفرض فيمن قلد في زمان حيوته او سئل حين حيوته كما مر العشرون ان قول الميت لا يعتد به في الاجماع فكذا
في التقليد والجواب اولا بمنع الاصل كيف مع ان الاجماع المحقق والمنقول والشهرة وظهور الاجماع لم يحصل غالبا الا من اقوالهم وثانيا بمنع الملازمة وهو ليس الا قياسا سلمنا
عدم كونه قياسا لكنه ظني يجب طرحه الحادي والعشرون انه لو جاز لكان رجوع الناس الى فتاوى الاموات وعدم الاحتياج الى الرجوع الى الاحياء وهو تخفيف للمجتهدين واهانة
لهم قلت بمنع ذلك لوجوب الرجوع الى الاحياء في المسائل المستحدثة التي لم تكن في كتب الاموات وهي كثيرة وكذا في المرافعات وكذا في الكل ان كان الحي اعلم مع انه عدم الجواز
مستلزم لتخفيف الاموات هذه حجج المانعين وللمجوزين ايضا وجوه الاول ان المشايخ نقلوا بعض الاخبار الواردة في المسألة الواحدة ونقلوا ايضا بعض ما بينهم وتركوا
بقية الاخبار الواردة فيها للاختصار ومن تتبع الموجود من الاصول ككتاب المحاسن للبرقي يظهر له صحة ما ذكرناه وذلك انه اذا عنون بابا من الابواب ينقل فيه ما يقرب من عشرين حديثا و
طرق اكثرها من اصح الصحيح وسائر العلماء اكتفوا بهذه الاخبار المنقولة ولم يكن بناؤهم على الرجوع الى سائر الاخبار الموجودة في اصل الاخر وربما لو رجعوا اليه لتغير
ما فهمه المشايخ وليس هذا الا تقليد المشايخ الذين نقلوا الجواب عنه اولا بمنع بنائهم على عدم الرجوع لو امكن الرجوع الى كتاب الاصل وغيره من الكتب وثانيا بمنع كون هذا
تقليدا بل هو اجتهاد غايته عدم الفحص عن سائر الاخبار وهو يكون من باب عدم زيادة الفحص لغير اللازم والا كيف تركه العلماء وهم في غاية الزهد والورع ولا يكون من باب
التقليد وثانيا بانه لو كان من باب التقليد لاخذوا كل ما قالوا مع انهم يردون استدلالاتهم سندا او دلالة ويخالفوهم حكما وثالثا بان الحاق المقام به قياس الثاني ان كتب
الرجال قد اشتملت على الجرح والتعديل للرواة وما تواد العلماء رجعوا اليها واعتمدوا عليها فضعفوا ووثقوا لاجلها من غير الرجوع والاعتماد على ذكر الاسباب القادحة والمادحة وذلك كما في
عمر بن حنظلة حيث لم يوثقه اهل الكتب فقال بعضهم ان الشهيد الثاني ره وثقه فاعتمدوا على توثيقه وكما في محمد بن سنان انه مشهور عندهم بالضعف او الغلو وقد نقل السيد
علي بن طاوس ره عن المفيد عطر الله مرقدهما توثيقه واعتمد بعضهم عليه وليس ذلك الا تقليد الموتى والجواب بمنع الملازمة بينه وبين عدم الرجوع الى القادحة والمادحة مع مكرر
بذكرهم في كتب الرجال واما ما لا يذكر فيها فلا يمكن الرجوع والاجتهاد فيها واخذ قولهم في ثقة او غاله لا يكون من باب التقليد الا لاخذوها من غير الفحص عن المعارض ومع الرجوع الى
المرجحات وعلى فرض التسليم الحاق المقام به قياس لان الاحياء انما اخذوا من الاموات فيرجع من يجتهد الى الاصل لا الفرع لعدم حجية فهمهم من كلام الاموات لو هذا دليل
على كونه اجتهادا لا تقليدا بخلاف الاحياء في الفتوى لانهم اخذوا الحكم من الدليل لا من قول الاموات واما الاكتفاء بتصحيح الغير كما عن بعض المتاخرين فممنوع الثالث ان العلماء
قدس الله ارواحهم اتعبوا انفسهم وبذلوا جهدهم في تصانيف الكتب وغرضهم رجوع الناس اليها ولم يقصد الانتفاع بزمان حياتهم بل صرح بعضهم بارادة رجوع الخلق اليها
علم من ذلك المقصود ولو كان الغرض على ما قيل هو كيفية طريق الاجتهاد والتقليد لقلت الفايدة على ان حكاية الاجتهاد والتقليد كما اعترفوا به انما جاء من بعد زمان الشيخ والجواب عنه
اولا بمنع كون الغرض ذلك مستندا مع تصريح اكثرهم بعدم جواز تقليد الميت بل الفايدة هو عدم اندراس اثار الامامية والدين النبوية وارشاد طريق الاجتهاد والتفريعات و
الاقدام بما يجب للكفاية لارتكاب القضاء وغيره وحصول الشهرة والاجماع وظهوره لمن بعدهم وقوله هذه الفايدة قليلة مكابرة صرفة وقوله مبحث الاجتهاد والتقليد بعد
زمان الشيخ ممنوع للقطع بتحققه حتى في زمان الائمة لعدم امكان رجوع جميع الناس اليهم فلا بد من نائب لهم عارفا بالاصول والقواعد حتى يتمكن من تشخيص حكم الجزئيات الحادثة
وثانيا سلمنا كون الغرض ذلك ولكن لم يثبت كون غرض الفقيه دليلا شرعيا بل هو مما يفيد الظن فكيف بالعلم سلمنا افادته الظن لكنه لم يكن دليل على اعتباره فيجب طرحه

للاصل

للاصل الرابع الحادی قوله تعالی فی ایة النفر بناء علی ان التفقه شامل له ولان الانذار اعم من رجوعهم الیه مشافهة والی کتبهم والجواب عنه اولاً بمنع شموله له لظهور فی خلافه الحی وثانیا بمنع دلالته علی قبول خبر الواحد کما مر فی حجیة المظنة الخامس ان التقلید سابق علی الاجتهاد لانه حدث من عصر العلامة ره واستاده واما التقلید فهو رجوع العامی الی العلماء فکان من زمان آدم الی الان والی یوم القیمة ولم ینقل فی خبر من الاخبار ولا عن عالم من اولئک الاعلام منعهم بالعمل بما اخذوه من السابق علی فناء العصر من مات وکذا لم یکن بنائهم علی الرجوع فیما اخذوا منه ثم ویرد علیه ان رجوع الناس الی العالم نبیا کان او اماما او نائبا خاصا او عاما او بواسطتهم مسلم لکن الاخذ من النبی والامام لا یکون تقلیدا بل وکذا فی الثالث ای النائب الخاص الذی سمع من الامام المضمون واما من سمع الحدیث وفهم المراد بقانون اللغة والعرف عند المجتهد فیکون التقلید منهم متاخرا عن اجتهادهم لتوقفه علیه فکیف یکون سابقا علیه واما قوله بانه حدث فی عصر العلامة ره واستاده ففریة مبنیة بالنسبة الی هؤلاء الاجلة من الزهد والورع والتحقیق لان فهم المراد من اللفظ موقوف علی معرفة قوانین الالفاظ حتی النبی ص فی فهم کلام الله وکذا الامام فی فهمه وفهم کلام النبی ص من الامر والنهی وحمل المطلق علی المقید اولا وحمل العام علی الخاص اولا والمجمل علی المبین اولا وجواز تاخیر البیان عن وقت الخطاب اولا وهکذا من جمیع ما عنون فی الاصول ولم یعنون ثم للنائب معرفة المقتضی ورفع المعارض باخذ الترجیح الدلالی والسندی والخارجی ومعرفة السند من الجرح والتعدیل واخذ الترجیح حتی یجوز لهم الفتوی والحکم فکیف ینسب الیهم التقلید المحرم فی حق النائب مطلقا بالاجماع والضرورة ولیس هذه النسبة الافریة بینة وسوء الادب لجهالة او غفلة او عناد مستلزم لکون الناسب فی حد الشرک اعاذنا الله واخواننا المؤمنین من هذه الصفات الرذیلة والذمیمة واما قوله ولم ینقل منهم منع العمل بما اخذوه من السابق ممن مات ووجوب رجوعه بعد الاخذ ففیه انه فی الاثنائی مسلم وکذا من سئل ثم مات واما البدوی ممن لم یسئل ومات فصرحوا بعدم جواز تقلید المیت ووجوب الرجوع الی الحی بل ادعی علی الاجماع وعدم الخلاف بل وکذا فیمن سئل ولم یعمل حتی مات المسئول او تردد فیه لاطلاق کلامهم السادس انه من دلایل المجتهدین علی الاجتهاد والتفریع علی ما رواه المحقق محمد بن ادریس الحلی فی الطرق الصحیحة وغیرها علینا ان نلقی الیکم الاصول وعلیکم ان تفرعوا علیها نظاهره ان التفریع علی ما عقله المجتهد من حکم شرعی کالاصول فکما ان الاصول لا یموت بموت الامام ع فکذلک الفروع لانه مثلها فی استناد الحکم الیهما والجواب ان الاصول هو القواعد الکلیة واما التفریع فهو اثبات جزئیات موضوعها فیتبع الحکم علیها الا من العقل ولا من الشرع وح بعد التفریع ان مات فلا بد من اقامة الدلیل علی جواز تقلیده والملازمة ممنوعة لعدم الدلیل علیها الا من العقل ولا من الشرع السابع سلمنا انه لا بد من کون القاضی ونائبه مجتهدین لکن لم ینقل ان القاضی او النائب عزل او ما امرهم ع لاهل تلک البلاد بموت فتاویهما وعدم اعتبارهما او نقضهما بالرجوع الی من ینصب بعدهما بامره بنقض فتاوی الاولین لعدم اعتبارها بعد موتهما وفیه انه علی فرض تمامیة لا یتم الا بالنسبة الی الاثنائی واما البدوی فلا لان اعتبارها لا بد من الدلیل ولا یجب نصب الدلیل لعدم اعتبارها الموافقة للاصل مع ان نصب النائب الجدید ظاهر فیه فتدبر کما مر الثامن ان کتب الفقه شرح لکتب الحدیث ومن فوایدها تقریب معانی الاخبار الی فهام الناس لان فیها العام والخاص والمجمل والمبین والمطلق والمقید وغیرها ولیس کل احد یقدر علی بیان هذه الامور من ماخذها والمجتهدون بذلوا جهدهم فی بیانها واما الاختلاف الوارد بینهم فهو مستند الی اختلاف الاخبار او فهم معانیها من الالفاظ المحتملة حتی لو نقلت تلک الاخبار بعینها لکانت موجبة للاختلاف کما تری الاختلاف الوارد بین المحدثین مع ان عملهم مقصور علی الاخبار المنقولة وبالجملة فلا فرق بین التصنیف فی الفقه والتالیف فی الاخبار لان لکل احکام الله تعالی لا یموت بموت الناقلین لها کما تقدم والجواب اولا ان نقل الاخبار لا یکون حکما بل بمضمونه حکم بعد فهمه الدلالة وصحة السند ودفع المعارض واخذ الترجیح فیما کان ومع التساوی التساقط او الرجوع الی الاصل وغیر المجتهد غیر ممکن له فهم الحکم بما ذکرنا وهذه الاخبار لا یموت بموت صاحبه ان کان صدقا فی الواقع فصدق والا فکذب واما الحکم علی ما ذکرنا انما هو باعتقاد المجتهد جاز اخذه للمقلد من باب التعبد والظن وبعد موته یحتاج اخذه الی الدلیل لجواز ارتفاعه بالموت وکان سببا لعدم جواز التقلید التاسع اذا اخذ المقلد مسئلة من الحی وکان مصاحبا لذلک الفقیه مطلعا علی احواله وتبدل ارائه فافتاه بحکم النص والاجماع وعمل به واستمر علیه الی بعد صلوة المغرب فمات ذلک الفقیه بین الصلوتین فعمل بتلک الفتوی فی صلوة العشاء فیلزم بناء علی ما قلتم بطلان صلوة العشاء وصحة المغرب ونحن نسئل عن بطلان هذه الصلوة الموافق حکمها للنص والاجماع ولا یستندون فی ابطالها الی شیء سوی موت ذلک الفقیه وهو بعید فی الغایة علی ان علمائنا رضوان الله علیهم یحکون بکلام الامام ع ویعلمون به ولا تفاوت فی اتباع قولهم بین حیوتهم وموتهم ع فکذا نقل مضمونه للعوام والجواب ان الموافقة للنص والاجماع انما هو کان باعتقاد المجتهد لا المقلد ولا مجتهد لخروجه ح فیحتاج اثبات صحة عمل المقلد بتقلید الغیر الی دلیل ولعل الموت کان مضرا فقد بروالاستبعاد العقلی لم یکن حجة بالاجماع وعن الذیل بان عمل العالم بکلام الامام ع لا یکون من باب الظن والتعبد بل من باب القطع بانه حکم الله وعمل العامی بفهم المجتهد انما یکون من باب التعبد والظن لجواز خطائه وبعد الموت لا بد من دلیل دال علی جواز العمل به العاشر الروایات المستفیضة بل القریبة الی التواتر الدالة علی کون العلماء کانبیاء بنی اسرائیل ولا ریب فی اعتبار قولهم فیکون اقوال العلماء کذلک لعموم التشبیه والجواب بمنع العموم لتبادر بعض الاحوال وهو فی المرتبة والثواب لفقد المنزلة الحادی عشر قوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون ولو لم یکن قول العالم المیت معتبرا فیکون مساویا بالجاهل والایة تنفیه والجواب عنه بمنع العموم مع انه لم یظهر کونه تعالی فی مقام البیان بل الظاهر انه فی مقام نفی الاستواء فی الجملة الثانی عشر قوله تعالی فاسئلوا الخ فیمن سئل بعض المسائل او کلها عن المجتهد ولم یحصل له العمل الملازم والاختیار ثم مات فیکون الامر ساقطا عنه بحصول الطبیعة بایتان المقدم الاخر ما هو موضوع بالاصل وبلزمه اجزاء ما سئل فی حقه واذا ما ثبت فی ذلک یثبت فیما لم یسئل بالاجماع المرکب اجاب بعض بانه فیما لم یسئل یجب علیه السؤال من الحی لظهور الایة فی اشتراط المشافهة وهی فی المیت منتفیة واذا ثبت فی ذلک یثبت فی غیره بالاجماع المرکب وهی مقدمة لان الایة دلیل اجتهادی مقدم علی اصالة عدم السؤال وفیه انه قدر عدم صحة الاستدلال بها علی اشتراط المشافهة فیبقی الاستدلال سلیما عن المعارض اذا عرفت ذلک فاعلم ان التحقیق فی تقلید المیت هو التفصیل بین الصور التی مرت منها صورة الاثنائی بانه قلد المجتهد الحی فی حیوته بان اختاره وعمل به ثم مات المجتهد وفیه اختلاف من جهة الحیوة والممات فقول بوجوب الرجوع مطلقا وقول بوجوب البقاء مطلقا وقول بالتخییر والحق وجوب البقاء مطلقا والدلیل علی ذلک وجوه الاول الاستصحاب وتقریره من وجوه اربعة لان بعد الاختیار والعمل استقر الحکم کوجوب السورة فی ذمته ولزوم العمل به وحرمة الرجوع الی المجتهد الاخر وصحة العمل به وحجیته له ثم بعد الموت یحصل الشک فی ارتفاعها بالموت ام لا والاصل بقاؤها الثانی الاصل وتقریره ان بعد السؤال فی زمان حیوته سقط امر السؤال فی حقه بالاجماع ثم بعد الموت عوده لا بد یحتاج الی دلیل والمفروض عدم ثبوته باحد من الادلة والاصل العدم ویلزم من ذلک اجزاء العمل علی نحو ما اخذ والا لزم السؤال والاصل ینفیه الثالث

السیرة

النبرة القطعية من الادم الى الخاتم من عدم كون بناء كل من انه شعر على وجوب السؤال بعد السؤال والاخذ والعمل فيما اخذ ولا ينافيه السؤال بعد سماعهم من العلماء
الاختلاف في مسئلة البقاء الرابع انه لو كان الرجوع لازما لتحقق الامر به في زمان المعصوم ع والصحابة ولاشار اليه ولو في خبر ولو فعله ع كذلك لوصل الينا لعموم البلوى و
المفروض عدم الايقاع منهم ع باخذ مسائل الدين من يونس وشبهه ع اياه وغيره يدل على عدم جواز البقاء لانا نقول بعضهم لارشاد الخلق ورجوع الخلق فيما لم يقلده
الكون الاغلب في الاغلب على عدم التقليد لكونهم من العوام بل اغلب الخواص والطلبة وفي المسائل المستحدثة والقضاء في المرافعات ولا ريب ان الاغلب قلدوا ولو
في مسئلة وفات عالمهم ولو كان الرجوع لازما لاشاروا بوجوب رجوع الخلق بما اخذوا وقلدوا بعد موته الخامس ان الامر في بعض الموارد كالمحذور بين ذاتي بين الرجوع
المستلزم لاحتمال المحرمتين احدهما المخالفة القطعية والاخر احتمال وجوب البقاء وبين البقاء المستلزم لاحتمال المحرمة الواحدة وهو احتمال وجوب الرجوع ارتكاب الثاني
لازم لكونه اقل القبيحين بل في كل مسئلة خالفة الحي يوجب الرجوع اليه العلم بمخالفة حكم الله من السابق واللاحق لا يقال لا يلزم هذا في كل مخالفة ذلك في مثل السورة فاحدهما قال
بوجوبها والاخر يقول باستحبابها فلو كانت في الواقع غير واجبة ففيما لم يقرء صحيح وكذا فيما قرء لعدم مضرية قرائتها فلم يحصل العلم بفساد احدهما لاحتمال عدم الوجوب لانا نقول
لو كانت واجبة ففيما لم يقرء فاسد ان لم تكن واجبة ففيما قرء فيها بقصد الوجوب فاسد للتشريع فيحصل العلم بفساد احدهما مع انه يعلم كون احدهما خلاف حكم الله وان لم يعلم فساد احدهما
السادس ان الحكم بوجوب الرجوع مستلزم للعسر والحرج كما لا يخفى بالنسبة الى اغلب العوام الذين لا يتمكنون من اخذ المسائل من مجتهد واحد لانه يسمع صورة المسئلة وينسى المجتهد
ثم مات المجتهد لا يعلم واللازم عليه الفحص وفيه عسر كما لا يخفى بل نفرض فيمن قلد مجتهدا واحدا ومات فيجب عليه الرجوع باخذ كتابه وتصحيحه والعمل به ثم بعد العمل مات فيجب عليه الرجوع الى
مجتهد اخر وهكذا ولا ريب في كونه عسرا بالنسبة الى بعض الخواص فكيف بالعوام بل في الرجوع في الموت الاول عسر لانه لا بد من اخذ رسالته وتصحيحه منه او نقله ممن كان
مطلعا على اراء الحي وحفظه كما لا يخفى وهذا امر لا ينكر في حق بعض الخواص فكيف بالعوام بل موجب للضرر لكن قلد في نجاسة الماء القليل بالملاقي وعمل به من غسل ثيابه وبدنه والغسل و
الوضوء به ثم مات وكان مجتهد الحي قائلا بالنجاسة او كان اعلم الحي قائلا بها مع وجوب تقليد الاعلم فلا ريب ان تقليده وغسل الاناء من ثياب بيته عسر وضرر ولكن قلد من يرى
حلية عقد الام مع عدم الدخول بالبنت فانكحه حصلت له اولاد كثيرة فمات مجتهده وكان الحي قائلا بالحرمة فلا ريب انه يتفرقها عسر وضرر في حقه والادلة تنفيه السابع نفرض انه قلد
مجتهده الحي ودخل في الصلوة ومات المجتهد بينها فبالنسبة الى الباقي ممن لم يعمل اما ان يكون مامورا بابطالها او باتمامها احتياطا او تقليدا لغير هذا المجتهد او المجتهد الذي
تلك وعمل بقوله بعضها والكل باطل الا الاخير اما الاول فلعموم الاية ولا تبطلوا واما الثاني فلعدم امكانه في حق العامي فكيف يعرف الاحتياط وكذا الثالث لان بين الصلوة كيف يمكنه
تعليم مسائل الصلوة فيحصر بالاخير ويثبت غيره بالاجماع المركب لكن فيه ما مر في اصالة البرائة من لزوم حكمها في العبادات المشتملة الصحيح المعلومة او لو اعتبر والاول مفقود
هنا لعدم العلم بالصحة بعد موت المجتهد للاختلاف وعلى الثاني يكون وجوب الاتمام مقاميا ولا يدل على صحته من حيث هو بل تابع لتقليده فان كان على جواز البقاء
وكونه شرعيا يلزمه الاجزاء وان قلنا بوجوب الرجوع الى الحي يكون ح جاهلا والاتمام بقول الميت يكون من باب اللابدية ويتبع المطابقة والعدم وسيجى توضيحه ان شاء
اطلاق الاجماعات المنقولة على حرمة الرجوع بعد التقليد الى مجتهد اخر لانه شامل لمن مات مجتهده اولا وهو وان كان معارضا باطلاق الاجماعات المنقولة على حرمة
تقليد الميت لكنها ظاهرة في الابتدائيات لا فيما قلد لانه قلد وعمل ولزم في حقه على فرض عدم الترجيح تساقطان ويبقى ما ذكرنا سليما عن المعارض ويؤيده بعض الاخبار الدالة
على كون العلماء كانبياء بني اسرائيل وغيرها مما لا يخفى واستبعاد تعطيل الحكم ببطلان العشاء وصحة المغرب فيما لو صلى المغرب فمات مجتهده وصلى العشاء بعد هبة وفيه انه
غير حجة اجماعا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على وجوب الرجوع ان كان هو اصالة الحرمة او قاعدة الاشتغال ففيهما انهما غير جاريين لما تقدم متيقن مصحح للعمل للخلاف بين
وجوب البقاء ووجوب الرجوع والتخيير وكذا اصالة الحرمة للقطع بخروج البقاء او الرجوع او التخيير وهو مجمل مع انهما غير مكافئين للاستصحاب فكيف بالاستصحابات وان كان هو
اطلاق الاجماعات المنقولة على عدم جواز تقليد الميت فالجواب عنه قد ظهر سلمنا ترجيح هذه الاجماعات المنقولة لكنها في هذه المسائل غير معتبرة فيكون الدليل الشرعي
اعني الاستصحاب سليما عن المعارض سلمنا حجيته لكنه مشروط بافادة الظن وهو هنا ممنوع لفساد مدارك المجمعين من عدم صحة التمسك بالاستصحاب لعدم حجيته راسا او في
المفقود في حال الاجماع وغيرهما مما مر من عدم القول للميت وان كان غيرهما مما استدلوا على حرمة تقليد الميت كقوله ع ان الخبر لا تبقى الارض بلا عالم حتى ظاهر الحجة فاد
بعدم انطباقها لمن قلد وعمل ومات مجتهده لانه قلد ثانيا بعدم تماميتها كما عرفت وثالثا بعدم مقاومتها لما ذكرنا وعلى فرض الدلالة وعدم الترجيح يكون الاستصحاب
واصالة عدم لزوم السؤال سليما عن المعارض هذا فيما امكن الرجوع الى الحي او الى واسطة المعتبرة واما فيما لا يمكن سواء امكن بالواسطة الغير المعتبرة او بالرجوع الى الميت
فيثبت وجوب البقاء بالاولوية والاجماع المركب ومنها صور البدء اعني المسائل التي لم يقلد المجتهد في زمان حيوته بالتقليد الملزم من العمل او الاختيار على اختلاف المذهب
والمفروض منها عدم التمكن من الرجوع الى الحي مشافهة او بواسطة معتبرة او كان الرجوع مستلزما للعسر والحرج الحق فيه حجية قول الميت ولزوم اتباعه وذلك لان الحكم بوجوب
الرجوع الى الحي تكليف بما لا يطاق او عسر وحرج وتنفيه الادلة والحكم بنفي التكليف بالمرة المستلزم للخروج عن الدين في اغلب الموارد ينفيه العقل القاطع والاجماع الساطع
والضرورة والامر بلزوم الاحتياط عسر وحرج والامر بوجوب الاجتهاد العيني في حق جميع المكلفين موجب لاختلال النظام مع انه في زمان التحصيل لا بد له من عمل فليس معه
الا العمل بقول الميت تخصصا ومخالفة بعض الاصحاب كما نسب الى الشيخ ره وبعض شرح الجعفرية من عدم الجواز هنا ايضا ولزوم الاحتياط واتيان العبادة في ضيق الوقت او
الرجوع الى فتوى المشهور غير مضر لا يعتنى به لفساد الاول في حق اغلب العوام لعدم معرفتهم بمواقع الاحتياط مع استلزامه العسر والثاني بعدم الثمرة وتاخيره في ضيق الوقت لفرض عدم
الحي مع كثرة المسائل وعدم التمكن من تعليمه غير الاثنين ولو اشتبه لعله بالمسائل مع ظنه بامكان الحي في اخر الوقت والثالث بعدم امكانه في حق العوام بل اغلب الطلبة لانه موقوف
على فهم كلام العلماء والفحص حتى يعلم ذهاب المشهور مع انه ربما لا يكون في البين شهرة مع انها غير معتبرة على المشهور واعتبار الميت لا يكون اضعف من اعتبار الشهرة بل اقوى
لظهور الاجماع على عدم اعتبارها للعامي مع انه لم يعمل وفساد هذا القول غني عن البيان وكذا لو امكن بواسطة غير معتبرة كالفاسق ومجهول الحال والشايع لعدم ثبوت قول الحي
بها بانه قول المجتهد الحي فكيف يعمل به والحق عندك وجوب الرجوع الى الميت ايضا لان الاجماع الاية والسنة قائمة على حرمة العمل بقول الفاسق ولم يكن الميت بمثابته فيتعين
العمل باقل القبيحين عند لزوم ارتكاب احدهما لا يقال لا يجب له الرجوع الى الفاسق في المسائل المستحدثة وفي المرافعات لعدم التمكن من الميت ويثبت غير هذه الصور بالاجماع

لكن

المركب لانا نقول بمنع ولا بجواز الرجوع في المرافعات الى الفاسق في هذه الصورة وكذا في المسائل المستحدثة لامكان التصالح من المؤمنين في الاولى والاحتياط في الثاني
لندرة المسائل العام البلوى مع عدم تعرض العلماء لها وثانيا بمنع الاجماع المركب فتدبر وما ذكرنا من الرجوع الى الميت انما هو في الفتاوى لا في القضاء والمرافعة
لما سيجيء ومنها صورة التمكن من الحي من غير لزوم العسر والحرج وح فيما لم يكن الميت المقابل اعلم ولم يحصل الظن الاجمالي ولا التفصيلي بصحة فتوى الميت فالمتبع هو
الحي سواء كان اعلم او مساويا وما حصل الظن بصحة فتويه بدون الميت او لا بل كانا متساويين من حيث الظن اما الاول فلوجوه الاول الاصول التي مرت في صدر الاستدلال
لان مع كون الحي اعلم مع كون الظن الشخصي بصحة فتواه يكون اخذ قوله مبرئا للذمة ويجوز الرجوع اليه على جميع المذاهب سواء قلنا بكون المناط هو الاعلمية او الحيوة او الظن
من مجرد الافتاء رفعين باصالة الحرمة العمل وقاعدة الاشتغال المعتضدة بالاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم وكذا على عدم جواز تقليد الميت وكذا ظهور
الاجماع وبناء العقلاء سيما هنا ومعارضة هذه الاصول باستصحاب التخيير واصالة عدم لزوم السؤال بنحو ما مر في صدر تقليد الميت قد ظهر فساده سيما مع اعتضاد هذا الاصل باطلاقات
الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع وغيره سلمنا عدم الترجيح بين الاصول التساقط فيكون المرجح هو العقل وهو يحكم بوجوب الرجوع الى الاعلم الحي من وجوه ثلثة الاول
ان الظن حاصل بصحة فتواه في الواقع ويجري معه الدليل العقلي وبعينه الثاني ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم ومقبولة عمر بن حنظلة كما مر
في الاعلم بوجوب الرجوع اليه ومعه يجري الدليل العقلي وبعينه الثالث ان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع الى الميت ومعه يجري الدليل العقلي
ولم يكن دليل في المقام على جواز الرجوع الى الميت واما الثاني اعني فيما لو كانا متساويين مع عدم حصول الظن الشخصي في جانب الميت فلقاعدة الاشتغال للاجماع على جواز
الرجوع اليه ايضا لان الحيوة لو كانت شرطا فهي موجودة فيجوز ومعه يجري قاعدة الاحتياط واصالة الحرمة معتضدا باطلاقات الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على
عدم جواز تقليد الميت ومعارضته باستصحاب التخيير واصالة عدم لزوم السؤال قد مر فساده وعلى فرض تسليم التعارض والتساقط يكون المرجع حكم العقل وهو بعينه
كما مر لان الظن حاصل من الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على اشتراط الحيوة ومعه يجري الدليل العقلي وبعينه وان كان الظن الشخصي معه فيجري الدليل العقلي من هذه الجهة
ايضا واما فيما كان الميت اعلم او كان الظن الشخصي معه فالقول بوجوب الرجوع الى الحي مشكل لعدم جريان قاعدة الاشتغال ولا لعدم العلم بجواز الرجوع الى الادون لجواز
كون المناط في التقليد هو الاعلمية او الظن الشخصي لا الحيوة والممات بل الاول والثاني اقرب بحسب الاعتبار لان بعد القطع بانحاء حكم الله وانحصار الادلة وكون احدهما
اقوى مدركا من حيث الاستنباط فلا ريب ان العقل يرجح هذا الاحتمال على اشتراط الحيوة عنده وان الامر ومجرد ادعاء الاجماع على حرمة الرجوع الى الميت لا يصير سببا لافادة
العلم لنا غايته افادة الظن والاصل هو الحرمة مع انه معارض باطلاق الاجماعات المنقولة وظهور الاجماع على وجوب الرجوع الى الاعلم ويبقى استصحاب التخيير الثابت في زمان حيوته
سليما عن المعارض سلمنا عدم حجية الاستصحاب او عدم جريانه وح يكون المرجع العقل الحاكم باخذ الظن بعد تعذر العلم الواقعي والشرعي وهو حاصل بصحة فتوى الميت فيجب اخذه
بدليل الرابع لا يقال يكون مقتضاه وجوب الرجوع الى الميت الاعلم وهو خلاف الاجماع لانا نقول ادعاء الاجماع فاسد جدا لان من الاصحاب من يقول بكون التقليد من باب الظن
ومن باب حكم العقل ويلزمه القول بوجوب الرجوع الى الميت هنا لفرض كون الظن الشخصي معه من حيث كون الاعلم موثوقا به نوعا ومن حيث اطلاعه على مستنبطا واسنده لا لو حصول
الظن له بصحة فتواه كالطلبة كما هو المفروض سلمنا الاجماع على عدم الوجوب لعينه لكن لم يكن اجماع على وجوب الرجوع الى الحي الادون مع كون الاعلمية والظن الشخصي في الميت
بل لم يكن اجماع على جواز الرجوع اليه حتى يجري قاعدة الاشتغال واصالة الحرمة ويعين لان لازم القائلين باخذ الاعلم هو اخذ الميت ولازم القائلين بكونه من باب الظن ايضا هو
اخذ الميت وح بعد تعارض الادلة والتساقط يحكم العقل بالتخيير لبطلان ساير الاحتمالات ولا فرق فيما ذكرنا بين العبادات والمعاملات واما المرافعات فاشتراط الحيوة متعين
ولو كان ادون لانها موقوفة على مشافهة المجتهد ونيابة المقلد له غير جائز والفرق بينها وبين غيرها ظاهر لان في العبادات والمعاملات ليس الا اخبار حكم الله في الموضوعات التي
تعلق حكم الله بها كالكلب نجس وهكذا وتدوينها في الكتب الباقية بعد موته ولم يكن فيها الزام المقلدين واما المرافعات والحكم فلا بد من الزام خاص مع تشخيص الموضوعات الخاصة
من تشخيص المدعي والمنكر والحق والباطل وتشخيص هذه الامور لا يحصل للمقلد على فرض حصوله له فلا ريب انه بحسب الاهل لم يختلف والقدر المتيقن ثبوت جوازه للمجتهد وكذا الاثر
واما غيره فيبقى تحت الاصول من اصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وكذا استصحاب بقاء الملكية في حق من له القصف بل عدم الجواز هنا اجماعي بل القائلين بجواز تقليد الميت في الفتاوى
ينكرونه هنا وينفون جواز النيابة فيها وظاهر الاخبار في اشتراط مشافهة القاضي نفيا ايضا كقوله من عرف شيئا من احكامنا الخ ولم يكن دليل على جوازه هنا لا من العقل ولا
من الكتاب ولا من السنة ولا من الاستصحاب لعدم ثبوت صحة الرجوع الى كتبه في حيوته في المرافعات حتى ان ينفيه بالاستصحاب والفرق بين المقامين غني عن البيان لا يقال كان في غير
المرافعات انما هو اظهار لما في كتب الاموات فكذا في المرافعات اظهار لما فيها من المنكر والمدعي والبينة مع الثاني والحلف مع الاول لانا نقول الموجود ما في الكتب ليس الا الكليات
واما تشخيص كون هذا الخاص مندرجا تحت هذا الكلي اعني المدعي او المنكر واجراء الحكم الكلي في الجزئيات بان هذا مدع وحكمه البينة ثم بعد الثبوت الزام الحكم في حق المتخاصمين
وكذا الكلام في المسائل المستحدثة التي لم يتعرض العلماء لها فالواجب الرجوع الى الحي ولو كان ادون بل الانحصار او الاحتياط ان امكن وعلى فرض عدم امكان الرجوع الى الحي لاجل
العسر والضرر فالصلح ان امكن والا فالرجوع الى من استجمع الشرايط مع القوة له في تشخيص الموضوع من المدعي والمنكر بقانون الشرع وتقليد الميت في حكمه ثم الرجوع الى غير
البالغ المجتهد المستجمع للاوصاف من الزهد والورع وامثالهما واذا ازداد الامر بينه وبين المجتهد المتصفة عند بعض الاوصاف المعتبرة كالايمان والعدالة وامثالهما فينبغي بعد ذكر
شرايط المفتي بقي كلام اخر وهو انه فيما وجب الرجوع الى الميت فيما لا يمكن الحي واستلزم العسر على مذهب القائلين باشتراط الحيوة فهل الحيوة شرط لصحة التقليد مط كالطهارة
بالنسبة الى الصلوة فمع عدم امكان الحي ينتفي صحة التقليد ويكون جاهلا لو اخذ قول الميت دون غيره كقول البيريما يكون من باب كونه اقوى الطرق الى تحصيل الواقع فيرجع
صحة ما عمل بقوله الى الاقوال في مسئلة الجهل والحق فيه التفصيل بين المطابقة والعدم او يكون تقليدا شرعيا يلزم الاجزاء كتقليد الحي ظاهر استدلالهم بعدم جواز الرجوع
الى الميت بانه لا قول له هو الاول لظهور كلامهم في عدم الاعتناء به اصلا وظاهر عملهم فيما قالوا بالجواز هو الثاني لعدم تعرض احد منهم بملاحظة المطابقة والعدم او النقض بناء
بين القاصر والمقصر لوجود الحي بعده لعدم دليل شرعي مطلق مشترط للحيوة وما ذكرنا من وجوب الرجوع الى الحي في بعض المقامات ووجوب الرجوع الى الميت تخييرا وعينا في
بعض المقامات فانما هو بالادلة اللبية المجملة من الاجماع والعقل والاصول الفقاهتية وهي مشتركة الورود بين الحي والميت فكيف يقتضي الاول شرعية دون الثاني وهو

تحكم محض والجمع على شرعيته لاطلاق كلامهم في الحيوة والممات ولانه لو لم يكن شرعيا في الميت يلزم العسر والحرج والضرر وهو منفي في الشريعة المطهرة لان التصحيح مراعيته لما وجد الحي
بعده وملاحظة المطابقة والعدم او التفصيل بين القاصر والمقصر سيما بالنسبة الى ظاهر قول المشهور من عدم معذورية الجاهل واشتراط العلم للصحة لا نرج يلزم فساد
عمله الى ان يوجد الحي وتقليده نعم في بعض المقامات لا يستلزم الصحة كما ذكرنا فيمن قلد ودخل في الصلوة فمات مجتهده فبالنسبة الى الاجزاء الباقية التي لم يعمل كان اللوازم
اتمام عمله بقوله لقوله تع لا تبطلوا لكن عدم امكان الرجوع الى الحي عرضي باعتبار قوله لا تبطلوا وهي لا تدل على الصحة النفس الامرية بل مقدمي كما عرفت فلم يكن موجودا فيها تم
الكلام في تقليد الميت بقي الكلام في شرائط المفتي فنقع الكلام فيه في امور الاول ان البلوغ للمفتي هل يكون شرطا لصحة الرجوع اليه ام لا وهو لا يخ من امور لاوليه
لانه اما ان يكون في مقابل المجتهد الحي العادل او فاسقه او يكون في مقابل الميت وعلى الاول يجب الرجوع الى الحي سوا كان اعلم او مساويا او ادون لاصالة الحرمة
اصالة الاشتغال للاجماع على جواز الرجوع الى الحي وان كان ادون سيما في صورة الانحصار بالادون وغير البالغ ولاستصحاب حرمة تقليد غير البالغ في زمان عدم تميزه
وعدم اجتهاده ولظهور الاجماع بل الاجماع حقيقة والاستقراء في الاحكام من اشتراطها بالبلوغ مع ان الشارع لم يأتمنه في امواله وعباداته ومعاملاته اجماعا فبالنسبة
الى الغير اولى واذا ثبت عدم جواز الرجوع اليه يتعين الادون فلا يحتاج الى القول بان الاستصحاب معارض باستصحاب اخر في جانب الادون وهو انا نفرض الحي المسبوق بعدم الاجتهاد
وعدم جواز التقليد صيرورته مجتهدا في زمان صيرورة غير البالغ مجتهدا اعلم او بعده مع انحصار المجتهد بهما وح يكون الاصلان متعارضين ويكون المرجع الى حكم
العقل وهو يعين جانب غير البالغ لحصول الظن بالصحة في جانبه واذا ثبت في ذلك يثبت وجوب الرجوع اليه في كلما كان في مقابل الادون بالاجماع المركب لانا نقول انه مع
اولا حصول الظن بصحته فتوى لاحتمال الكذب في غير البالغ وان كان في غاية الزهد لعدم التكليف له ولاحتمال تقصيره في الاستنباط وثانيا بانه لو فرض حصول القطع بعدم
كذبه وعدم تقصيره نقول بعد صيرورة البالغ مجتهدا وان كان ادون وغير البالغ اعلم مع ان استصحاب الرجوع الى غير البالغ ارجح لاعتضاده بظهور الاجماع على شرطية البلوغ
والاستقراء وغيرهما سلمنا عدم الاعتضاد اما المنع لنصراف الاجماع الى هذه الصورة او لمعارضته بالاجماعات المنقولة على وجوب الرجوع الى الاعلم لكن نقول ان استصحاب
عدم جواز الرجوع الى الادون معارض باستصحاب اخر وهو انا نفرض كون الحي اعلم من امثاله وكان جائز الرجوع او واجب الرجوع ثم صار ادون مع صيرورة غير البالغ اعلم
مع فرض الانحصار بهما وح فمقتضى الاستصحاب بقاء الحكمين في الادون هناك واذا ثبت الجواز او الوجوب في هذه الصورة يثبت وجوب الرجوع الى الادون في غير هذا الموضع
بالاجماع المركب ح يتساقطان ويكون استصحاب حرمة الرجوع الى غير البالغ معتضدا بما مر سليما عن المعارض ويلزم جواز الرجوع الى البالغ وان كان ادون لا يقال مقتضى
اطلاق الاية الشريفة اعني فاسئلوا الخ وكذا اية النفر الخ وكذا حديث من عرف الخ هو جواز الرجوع الى غير البالغ وعدم شرطية البلوغ لعدم مدخلية البلوغ في صدق
اهل العلم والفقيه لانا نقول على فرض صحة التمسك باطلاق هذه الادلة على اثبات جواز التقليد وحجية قول المجتهد لا يصح التمسك به هنا لورودها مورد حكم اخر وهو وجوب
رجوع الجاهل الى العالم في الجملة مع انه معارض بظهور الاجماع والاستقراء كما مر هذا في الحي واما في صورة مقابلة الميت العادل او واسطته كذلك فيجب ايضا لما ذكرنا ولا استصحاب
الذي ذكرنا والقول بكون معارضا باستصحاب اخر فيما فرض كون غير البالغ اعلم كما فرض في الحي وذلك بانه لو كان في زمان حيوته ادون ولا يجوز له الرجوع ثم مات مع صيرورة
غير البالغ مجتهدا اعلم مع انحصار المجتهد بهما فالاصل مقتضاه بقاء عدم الجواز في كل منهما وح يكون المرجع الى العقل وهو يعين جانب غير البالغ مدفوع بما مر وبان هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب اخر وهو انه لو كان اعلم وواجب الرجوع ثم مات مع صيرورة غير البالغ مجتهدا اعلم والاصل بقاء الوجوب هنا ويتم غيره بالاجماع المركب والاصلان يتساويان و
يتساقطان ويكون استصحاب عدم جواز الرجوع الى غير البالغ سليما عن المعارض لا يقال على فرض الانحصار يجب الرجوع الى غير البالغ في الفتاوى المستندة التي لم تكن في كتب الاموات كذا في الفتاوى
واذا ثبت عدم جواز الاشتراط فيهما يثبت عدمه فيهما وفي غيرهما بالاجماع المركب لانا نقول لا نسلم الاصل ولم يكن خلاف الاجماع بمنع الاجماع المركب لعدم ثبوته هنا لان الكلام في هذه
الصورة انما هو لاجل الانحصار المقدرة وليس جهة الكلام في الاشتراط والعدم واما لو كان في مقابل المجتهد الفاسق سواء كان حيا او ميتا فالاصول في جانب المجتهد الفاسق سواء
كان حيا او ميتا فالاصول في جانب المجتهد البالغ متعارضة كما لو كان عادلا فصار فاسقا او كان غير مجتهد فصار مجتهدا فاسقا وعلى الاول الاصل بقاء الجواز الثابت في حال
العدالة وعلى الثاني يكون الاصل بقاء الحرمة وح يحصل التعارض بين الاصلين ويتساقطان ويكون استصحاب عدم جواز الرجوع الى غير البالغ سليما عن المعارض فاذن يجب
الرجوع الى الفاسق لا غير البالغ ولكن الحق انه لو قلنا بوجوب الرجوع الى الفاسق او غير البالغ عند الانحصار فالثاني معين للاجماع على عدم اعتبار غير الفاسق مع الاية الشريفة
وليس غير البالغ كذلك لعدم كونه فاسقا ولا عادلا سيما فيما كان الظن بتحرز غير البالغ اقوى من الظن الحاصل بالفاسق الحي المتحرز عن الكذب فيتعين العمل بقول غير البالغ وكذا
فيما كانت الواسطة فاسقا او مجهول الحال العدم ثبوت قول المجتهد به حتى يقال انه يجوز اولا فتدبر الثاني العقل وهو لا يكون شرطا في المسبوق بالتقليد كما لو قلد مجتهدا في زمان
كونه عاقلا ثم صار مجنونا وذلك للادلة التي مرت في الميت المسبوق بالتقليد الاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع الى المجنون لا يشمل المقام لحصول الرجوع والتقليد ولا
يحتاج الى رجوع وتقليد اخر مع انها معارضة بالاجماعات المنقولة على عدم جواز الرجوع فيما لو قلد مجتهدا وح يكون ما ذكرنا سليما عن المعارض لا يقال جواز الرجوع الى المجتهد
انما يكون لاعتقاداته بالاحكام وبعد الجنون يرتفع لانا نقول لو كان مرتفعة في حال الجنون لكان اللازم كونه جاهلا وبعد الافاقة محتاجا الى التعليم كساير الجهال وليس
كذلك ضرورة واما في غير المسبوق فلا ريب في شرطيته في حال الجنون واما في حال الافاقة كما لو كان ادواريا فالحق الجواز للقطع بعدم مدخلية الجنون السابق ولو كان له كتاب
في حال كونه عاقلا مع صحة الرجوع اليه فهل يصح الرجوع اليه بعد صيرورته مجنونا ام لا مقتضى استصحاب الجواز والصحة واضح ولكن مع تمكن الرجوع الى غيره مطلقا لا ينبغي ترك
الاحتياط الثالث الاسلام اعني الاقرار بالشهادتين شرط بلا ريب في غير المسبوق بالتقليد سواء كان اعلم ام لا وسواء كان في مقابل الميت او الحي وغير البالغ او الفاسق المتحرز
عن الكذب ام لا للاجماع وللاصلين اعني اصالة الاشتغال واصالة الحرمة العمل بما وراء العلم وللايات منها قوله تع لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولا ريب
كون الرجوع اليه سبيل له وذلة للمؤمنين معنى والاية تفيد مع اشعارها في المرافعات بان التجويز سبيل وتسلط له او الاية تفيد واذا ثبت في ذلك يثبت
غيره بظهور الاجماع المركب ومنها قوله تع ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا لان الفسق لو كان علة لعدم جواز الرجوع الى الفاسق فيما لم يفد قوله العلم فلا ريب ان الفسق
في الكافر اشد بل هو فاسق ايضا ومنها قوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا لان الكفر اشد بل هو ظلم اشد اما في المسبوق بالتقليد فالظاهر وجوب البقاء للادلة التي مرت

يجوز الرجوع اليه قطعا وان كان ادون منه

في الميت ولا يجري شيء من الادلة الدالة على عدم الجواز وهو مشكل او يتوقى بانه رجع عن اعتقاده سيما مع كونه ذلة للمؤمنين وتعظيما له مع بناء العقلاء على المذمة واما الايمان
بمعنى الخاص اعني الايمان بمعنى كونه اثنى عشريا فاشتراطه في البدوي لظهور الاجماع والاجماعات المنقولة والاولوية بالنسبة الى الفاسق ولانه مخالف في بعض الاحكام ضرورة
وهو مجمل في البين واما المسبوق فالاصل يقتضي عدم الشرطية الا ان يتوقى بانه ذلة للمؤمنين ولانه رجع عن بعض الاحكام واما العدالة فشرط في البدوي للاجماع واية النبأ واما
المسبوق فالظاهر العدم للاصل وعدم انصراف اطلاقات الاجماعات المنقولة اليه وبما ذكرنا ظهر ان دار الامر في البدوي بينه وبين الميت وغير البالغ فالثاني مقدم ثم الثالث لان الرجوع لا ربما
وان دار الامر بينه وبين المخالف والكافر فهو مقدم انه لم يسقط الامر بالرجوع الرابع في شرايط اخر لم يتعرض لها بعض في هذا المقام وتعرض لها في الفقه في بحث القضاء وهي الذكورية
وطهارة المولد والحرية والحفظ والسمع والبصر والنطق والقراءة والكتابة فمن عدم التعرض هنا مع كون المقام مقام بيان شرايط المفتي يكشف عن عدم شرطية هذه الامور ومن التعليل
في بحث القضاء لكونه منصبا جليلا يختص بمن اجتمع له هذه الامور يكشف عن شرطيتها في الافتاء لانه ايضا منصب جليل وكيف كان يظهر من الشهيد في الروضة كون شرطية الاول
والثاني اجماعيا وكون شرطية الثالث والسادس والتاسع مشهورا بحيث قال فيها يشترط في قضاء الفقيه الجامع لشرايط الافتاء وهي البلوغ والعقل والذكورة والايمان والعدالة
وطهارة المولد اجماعا والكتابة والحرية والبصر على الاشهر لا يتوقى قوله اجماعا يكون قيدا لقوله ينفذ قضاء الفقيه الخ لانا نقول هذا قيد شرايط الافتاء بقرينة ما بعد هذا القيد كما لا
يخفى وكيف ما كان فالثلثة الاول شرط للاصول اعني اصالة الاشتغال واصالة حرمة العمل بما وراء العلم واستصحاب عدم الجواز الثابت قبل حصول الاجتهاد منضما الى الاجماع المنقول
في الاوليين والى الشهرة وعدم قبول قوله في الشهادة في الثالث وهذا في مقابل الحي ظاهر واما في مقابل الميت فمقتضى القاعدة ايضا الاشتراط لتعارض الاستصحابين في جانب
الميت ويكون الاستصحاب بما ذكرنا سليما عن المعارض مقتضيا لعدم جواز الرجوع الى الانثى والعبد وولد الزنا والاجماعات المنقولة على اشتراط الحيوة معارضة بالاجماع المنقول
على اشتراط هذه الامور لا يتوقى يثبت نفي الشرطية في صورة دوران الامر بينه وبينهما في المسائل المستحدثة والمرافعات وتثبت غيره بالاجماع المركب لانا نقول الاصل ممنوع وعلى فرض
تسليمه في بعض الصور فالاجماع المركب غير مسلم واما في مقابل غير البالغ فالاصول الدالة على عدم جواز الرجوع الى كل منهما متعارضة متساقطة وكذا الاجماعات المنقولة ولكن اخذ الانثى
والعبد في مقابل غير البالغ ان لم يكن متعينا فلا كما لا يخفى نعم في طهارة المولد اشكال لعدم الدليل وان لم يكن متعينا فالرجوع الى العقل الحاكم بلزوم اخذ اقوى الظنين ان كان والا كان مخيرا
لا يخلو من قوة هذا في حجية قولهم للغير في الفتاوى والمرافعات واما بالنسبة الى عمل نفسه فالعمل باعتقاده وبالتقليد سيما فيما كان الغير دونه او مساويا او ميتا او غير بالغ او فاسقا وهكذا
فتعين لانه اجتهاد مع تحريم التقليد له اصلا وظهور الاجماع واطلاق الاجماعات المنقولة واما الحفظ فان كان المراد هو الحفظ الكلي التام الخارج عن المتعارف فهو فاسد جزما والا لزم
عدم صحة الرجوع الى مجتهد اصلا لحصول السهو لهم متعارفا وان كان المراد هو الحفظ المتعارف بان لا يكون نسيانه غالبا فلا يخلو من قوة سيما في محل الحكم لتعارض الاستصحابين فيما كان
مسبوقا بالاجتهاد والحفظ ثم انتفى عنه هذا الوصف وفيما كان مسبوقا بعدم الاجتهاد وصار مجتهدا قليل الحفظ ويكون اصالة الاشتغال فيما له حفظ سليما عن المعارض هذا فيما كان في
مقابل الحي الحافظ واما في مقابل الميت والفاسق او غير البالغ فاشكال لعدم ادعاء الاجماع هنا على الشرطية بخلاف غيرها فيكون الاصل في جانب عدم شرطية الحفظ معتضدا
به سليما عن المعارض فتدبر مع ان في جانب غير البالغ يكون استصحاب عدم الجواز له متضيا لوجوب الرجوع الى غير البالغ الغير الحافظ فتدبر مع مكان اندراج غير الحافظ في مفهوم
اية النبأ بخلاف غير البالغ واما في صورة مقابلته مع الفاسق فالقول بعدم جواز الرجوع الى الفاسق متعين للاجماع ولمنطوق الاية وهو مقدم على الاصول واما ساير الشرايط فمقتضى
اصالة الاشتغال واصالة الحرمة هو الاشتراط لا يتوقى هي معارضة باستصحاب اخر فيمن كان مجتهدا سميعا بصيرا ناطقا قادرا على القراءة والكتابة فلا ريب انه يجوز الرجوع في هذا
الحال ثم لو انتفى هذه الامور او بعضها يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الجواز وعدم الشرطية واذا ثبت في هذه الصورة يثبت في غيره بالاجماع المركب لانا نقول هذا الاستصحاب
معارض باستصحاب اخر فيما كان مسبوقا بعدم الاجتهاد ثم صار مجتهدا مع انتفاء هذه الامور او بعضها واستصحاب عدم الجواز السابق يقتضي الشرطية هنا واذا ثبت عدمها في هذه
الصورة يثبت عدمها في غيرها بالاجماع المركب ح يحصل التعارض بين الاستصحابين وتكون اصالة الاشتغال واصالة الحرمة سليمتين عن المعارض فتدبر ولكن الحق عدم الشرطية
سيما في القراءة والكتابة للقطع بعدم مدخلية هذه الامور سيما مع اطلاق الادلة الدالة على صحة التقليد بل عموم بعضها كما مر لمن كان صائنا لنفسه فتدبر ولكن مهما امكن لا
ينبغي ترك الاحتياط واما اشتراط كون المفتي من له الملكة والقوة التي تمكن بها على استنباط الحكم منها الاشتات فيه ولا ريب بعدمه الخامس هل يشترط العلم باجتهاد المفتي او لا بل
يكفي الظن نسب الاول الى ظاهر المعالم والذريعة ونسب الثاني الى العلامة في التهذيب والمبادي والى ابنه في شرحه والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في الذكرى والمقاصد
العلية والمحقق الثاني في الجعفرية والشيخ حسن في ... والفاضل التوني في الوافية ومقتضى الاصل في الموضوعات الصرفة ظاهر ولكن يمكن الاستدلال على كفاية الظن بوجوه
الاول الدليل العقلي لان تكليف المقلدين بتحصيل العلم مستلزم للتكليف بما لا يطاق والعسر والحرج والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تحصيل العلم اما ان يكون
بالاختبار او الاخبار والاول موقوف على كون المقلدين لهم استعداد يمكنهم به تشخيص من له القوة من غيره وتحصيل هذا الاستعداد في اغلب المكلفين مستلزم لما ذكرنا بلا ريب
واما الثاني فلان اخبار العدل لا يكون مفيدا للعلم غالبا لكونه اخبارا من امر خفي قابل للخطاء ولا يكون شهادة لاشتراط كونها اخبارا عن المسموعات والمبصرات لا عن الامور
الخفية وح لا بد من الرجوع الى من كانوا قاطعين بكونه من اهل الخبرة مع كونهم عادلين ولا يحصل العلم بمجرد اخبار واحد او اثنين او ثلثة ولا ريب ان تكليف المقلدين بتحصيل
العلم منه مستلزم لما ذكرنا الثاني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على انصراف الالفاظ الى المعتقدات ولا ريب في تحقق الصدق بمجرد تحقق الظن مع ان على فرض الانصراف
الى نفس الامر يكون مطلقا سواء كان معلوما او مظنونا الثالث الاستصحاب فيما لو كان الشخص مقطوع الاجتهاد وجاز اليه الرجوع ثم جاء زمان يحصل الظن به والاصل بقاء الجواز واذا
ثبت ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب الرابع ان من جملة ما لا يفيد العلم هو شهادة العدلين والعدل الواحد والشياع والاول معتبر في المقام كما في ساير الموضوعات لعموم الادلة
للاستقراء ولاعتبارها في القاضي المنصوص المعصوم فكذا هذا بل ادعى بعض الاولوية واما الثاني فلمفهوم اية النبأ واما الثالث فلمنطوق الاية بناء على كون التبين اعم
من العلمي والظني مع ان الظن منه اقوى من قول العادل والفاسق المتبين بالظن والعادل الخامس بناء العقلاء على كفاية مطلق الظن ولكن الوجوه منظور فيها اما الاول فلان
غاية ما سلم عدم لزوم تحصيل العلم باجتهاد المجتهد الحي وهو لا يستلزم العمل بالظن الحاصل باجتهاد المجتهد الحي لجواز الرجوع الى العمل بقول الميت المقطوع الاجتهاد واما الثاني فلان
انصراف الالفاظ الى المعتقد مع انه خلاف الاصل رد عليه ان معنى الانصراف اليه كون الاعتقاد داخلا في المطلوب لبطلان التصويب بل المراد ان التكليف ثابت ان حصل العلم وح لا بد من اثبات

اعتبار الظن بدليل كالعلم وصدق العرف على سبيل الحقيقة ولا اغلاق مع فرض حصول الظن بنوع بل لا يصدق جزما ولذلك انا نظان بالشيء لو اخبرها بهذا الشيء مطمئن غير مقيد بالظن
بعد كان بابا في العرف ومفتوحا عندهم واما قوله على فرض انصراف اللفظ الى نفس الامر مطلق يشمل المعلوم والمظنون فبان مع امكان تحصيل العلم لو اكتفى بالظن يكون محتملا للترك في
المقدمة وقد حققنا في مبحث مقدمة الواجب ترك المقدمة الموهومة موجب للعقاب الا ان يكون الظن بالعدم من الظنون المعتبرة فلا بد من اثبات حجية هذا الظن في الموضوع الصرف ولم
يكن دليل الا ما ذكر من الوجوه وكلها باطلة كما سنذكره واما فيما لا يمكن تحصيل العلم مع عدم فرض الحرج بل لا هذا الموضوع كما في الواجبات التخييرية فيجب الاتيان ولو كان موهوما ولا اختصاص
لها بالظن لان طلبها بنفس الامر يقتضي اتيانه سواء كان معلوما او مظنونا او مشكوكا او موهوما فيجب الاتيان ولو كان موهوما ولا اختصاص لها بالظن من باب المقدمة الا فيما كان الظن
بالمقدمة او العدم معتبرة واما الثالث فلخروجه عن محل الفرض لان الكلام انما هو في صورة الظن بالاجتهاد لا الظن ببقاء الاجتهاد لان الثاني يكون شرعا محكوما بالبقاء بمقتضى الاستصحاب
ولو كان موهوما فكيف بان يكون مظنونا مع انه معارض باستصحاب اخر وهو فيما لو فرض كون الشخص في السابق موهوم الاجتهاد او لم يجز الرجوع ثم صار اجتهاده مظنونا او لا اصل
بقاء عدم الجواز واما الرابع فالجواب عن شهادة العدلين بعينها لفقد الدليل من اعتبارها هنا وفيما كان الاخبار عن امر جلي بعيد فيه الخطاء واما في مثل المقام على الاخبار عن الامور
الخفية اعني الاجتهاد فلا يكون دليل على اعتباره ولذا صار اعتبارها في المقام محل الخلاف انكره بعض كما نسب الى الذريعة والمعارج والجعفرية والوافية مع ان كون هذا شهادة
ممنوع والا لزم ان يكون الاخبار عن الفتوى بحسب الاعتقاد ايضا شهادة والتالي باطل وكيف كان لم يكن دليل على اعتبارها في هذه الموضوعات الخفية التي كانت تميزها بالاجتهاد
والخاتمة بالقاضي المنصوب من جانب المعصوم قياس مع ذلك الفارق موجود لكون المقام من الامور الخفية بخلاف نصب الامام ع فانه من الامور الجلية بعيد فيه الخطاء واما الجواب
في خبر العادل فلعدم دلالة اية النبأ على اعتباره كما مر في حجية المظنة مع انه على فرض دلالتها فمدلولها الا اعتبار الاخبار عن الامور الخفية ممنوعة واما الجواب عن الشياع فبان الحاصل
الظن الحاصل من الشياع بالعدالة واحد فاسد لفرض تسليم الخصم كون اعتباره من باب الدليل الخاص اعني الكتاب ومن الشياع وح فالمناط لم يكن باقوائية الظن والا لزم جواز العمل
بكلما افاد الظن الاقوى بل المناط هو السبب العلم مع انا اثبتنا عدم اعتبار المعتبر عليه وكذا بالنسبة الى الفاسق المتبين الظن لعدم تمامية الاية مع ان التبين على كما مر في حجية
المظنة واما الخامس فلان بناء العقلاء على العمل بالظن مع امكان تحصيل العلم ممنوع بل يكون مع العدم ويكون فاعله عندهم مذموما كما لو اسند السرقة بالاكتفاء بالظن ثم ظهر انه
بالظن مسلما ولكنه في الظنون القوية لا الضعيفة وكذا في الامور الغير المهمة دون المهمة ولا قائل بالفرق فيثبت عدم اعتباره في الضعيف والمهمة ببناء العقلاء ويثبت عدم اعتبار
القوي وغير المهم بالاجماع المركب فتدبر ولكن الحق كفاية الظن وذلك للدليل العقلي الذي ذكرنا في اول الاستدلال بالعسر والحرج وقوله بانه انما ينفي لزوم تحصيل العلم باجتهاد المجتهد
الحي ولا يكون معينا للاخذ بالظن بالمجتهد الحي لجواز الاخذ بقول الميت المقطوع الاجتهاد مدفوع بان على فرض القول بكون حرمة تقليد الميت من باب الدليل الاجتهادي من
الاجماعات المنقولة وغيرها بناء على حجيتها في هذه الامور لكونها حينئذ دليلا اجتهاديا واما حرمة العمل بالظن بالاجتهاد فلا يكون له دليل الا الاصل فعند التعارض يكون الاول مقدما مع ان
المشهور هنا ايضا على كفاية الظن واما على القول بعدم حجية هذه الامور في هذه الامور فيكون حرمة تقليد الميت عنده ثابتا بالاصل كالظن بالاجتهاد فنقطع بارتفاع احد الاصلين
في المقام وح فالاصلان متعارضان متساقطان ويجب اخذ الظن الحاصل باجتهاد المجتهد الحي لكون المشهور هنا على اكتفاء الظن وبناء على عدم اعتبار قول الميت وهو مع الاجماعات
المنقولة على عدم جواز تقليد الميت مفيد للظن والعقل يعينه حيث لم يكن دليل شرعي كما هو المفروض في المقام لا يقال هذا الظن يعارضه الظن بصحة فتوى الميت المقطوع الاجتهاد
ولا ريب في كونه اقوى من الظن بصحة مظنون الاجتهاد لانا نقول الظن بالاجتهاد ايضا مستلزم للظن بصحة فتواه ولا فرق بينهما سلمنا التكافؤ والتساقط لكن نستدل على وجوبه
بوجه اخر وهو ان الرجوع الى الحي المظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة التي لم تكن في كتب الاموات وكذا المرافعات يكون لا بد منه واذا ثبت في ذلك يثبت غيره بالاجماع المركب كما لا قائل
من ظهوره وبعد حصول الظهور يكون العقل معينا حيث تخصص المفروض كما هو المفروض واما على القول بجواز الرجوع الى الميت مطلقا او في الصور الخاصة فلو كان الميت المقطوع الاجتهاد
في البين فيتعين العمل بقوله لاصالة حرمة العمل بالظن في الموضوع مع انفتاح باب العلم فتدبر فالحق كفاية على ما ذكرنا ومما ذكرنا ظهر تقديم مظنون الاجتهاد على مقطوع الاجتهاد
الفاسق وغير البالغ لثبوت الاجماعات المنقولة على اشتراطه فينبغي ان يعين ما استدل وهل يكفي الظن مطلقا او يختص بمن لم يتمكن من تحصيل العلم او كان تحصيله موجبا للعسر
والحرج كما غلب للعوام اشكال مقتضى اطلاق كلماتهم عدم الفصل لكن قد مر في بحث الاجماع ما يدل على عدم الفصل فالاقتصار بالعمل بالظن لمن لا يتمكن من تحصيل العلم لا يخ
من قوة ثم بعد جواز العمل بالظن فيما لا يجب تحصيل العلم يتعين العمل باقوى الظنين كشهادة العدلين من اهل الخبرة ولو لم يتمكن فشهادة العدلين من غيرها بما عليهم من اهل الخبرة ولو لم يتمكن
فالعدل الواحد الا فالشياع هذا فيما تحقق احد الاسباب في مورد واحد اما لو تحققت الاسباب في موارد متعددة كما لو كان احدهما مقطوع الاجتهاد والاخر مظنون الاجتهاد يتعين العمل
بالاول اما لو كانا مظنونين فاما ان يكونا متساويين من حيث الاعتبار سواء كان اعتبارهما من باب الظنون المطلقة او لا كشهادة العدلين في المودين والعدل الواحد او الشياع
فيتعين العمل بما افاد الظن الشخصي ان كان والا التخيير وهو واضح ولو كانا متفاوتين من حيث الاعتبار فلو كان احدهما مقطوع الخصوصية والاخر مظنون الخصوصية فيتعين الاول
لو لم يكن الثاني موجبا للشك في اعتبار الاول عند التوارد والتعارض والا فيتعين العمل باقوى الظنين من الشخصي ان كان والا فالنوعي كما سيجيء توضيحه واما تعين الاول فلكونه
دليلا شرعيا يجب العمل به واما الظن فلا يكون معتبرا لانفتاح باب العلم وان افاد الظن الشخصي واما الثاني فلانه بعد حصول الشك في الحجية لا يكون دليلا شرعيا ويكون حجيته
من باب العقل حيث لا مناص لا به وهو يحكم بلزوم العمل باقوى الظنين هذا ما لو لم يكن احدهما مقطوع الخصوصية بل كان احدهما مظنون الخصوصية كشهادة العدلين والاخر مشكوك
الخصوصية كعدل واحد او موهوما كالشياع فلو كان الظن الشخصي موجودا يتعين العمل به وان كان في جانب موهوم الخصوصية لوجوب تقديم الشخصي عند تعارضه مع الظن النوعي
كما مر في حجية المظنة واما لو لم يكن الظن الشخصي موجودا فيتعين العمل بالاقوى بحسب الاعتبار لحكم العقل ببطلان ترجيح المرجوح على الراجح وان كان بحسب الاعتبار حيث لا مفر الا
به فتدبر **الامر السابع** في ان المسائل المذكورة من وجوب تقليد الاعلم وحرمة تقليد الميت وغيرهما مما مضى هل يجب فيه الاجتهاد كالمسائل الاصولية وبعض الموضوعات
الصرفة او يكفي فيه التقليد كالمسائل الفرعية مقتضى الاصل كما ذكرنا في السابق هو الوجوب العيني خرج من تحت الاصل المسائل الفرعية بقي الباقي تحت الاصل ويمكن
الاستدلال على كفاية التقليد بوجوه الاول الدليل العقلي وهو ان التقليد لو لم يكن كافيا لوجب الاجتهاد عينا والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فللزوم التكليف بما لا
يطاق او العسر والحرج في الاغلب الثاني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لانه يدل على كفاية السؤال في مورد الجهل الى مورد كما نحن هنا منه الثالث الاستقراء

لان

لا ان الغالب في موارد الجهل هو كفاية التقليد ففي المقام كذلك الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب الرابع ان هذه المسئلة فرعية لكونها متعلقة للحكم التكليفي من الوجوب والجواز والحرمة فكلما كان كذلك يجوز فيه التقليد للاجماع على جواز التقليد في الفروع ويرد على الاول انه لا بأس بالتكليف بما لا يطاق والعسر والحرج انما ينفي الاجتهاد بالمعنى المتقدم ومعه لا يثبت جواز التقليد لجواز وجوب تحصيل الاذعان على كل بقدر استعداده كالمسائل الاصولية من الاجتهاد الحقيقي وتحصيل الظن بالرجوع الى كتب العلماء او تحصيله من اداء الطريق لا لزوم تحصيل المرتبة الواحدة او الاقوى الذي هو غير كالاول بالنسبة الى الثاني وهو بالنسبة الى الثالث حتى يلزم التكليف بما لا يطاق والعسر والحرج وثانيا بان نفي وجوب الاجتهاد عن الكل لا يستلزم جواز التقليد على الكل لجواز التبعيض من كفاية التقليد لمن لم تكن له قوة الاستنباط او تحصيل الاذعان ومن عدم كفايته لمن كان له هذه القوة ويرد على الثاني من عدم دلالته على كونه من باب التقليد كما مر غير مرة مع ان عمومه لا يكون الا من باب حذف المتعلق وشموله للمقام بعد اختصاص المورد بحكاية تشريح الانبياء كما عرفت في اصول الدين ممنوع ويرد على الثالث اولا بمنع الاستقراء اما الاستقراء في الصنف فواضح لان صنفا من موارد الجهل لا يجوز فيه التقليد كالاصول وصنف يجوز كالفروع وصنف بعض كالموضوع واما الاستقراء في افراد صنف فلا يفيد الظن بالحاق صنف اخر به وثانيا بمنع حجية الظن الحاصل منه ويرد على الرابع اولا بمنع كونها فرعية ولا يستلزم كونها متعلقة للحكم التكليفي كونها فرعية والا لزم ان يكون قولهم يجب العمل بالكتاب ولا يجوز بالقياس فرعيا مع انه متعلق للحكم الوضعي كقوله قول الاعلم حجة بل الفرق انه لو كان دليل الحكم الاخر يستنبط منه فهي اصولية والا تكون فرعية والمقام انما هو من الاول لانه قولهم يجب تقليد الاعلم دليل المقلد لسائر احكامه الفرعية وثانيا بمنع جواز التقليد في كل فرعية والحق في المقام ان الشخص لو كان له قوة يمكنه الاجتهاد بها في هذه المسئلة الاصولية فلا يجوز له التقليد وذلك لما مر من عدم جواز التقليد في الفروع لمن كان له قوة الاستنباط وللاجماع المركب والاولوية لانه في الفروع لو لم يجز مع كثرة مسائله فيكون عدم الجواز ثابتا في هذه المسائل التي هي من المباني مع اشبهيتها بالكلام ومع قلة مسائلها وسهولة مبانيها بالاولوية والاجماع المركب اما لو لم تكن هذه القوة وقبل حصول الاذعان يجوز له التقليد وذلك لوجوه الاول بناء العقلاء والسيرة القطعية لانا نرى ان بناء العقلاء يكون على الرجوع في هذه المسائل الفرعية من غير النعامة وشعوره باحتمال الفرق بين المسئلتين وح لو كان تكليفهم هذا فالمطلوب ثابت واما لو كان تكليفهم غيرها مع عدم الردع ومع عدم الالتفات فيكون تكليفا بما لا يطاق واما عدم الردع فلفرض عدم وجود الدليل الشرعي على لزوم الاجتهاد او تحصيل الاذعان لا من الكتاب ولا من السنة ولا من العقل ولا من الاجماع لظهور بناء الاكثرين على جواز التقليد الثاني ظهور الاجماع في المسئلة لانه هذا لا يفيد الا الظن لانا نقول بعد حصول الظن نعينه بالدليل العقلي لانه بعد حصول الظن بالجواز نقول الاجتهاد الحقيقي منفي بالعقل القاطع واما مجرد تحصيل الاذعان فجوازه محل الشك لم يثبت بشيء من الادلة وكذا التقليد اذ لم يكن في المقام دليل شرعي يجب الرجوع الى حكم العقل وهو يحكم بوجوب العمل بالجامع ان امكن وهو هنا ممكن بالرجوع الى المجتهدين حتى يحصل الاذعان وهو عمل بالاذعان وتقليد ولو لم يحصل الاذعان من قولهم يجوز من باب التقليد ولا يجب تحصيل الاذعان بازائه الطريق او الرجوع الى كتب العلماء لاستلزامه العسر في الاغلب كما سيجيء الثالث الدليل العقلي لان تكليف عامة الناس بتحصيل الاذعان تكليف بما لا يطاق لان تحصيل الاذعان ولو في الامور الاختيارية حتى يحصل الغالب بمجرد الرجوع الى العالم كما نرى وجدانا وح يلزم لو لم يحصل الاذعان بالرجوع الى العالم والمجتهد اما للاختلاف بينهم او لقلتهم وعدم كون قولهم مفيدا للظن كما هو الغالب وجوب تحصيل الاستعداد بالتدريس والتعليم نفسه لاجل تحصيل الاذعان اما من اداء الطريق او من الرجوع الى كتب العلماء ولا ريب في كونه عسرا في حق اغلب الناس فينفيه العقل والشرع واذا ثبت الجواز في ذلك يثبت الجواز في حق من كان له قوة تحصيل الاذعان من اداء الطريق ومن الرجوع الى كتب العلماء بعدم القول بالفصل وفيه تامل مع انا نثبت هذا الفرض بالاستصحاب لان قبل حصول هذه القوة لم يكن له جواز التقليد والاصل بقاؤه بعد حصول هذه القوة لانه يقال تعارض هذا الاستصحاب باستصحاب اخر وهو انه لو كان مجتهدا في زمان كان لو لم يجب عليه تحصيل الاذعان ثم زال عنه هذه القوة وبقي القوة المفروضة والاصل بقائه لانا نقول الموضوع مرتفع لان وجوب تحصيل الاذعان السابق مرتفع لان جزمها واما تحصيل هذا الاذعان فلم يثبت وجوبه في السابق حتى لا بقي يستصحب حرمة التقليد السابق لانا نقول الحرمة السابقة كانت حكما تبعيا تابعا للوجوب يرتفع بارتفاع الوجوب مع انه على فرض جريان الاستصحاب ان وهو جواز التقليد وعدم وجوب الاجتهاد مع انه على فرض جريانه استصحابا واحدا الاول مقدم عند التعارض ويؤيده ما ذكرنا الاستقراء واطلاق اية السؤال وبعد حصول الاذعان من اداء الطريق او من الرجوع الى كتب العلماء فاشكال سيما لو افتى مجتهد على خلاف اذعانه لاحتمال كون المسئلة ملحقة بالكلام وكان اللازم تحصيل الاذعان وهو حاصل ولا يلزم من الامر به تكليف بما لا يطاق ولاحتمال كونه ملحقا بالفروع ولا يجوز له العمل باذعانه ولم يكن دليل شرعي ولا عقلي يعين الاول ولا الثاني وح لاعتبار كل منها محل الكلام فتدبر والحق انه لو كان الاذعان حاصلا من فتاوى المجتهدين فيجب العمل به لكونه جامعا بين التقليد والاجتهاد كما مر سيما على مذهبنا من ان لزوم متابعة هذا الظن المقلد في الفروع لا من حيثية الاذعان مغاير لحيثية التقليد لانا نقول لا يجب الاخذ من حيث الاذعان والتقليد بل يجعل الحكم الشرعي المستفاد في حقه لا من حيث الاذعان ولا من حيث التقليد ولو كان حاصلا من سائر الاسباب الغير العقلائية كالنوم والجفر والقياس مجرد الاستحسان فيجب التقليد لانا نثبت جوازه باستصحاب اخر لجواز التقليد السابق قبل حصول الاذعان ويثبت وجوبه بقاعدة الاشتغال فتدبر واذا ثبت في بعض الصور نثبت في غيره بالاجماع المركب المعارضة بالاستصحاب السابق وقد مضى فساده والظان عنه الجواز الاعتماد على هذا الاذعان اجماعي مع ان الادلة الدالة على عدم اعتباره يظهر منها ومن ظهور الاجماع بعدم اعتبار الاذعان الحاصل منها في المقام وح نثبت عدم اعتباره بالدليل العقلي لانحصار الامر بينهما ومع عدم دليل شرعي يعين احد الامرين فنقول عدم اعتبار الاذعان مظنون وهو مستلزم للظن باعتبار التقليد للانحصار وح نعين المظنون بالدليل العقلي فتدبر

**خاتمة** في التعادل والتراجيح وتوضيحه يقتضي رسم امرين وقبل الشروع لا بد من بيان ما يجد في الحكم الشرعي وهو اما ان لا يكون معتبرا او يكون معتبرا والاول يسمى بالامارة لفظا كان او غير لفظ وسواء كان عدم اعتباره ثابتا بالدليل كالقياس او بالاصل كالاولوية والثاني يسمى بالدليل وهو اما ان يكون حجيته في صورة الجهل معلقا على عدم الدليل فيسمى بالاصول العلمية والاعتبارية والفقاهتية والعملية او لا يكون كذلك بل تكون حجة من حيث هو لا معلقا سواء كان حجيته من باب الكشف عن الواقع ومن باب التعبد والسبب المطلق او المقيد والثاني يسمى بالتعبدي الاسباب كما في الشهادة في الموضوعات والاقرار وامثالهما والاول يسمى بالاجتهادي سواء كان لفظا او لا وهو اما ان يكون قطعيا من حيث المضمون كالاجماع والعقل والتواتر المعنوي وامثالها او لا والثاني اما ان يكون اعتباره ثابتا بالدليل الشرعي من حيث هو وان كان من باب العلم منفيا سواء كان من حيث السند او الدلالة او المراد او المجموع كنصب المعصوم الولاة وفي الموضوعات الشهادة او بالدليل العقلي لاجل الانسداد والاضطرار سواء كان بحيثية واحدة او ازيد والاول يسمى بالظن الخاص والثاني بالظن المطلق وهو اما ان يكون مظنون الاعتبار كالصحاح او مشكوك الاعتبار كالموثق او موهوم الاعتبار كالشهرة لذهاب المشهور الى عدم حجيتها والمعارض اما ان يكون امارة

ليستصحب

او من اداء طرق المجتهدين

كلام

في التعادل

بما مر او دليل الى اخر ما مر وهو مع المعارض اما ان يكونا متساويين ومن سنخ واحد لا تفاوت بينهما من الحيثيات او يكونان متساويين ومن سنخ واحد لا تفاوت بينهما من الحيثيات او
يكونان متفاوتين من سنخين كالكتاب مع الخبر والعام مع الخاص والاول يسمى بالتعادل وعلى الثاني فاما ان يكون التفاوت والترجيح من جهة واحدة اما من حيث السند او من حيث
الدلالة او من حيث الخارج وعلى اي منها فاما ان يكون منصوصا او معتبرا او لا وعلى الاخير فاما ان يكون عدم اعتباره ثابتا بالدليل او بالاصل ومتعددة ثنائية او ثلاثية مجتمعة
في دليل واحد كالكتاب الخاص مع الخبر العام ومختلفين يكون كل مع رجحان كالكتاب العام مع الخبر الخاص وعلى اي منهما فاما ان يكون الترجيح مما ثبت اعتباره حجيته او لا كالقياس والاخير
حكمه حكم المتعادلين وان كان مع رجحان الا في بعض المقامات كما في اشتباه القبلة مع ضيق الوقت فيعين المظنون بقاعدة الاشتغال وكما في المحذورين فيعين المظنون بقاعدة
الاشتغال لا من حيث المرجحية **الباب الاول** في التعادل وفيه مقدمة وامور اما المقدمة فهي ان التعادل في اللغة التساوي وفي الاصطلاح يطلق من باب اطلاق الكلي على
الفرد على تساوي الدليلين من حيث الاعتبار وان اختلفا في الاعتقاد باعتضاد احدهما بما ثبت عدم اعتباره بالدليل كالقياس وقد يطلق على تساوي الاعتقادين والنسبة
بينهما عموم من وجه لافتراق الاول فيما اخبر عدل ثم اخبر عدل بخلافه معتضدا بالقياس مثلا وبرافاد الظن الاقوى وفي الثاني كالكتاب العام مع الخبر الصحيح العام مع عدم ظن في البين
لكونهما متساويين في افادة الظن دون الاعتبار لكون الاول من الظنون الخاصة دون الثاني واجتماعهما فيما اخبر عدل ثم عدل اخر بخلافه متساويين بحسب الاعتقاد وقد يطلق
على تساوي الدليلين اعتبارا واعتقادا كما في مورد الاجتماع وحكم التعادل عندهم التخيير او الرجوع الى الاصل وهو مختلف بحسب الموارد وقد يحكمون به في تعادل الدليلين
بحسب الاعتبار وان اختلفا في الاعتقاد وكون احدهما اقوى ظنا بالاعتضاد بشيء غير معتبر كالقياس وقد يحكمون به في تعادل الدليلين بحسب الاعتبار والاعتقاد بحيث لو اختلفا وكان
احدهما اقوى لم يحكموا به بل يحكمون باخذ الراجح كتعارض الكتاب العام مع الكتاب الخاص او خبر العدل بالعدل او المنجبر بالشهرة وقد يطلق على تساوي الاعتقادين وان اختلفا في الاعتبار
كالكتاب مع الصحاح المستفيضة بحيث صارا متساويين في الظن مع ان الاول مقطوع الصدور مع كونه من الظنون المخصوصة بخلاف الصحاح مع انهم يجرون فيه حكم المتعادلين ويمكن ان يكون
حقيقة في تساويهما اعتبارا واعتقادا والباقي كان ملحقا به في الحكم ويمكن ان يكون حقيقة فيما لم يثبت كونه مرجحا موجبا للاخذ باحد الطرفين من حيث الترجيح والظاهر الاول لتبادر
الاول وصحة سلبه عن الباقي والامر فيه سهل **الامر الاول** قالوا بان القطعيين لا يتعارضان وكذا القطعي والظني واورد بان المراد بهما اما الشخصي او النوعي او المختلف اما الاول
فتخصيص الظن بالنوعي والقطع بالشخصي يوجب حصر ما قالوا لكنه يحكم لانه بالعكس ينعكس اما الاول فكما ان في القطعيين غير ممكن فكذا في الظنيين واما الثاني فكما يمكن في
الظنيين فيمكن في القطعيين ايضا لان معنى النوعي انه لولا المعارض لافاد القطع كما في خبرين في دية الاصابع لانه لولا قول المعصوم في الاربع عشرة لافاد القطع بعدم كونه
انقص من دية ثلث اصابع وهي ثلاثون وكذا فيما امر المولى بشيء مريدا يفيد القطع بارادة الوجوب لو قال بعده اردت الاستحباب يرتفع القطع وكذا يمكن ان يحصل اخبار كثيرة على
اباحة شيء واخبار كثيرة على حرمته لولا احدهما لافاد الاخر القطع والتحقيق انه مع ورود الدليل القطعي للثاني فاما ان يمنع قطع الاول او يرتفع كما في قول المعصوم في دية الاصابع وعلى
الاول يلزم القطع بفساد الثاني لانه امتناع الجمع بين المتناقضين ويخرج عن المتعارضين ولا يدخل في باب التعادل والتراجيح وعلى الثاني فاما ان يفيد الثاني القطع الشخصي بعد
ملاحظة المعارض او لا يفيد وعلى الثاني فيكونان غير القطعيين وعلى الاول يخرج من باب المتعارضين ويلزم القطع من الثاني القطع بفساد الاول ولا يدخل ايضا في باب التعادل
والتراجيح لما مر واما الظنيان فغايته ارتفاع الظن الشخصي في مقام التعارض منهما او من احدهما وصيرورة الاخر موهوما ورفع الظن لا يوجب القطع بفساد الموهوم او المساوي نعم
لا بد في تشخيص الحق والباطل من الدليل وقد يوجب اخذ الموهوم كما في معارضة الكتاب والخبر الصحيح بالقياس او الاولوية الاعتبارية وقد يوجب اخذ الراجح المظنون ففي الظنيين يدخل
في باب التعادل والتراجيح دون القطعيين ولذا قالوا بعدم تعارض القطعيين بخلاف الظنيين فتدبر هذا في القطعيين التنجيزيين واما التعليقيين سواء كانا قطعيين او ظنيين
او مختلفين فيمكن كحكم العقل او لا في مظنون الوجوب بكون تركه مظنة للضرر ويجب دفعه بحكم العقل والادلة اللفظية وحكمه ايضا بعدم التكليف فيما لا يعلم التكليف لكنه من باب
الوارد والمورود بانه مع وجود الاخر يرتفع صغرى الاول ولا يقع التعارض كما ذكرنا وفي الاستصحاب بالنسبة الى اصل البراءة والاحتياط وهما بالنسبة الى التخيير لانه معلق على عدم امكان
الاحتياط فيما امكن لا يجيء التخيير وهكذا وقد مر في اصالة البراءة ولا يكون الكلام فيه بل الكلام انما هو في المتعارضين بان مع وجود الدليلين مع كون الصغرى موجودة يشمله الدليلان كاكرم
العالم ولا تكرم الفاسق بالنسبة الى زيد العالم الفاسق **الامر الثاني** في امكان التعادل في غير القطعيين وعن القطعي والظني ووقوعه شرعا وعرفا وعقلا سواء كان بين
الظنين كالخبر الصحيح مع الصحيح او بين السببين للتعبد كتعارض شهادة العدلين مع شهادة العدلين فانكر احمد حنبل والكرخي التعادل بين غيرهما لكونه قبيحا من الحكيم كالاجمال الذي
لا نهتم منه وجوزه الباقون للاول ان الجمع غير ممكن والطرح لغو والترجيح محتاج الى المعين والمرجح والمفروض عدمه والتخيير يوجب تجويز ترك المصلحة كالشبهة الوجوبية او الوقوع
في المفسدة كالشبهة التحريمية او هما كما في المحذورين اعني ما يحتمل الوجوب والتحريم معا فربما كان حراما في الواقع ولختار فعله والاخر بالعكس مع ان التخيير اجماعا ثابتة بالاصل لا يحتاج
الى الدليل فاما فامتنعا لغو ومنافي والنقض بوقوعه في الشهادات وفي المجتهدين المتساويين المختلفين في الفتوى بالنسبة الى المقلد لجواز التقليد من ايهما شاء وثانيا بالحل فان كان
فايدته نفي الثالث كالتعادل بين الظهر والجمعة في مقام الاحتياط بعلم وجوب اتيانهما لا ثالثا وثانيا بامكان الجمع في بعض المقامات كالظهر والجمعة ولنا بعدم كون التخيير اجماعا
مع ان المقام قد يقتضي الاجمال للتقية او عدم كونه في مقام البيان او مصلحة اخرى كما هو واقع في العرف وبين العقلاء كثيرا وفي الشرع كما في بعض الاخبار انا نلقي بينكم الخلاف مع انه يبقى
الاجمال والتعادل بالذات لا بالعرض لانه واقع في العرف من خفاء القرائن والمرجحات في مقام التكلم بين المتكلم والمخاطب بالنسبة الى غيره ممن ينقل الكلام اليه سيما مع كثرة الوسائط
وبعد الازمنة وغيرها وهذا بديهي لا يمكن انكاره من ان المخاطب يفهم من كلام المتكلم في مقام الشفاء من القرائن الحالية او المقالية شيئا ثم ان ينقل الكلام الى الغائب لا يكون
معه القرائن الحالية فيفهم غيره وكذا المقالية لانه ربما يترك في النقل سيما فيما بعد النقل وكذا في الشرع بالنسبة الى المعصومين والغائبين كزماننا من كثرة الوسائط وبعد الازمنة
وعروض الاختلالات وبه علل الاخبار العلاجية وزعم بعضهم بان مرادهم ان القطعيين بحسب الصدور لا يتعارضان لا ان هو فاسد لانهما لو كانا في جهة الارادة والدلالة قطعيين
فقد عرفت ان القطعيين لا يتعارضان فكيف بان يتعادلان والا يكونان ظنيين ويمكن التعادل فيهما بين الدلالتين والارادتين كالعامين من وجه المتباينين **الامر الثالث**
في انه بعد ما ثبت امكان التعادل بين الدليلين الغير القطعيين مع فقد المرجحات مما يجب الاخذ من حيث المرجحية ووقوعه سواء كان بين الكتابين او الصحيحين او الموثقين وهكذا
في الاحكام فحكمه ماذا اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال فقيل بطرح كليهما والرجوع الى الاصل مطلقا وقيل بالتوقف وهو بالنسبة الى الحكم الواقعي صحيح واما بالنسبة الى الظاهري
وقيل بالتخيير

فلا بد

فلابد في الفتوى والعمل بنفسه في العبادات والمعاملات سيما المرتبطة بالغير من اختيار البرائة او الاحتياط او التخيير والظ من التوقف هو اختيار الاحتياط والاختلاف في
التعادل هنا والقول بالتخيير فيه ينافي اتفاقهم في اصالة البرائة على عدم التكليف والعقاب في شيء الشك فيه وفيما لم يعلم الدليل على التكليف والعقاب في شيء الشك فيه وفيما
لم يقم الدليل على التكليف لانه اعم من خصوص تعادل الدليلين وغيره وهذا اعم من التعادل في الوجوب والاباحة وغيرهما والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه لمادة الجمع الشك
في التكليف الناشي من التعادل والحق فيه هو القول الاول من التساقط والرجوع الى الاصل فهو فيما كان مستصحب يقتضي البقاء وفي البدويات في الشك في التكليف
في غير اللحوم يقتضي البرائة وفي اللحوم وفي الشك في الامتثال يقتضي الاحتياط وفي المحذورين يقتضي التخيير والقول بان التخيير طريق للجاهل في العمل ومقدم على اصالة
البرائة قد مر فساده في اصالة البرائة بان بعد العجز عن معرفة الواقع جاهل في الحكم ويحصل الصغرى بانه مما لا يعلم وجوبه مثلا وكلما لا يعلم وجوبه الواقعي فحكمه الظاهري في مقام
الجهل هل هو البرائة او الاحتياط او التخيير او الاستصحاب او التفصيل لابد من اقامة الدليل من الادلة الفقاهتية ودفع ما سواه مما عارضه وبينها اختلاف بعضها يقتضي نفي التكليف
فيما لا يعلم التكليف وبعضها يقتضي الاحتياط وبعضها يقتضي التخيير وبعضها يقتضي الاستصحاب وبعضها يقتضي التوقف وبعضها يقتضي القرعة وهذا الاختلاف قد يكون من باب الوارد
والمورود ولا يكون فيه تعارض كالعقل الحاكم في المقامات ففيما كان مستصحب يحكم بالبقاء حتى علم خلافه لبناء العقلاء عليه وفي البدويات اعني فيما لم يكن مستصحب ففي الشك في التكليف في
العقاب في غير اللحوم يحكم بعدمه حتى يعلم التكليف لحكمه بقبح العقاب من غير بيان وبرهان وفي الشك في اللحوم وفي الامتثال بعد العلم الاجمالي بالتكليف وجوبا او حرمة سواء كان مرددا بين
الوجوب والحرمة يحكم بالتخيير وكذا الشرع لان اخبار التخيير يدل على التخيير فيما لا يمكن الاحتياط لانه امر في تعارض الخبرين ولا بالاحتياط فقول السائل بهما موافقان للاحتياط او مخالفان
له فقيم تخير احدهما ودع الاخر وهما مختصان بالمحذورين ففيما امكن الاحتياط لا يجري التخيير فاخبار الاحتياط وارد على اخبار التخيير وكذا وارد على اخبار البرائة لانه فيما علم التكليف الاجمالي
وجوبا او تحريما ولا يجري فيه اخبار البرائة لانها ناظرة على عدم التكليف فيما لا يعلم التكليف كقوله صلعم رفع عن امتي تسعة اشياء منها ما لا يعلمون وعلى فرض تسليم التعارض بينهما فالاولى
تخصيص اخبار الاستصحاب بما علم المستصحب سابقا لوجود المرجحات معها فيه واخبار البرائة بما لا يعلم التكليف ولو اجمالا وجوبا او تحريما بالمامر واخبار الاحتياط بما علم اجمالا وجوبا
او تحريما مع الشك في امتثال كل من المشتبهات بالمامر واخبار التخيير بما علم اجمالا احدهما بالمامر وقد حققنا المقال وضحنا المرام في اصالة البرائة بتفصيل لا مزيد عليه وما قلنا هنا اجمالا بقي الكلام
في التنافي بين القولين في عنوان اصل البرائة ثمة وفي عنوان التعادل هنا سيما مع اطلاق العنوانين وعموم الادلة بل التصريح في المتعادلين في هذه العنوانات في مقام المثال كما في
اصالة البرائة في تعادل الدليل على الوجوب مع الدليل على الاباحة وفي اصالة الاحتياط بالقطرة والجمعة وهنا بعنوان الناقل والمقرر بالخصوص فلابد من حمل مرادهم في عنوان التعادل هنا والقول
بالتخيير فيه على المحذورين او حمل مرادهم في اصالة البرائة والاحتياط على ما لا نص معتبر فيه لا ما تعادل فيه الدليلان او الحمل على الغفلة وكيف كان فادلة القول بالتخيير في المتعادلين مط
لا يخ من ثلثة الاول حكم العقل بان الجمع غير ممكن والطرح كلية مع انه يلزم العبث واللغوية في صدور الخبرين والترجيح تحكم لفرض انتفاء الترجيح فانحصر بالتخيير الثاني اخبار التخيير منها ما
الثالث الادلة الدالة على اعتبار الدليل ان كان لفظا فمطلق كمفهوم اية النبأ ان تم لانه يقتضي الحمل على الوجوب وهو اعم من العيني والتخييري وان كان الظ منه هو الاول فيحمل على الاول
العيني في غير التعادل وفي غيره على غير الظ اعني التخييري لعدم امكان الظ والحمل على فرد من غير الظ من الحقيقة اولى من ساير المجازات وان كان عقلا فمن باب الانسداد ويخصص الدليل العقلي
بصورة غير التعادل والجواب عن الكل قد مر في اصالة البرائة فارجع اما القول بالتوقف فان كان مراده من الجهة التي لا يعلم عن الواقعي فمسلم ولا ينافي العمل بالاصل في الظ ومقام العمل
من حيث لا يعلم واما المطلق ففاسد للزوم خلو العمل من الحكم وكونه كفعل البهايم مع ان اخباره معارضة بما ذكرناه هو اولى مع ظهورها في صورة امكان الرجوع الى الائمة ع ويجب
حملها عليه او على الجهة التي لا يعلم او طرحها لمخالفتها للضرورة والاجماع وان كان مراده من التوقف في الفتوى الاحتياط في العمل مط كما هو الظ من الاخباريين ففاسد لعدم الدليل
على لزوم الاحتياط مط نعم هو مسلم فيما يرجع الشك الى المكلف به وقد مر وجهه اما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فان كان مراده منه اصالة البرائة او الاباحة مط ففاسد
لما مر من حصره فيما يرجع الشك الى التكليف مط وان كان مراده منه القاعدة من البرائة موردها وكذا الاحتياط والتخيير والتوقف والاستصحاب فهو كلام متين ثم فيما قلنا بالتساقط
والرجوع الى الاصل من الاستصحاب والبرائة والاحتياط والتخيير انما هو الاصل الاولي من حيث الحكم التكليفي الظاهري واما الوضعي كالصحة والفساد في المعاملات فالاصل الاولي
هو الفساد لاصالة بقاء مال كل وحقه على ماله وحقه الى ان يثبت الناقل والرجوع الى الاصل الاولي انما هو اذا لم يكن اصل ثانوي معتمد كالشك في النسخ في العبادات واما اذا كان اصل
ثانوي معتمد كالشك في الفردية من الجزئية والشرطية والمانعية في العبادات والمعاملات حاصل من الاطلاقات والعمومات في غير الحقايق الشرعية مط او فيها في الشك في الشرطية والجزئية
والمانعية على مذهب الاعمي مع شروط الاطلاق من التواطي وعدم ندرة مورد حكم اخر او الغالب وعدم المعارض المساوي او الاقوى او ثانوي معتمد كاصالة الصحة في المعاملات والعقود
الناشية من عمومها كاوفوا بالعقود الخ ولا تاكلوا اموالكم الخ فتوضيحه انه ربما يقع التعادل بين الخبرين في جزئية السورة وعدمها فيسقطان ويرجع الى الاصل والاصل فيه اطلاق قوله تع
اقيموا الصلوة على مذهب الاعمي نعم على مذهب الصحيح او الشك في الركنية على مذهب الاعمي نعم على مذهب الصحيح او الشك في الركنية على مذهب الاعمي او انتفاء شرائط الاطلاق من التشكيك
وندرة مورد حكم اخر او وجود المعارض المساوي لهذا الاطلاق فلا يكون اصل ثانوي فيرجع الى الاصل الاولي على كل مذهب فمن الذي اختار البرائة يحكم بعدمه ومن اختار الاحتياط
في الشك في الجزئية وامثالها يحكم بالاحتياط وربما يقع التعادل بين الخبرين في شرطية قبض المجلس في بيع الصرف او ذكر المهر في نكاح المتعة وهكذا فيسقطان ويرجع الى الاصل
فيه الاطلاق او العمومات الدالة على صحة البيع ونكاح المتعة وهو اصالة عدم تقييدهما بالقبض على مذهب الاعمي مع وجود شرائط الاطلاق واما على غيره من الصحيح ما مر فيرجع الى اصل
اخر وهو القاعدة الماخوذة من العمومات الدالة على صحة العقود والبيوع والتجارة حتى يثبت تقييده بشيء وفساده بدونه نعم من لم يسلم هذه القاعدة لعدم تماميته ما ذكر او انتفاء شرائطه
فيرجع الى الاصل الاولي وهو الفساد لما مر وربما يقع التعادل بين العمومات الدالة على القاعدة من احل الله البيع ومعارضته بحرم الربوا والنسبة عموم من وجه لكون البيع اعم من الربا
وغيره مثلا ثم مع فرض عدم الترجيح يتعادلان ويرجع الى الاصل الاولي اعني الفساد لا صح القول بالتخيير فيما مر على مذهبنا العموم سائر القواعد وامثالها بالنسبة الى التخيير فيختص
قاعدة التخيير بالمحذورين لما مر في اصالة البرائة بتفصيله وتحقيقه وما ذكرنا من التساقط والرجوع الى الاصل انما هو فيما امكن الرجوع الى الاصل واما فيما لا يمكن اجراء الاصل
كمسئلة اولاد الاولاد فذهب سيد المرتضى ره بانها اولاد حقيقة فيرث نصيب نفسها سواء كان بلا واسطة او مع الواسطة للذكر مثل حظ الانثيين سواء كان لابن او لبنت وذهب
المشهور الى انها ولد فيه مجاز في اولاد الاولاد للتبادر وصحة السلب والتكذيب العرفي وهو الحق ومع مراعاة الاصل في اولاد البنت التسوية بينهم مطلقا ذكورا كان او اناثا او مختلفا

ر ولا دالابن للذكر ضعف الانثى وعلى فرض عدم الترجيح والاجمال في ان اولاد الاولاد اولاد حقيقة او لا وكان بنت لابن مثلا وابن لبنت والمال اثنى عشر دنانير فعلى مذهب
سيد المرتضى ره يكون ثمانية منه لابن البنت والاربع لبنت الابن وعلى المشهور العكس الفتوى المتيقن هو الاربع لابن البنت والاربع لبنت الابن ويبقى الاربع مجهولا بينهما وح
لا يمكن الجمع ولا الطرح لضرورة كونه من احدهما ولا يمكن ترجيح احدهما على الاخر لفرض انتفائه ولا يمكن الفتوى بالتخيير لاستلزامه المخصومة وبقائها لان ابن البنت يختار
مذهب المرتضى ره ويطلب الاربع الباقي وبنت الابن يختار مذهب المشهور ويطلب الاربع الباقي ولا يمكن ايضا الفتوى بالمختار بان اختاره احد القولين ويفتي بما اختاره
لعدم الدليل على التخيير وكون اختياره موجبا لاستحقاق احدهما وسقوط حق الاخر والصلح الاجباري ايضا فاسد لعدم الدليل عليه فان امكن الصلح الاختياري بينهما فيصالحهما وان لم
يمكن فيجب عليه الاحتياط بالتوقف وعدم الفتوى ح يرجعان الى مجتهد اخر حيا او ميتا او يرضيان بالصلح لاصالة الاحتياط وبطلان ما سواه لما لا يبقى الامر في قوله تعم فاصلحوا
بينهما خويكم ظاهر في الوجوب العيني سواء تراضيا ام لا لانا نقول لذلك فالصلح خير لكم ظاهر في الاستحباب لا يبقى القرعة لكل امر مشكل وهو مشكل لانا نقول حديثها ضعيفة لا يكون
جبر سندها معلومة نعم لو علم عمل المشهور بها هنا فيعمل به هذا في الاحكام وكذا الكلام في الموضوعات المستنبطة بعد تعادل الدليلين كالتعارض بين قولي اللغويين والامارات
العرفية فمع انتفاء المرجحات يتساقطان ويرجع الى القاعدة في الالفاظ كالوبرا شتراك المعنوي واصالة عدم النقل واصالة التاخر وامثالها ان كان والا فيرجع الى القاعدة
في الاحكام الظاهرية في مقام الجهل كقوله تعم حتى يطهرن او يتطهرن والاجمال بينهما وعدم اصل لفظي في البين فيرجع الى استصحاب حرمة المقاربة والصلوة وامثالها حتى تغتسل
وكذا الكلام في الموضوعات الصرفة كتعارض البينتين مع عدم تقديم الداخل والخارج او كانتا داخلتين او خارجتين مع عدم الترجيح في البين فيرجع الى القاعدة ان كانت والا
فالتوقف فيه لو كان من المعاملات واما لو كان من العبادات كتعارض الامارتين في القبلة فالتساقط ولزوم الجمع ان امكن اللزوم الاحتياط ولا كضيق الوقت فيخير هذا في عمل المفتي
واما بالنسبة الى المستفتي ففي الاحكام وما يرجع اليه كالموضوعات المستنبطة والوجالية فيفتي بما يقتضي القاعدة في حق المفتي من البراءة والاحتياط والاستصحاب لعموم الادلة
الفقاهتية في اثبات الحكم في مقام الجهل وعدم تخصيصه في حق المفتي لان قوله عم الناس في سعة ما لا يعلمون عام كما لا يخفى نعم كلام في موارد التخيير فانه بدوي او استمراري وهل انه
يفتي بالتخيير او بالمختار بعد اختياره لاحد الدليلين من الوجوب والحرمة وقد تحقيقهما في اصالة البراءة **الباب الثاني في التراجيح** هو في اللغة فعل الفاعل اي جعل الشيء راجحا
وفي الاصطلاح هل هو جعل الدليل راجحا في العمل او نفس اقتران الدليل بما يقوى به على معارضه ورجح الثاني بعض لمناسبته لمعنى التعادل والتعارض الذي
هما صفتان للدليلين لا لفعل المجتهد اجاب بعض بانه لا مناسبة بينهما لان التعادل صفة للدليلين بخلاف الترجيح وكلاهما فاسدان اما الاول فلانه اعتباري لا اعتبار به واما
الثاني فلان المظنون هو الرجحان الحاصل في الدليل لا معنى المصدري المقارنة بالتعادل واما من حيث هو فالحق الاول لكن من باب اطلاق الكلي على الفرد لاصالة عدم النقل والتبادر
وعدم صحة السلب عن ترجيح المجتهد لاحد الدليلين فلو كان حقيقة في غيره يلزم الاشتراك ولانه لا ريب في كون الراجح حقيقة فيه يلزم الترادف وهو خلاف الاصل وتوضيح الكلام
فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** تداول بين العلماء كلام وهو ان الجمع بصرف احد الدلالتين والعمل بهما مهما امكن اولى من الطرح والمراد بالاولى هو التعين للاجماع والضرورة
على ان الدليل اما واجب العمل او محرم العمل على ان غيرهما من يستحب او يباح يوجب طرح المرجح عدم سنة سيد المرسلين والجمع على قسمين الاول لازم اي يجب جعل العمل والفتوى على مقتضاه
وهو قد يؤخذ به لاجل كشف احدهما عن الاخر وهو فيما كان المتعارضان من متكلم واحد او في حكمه كالائمة عليهم السلم وذلك كالعام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والنص كلما يرجع
الى ترجيح احدى الدلالتين بشاهد عرفي او عقلي او شرعي كما سنذكره وصرف الاخر ويسمى اللازم الاجماعي وقد يؤخذ به لا لاجل كشفه عن الاخر بل لكونه اقوى من الاخر وذلك كتعارض الاجماع
المنقول المطلق والعام مع الاجماع المنقول الخاص المقيد فيؤخذ بالخاص المقيد لكونه اقوى او قد يعيّن مناسبتهما وكذا تعارض القولين اللغويين بان كان احدهما مطلقا والاخر خاصا كالصعيد
منه بعضهم بوجه الارض وبعضهم بالتراب الخالص فيؤخذ بالعام لصريحه في ادعاء اطلاقه بالوضع للعموم بخلاف الاخر لانه يرجع الى عدم الوجدان فيؤخذ بالاول والثاني تبرعي وهو فيما لم
يكن شاهد عرفي من ترجيحات الدلالتية ولا شرعي ولا عقلي ولكن يمكن احد الدليلين على تاويل محتمل بعيد من غير دليل على كونه مرادا وتوضيح المطلب يقتضي رسم امور الاول تقسيم الدليلين
المتعارضين من حيث الترجيح والتعادل وهو انهما بعد التعارض قد يكونان مقطوعي الصدق ويحصر يصرف دلالة احدهما عن ظاهره او هما لرفع التعارض ولا يمكن طرح السند فيه
كالكتابين المتواترين اللفظيين وهو على قسمين قسم يكون للصرف وحمله على المجاز الخاص شاهد عرفي وان يكون اقرب المجازات فلا ام متفاهم عند العرف بعد تعذر الحقيقة كحمل
المطلق على المقيد والعام على الخاص والظاهر على النص والمجمل على المبين وامثالها مما مر في تعارض الاحوال دلالة الصريحية والاقتضائية والايماء والاشارة والمطابقة والتضمن
والالتزام او عقلي كقوله اعتق عبدك عني لعبدك للعقل والاجماع على كون العتق موقوفا على الملكية فلا بد من اضمار بعد جعلات ملكي او ان الله على كل شيء قدير للعقل على امتناع تعلق
القدرة بالمستحيلات او شرعي كخبر دل على وجوب القصر في السفر وخبر دل على وجوب الاتمام فيه وخبر دل على التخيير بينهما فيه والعمل بالاخير جمع بين الاخبار الثلثة وهو المسمى بالترجيح الدلالي
والداخلي والجمع اللازم واولى من الطرح اعني من حيث العمل لا من حيث احتمال الكذب للقطع بالصدق وان لم يكن للصرف والحمل على المجاز الخاص شاهد لكن اعتضد بالمرجحات الخارجية من الشهرة
الجابرة للدلالة او الاستقراء وامثالها او مخالفة احدهما للعامة فلانه ايضا جمع مع قوله عم خذ ما خالف العامة وخذ بما اشتهر وقسم لا يكون له شاهد بان يكون مجازا وتاويلا بعيدا من غير
شاهد تمام ولا اعتضاد بما يعتبر مع عدم امكان الطرح من حيث السند للقطع بالصدق فيتعادلان ويجيء حكم التعادل فيه ويسمى بالجمع التبرعي ويحرم العمل به وقد يكونان مظنين
مقطوعي الدلالة ويحصر حمل احدهما على التقية ان امكن واخذ اقوى السند لترجيح من المرجحات السندية كان وطرح الاخر مما سيجيء او ترجيحات خارجية كالموافقة للكتاب او الاستقراء
او نفي عدم الخلاف او ما وافق الشهرة الجابرة للسند هو لا يحكموا مستدلين به وهكذا باخذ الاقوى فالاقوى وطرح الحديث الاخر وهو المسمى بالطرح من حيث السند والعمل بالترجيح السندي
في الاول والخارجي في الثاني وان لم يمكن الترجيح بما ذكرنا في احد الحديثين فيطرحان من حيث السند العمل لعدم اعتبارهما ولعدم حصول الظن بصدقهما او احدهما معينا لفرض كونهما
متعينين غير ممكن التصرف في دلالة احدهما او هما وحجية الخبر انما هو من باب الظن بالصدق اجماعا ولا يجري فيه حكم التعادلين لانه فرع اعتبارهما فيرجع الى الاصل وان قلنا بالتخيير او الاحتياط
فيه وقد يكونان ظنيين سندا بعد الدلالة ويمكن ان يكون من باب صرف الدلالة او الجمع ان امكن او الحمل على التقية ان امكن ويمكن ان يكون من باب طرح احد الحديثين ان لم يوجد الترجيح
الدلالي مع وجود المرجح السندي مثلا وطرحهما ان لم يكن كما مر وهو ايضا على قسمين قسم يوجد شاهد لصرف احدى الدلالتين والجمع بين الحديثين فيجب ولا يجوز الحمل على التقية ولا
الطرح لا ولوية هذا الجمع منهما ويسمى بالترجيح الدلالي والداخلي والجمع اللازم وان لم يجد شاهد الصرف احد الدلالتين ولكن اعتضد احدى الدلالتين بامر فيجب ولو بنية من الطرح وقسم

لم يكن

في الترجيح

في الدليل المعتبر فلو كان الترجيح حقيقة

الدليلين

لم تكن لفقرات حكمت فيجمع شاهد لم يعتقد ليه بما مرهع مكان حمله على مجاز او تاويل بعيد من غير شاهد لا اعتنا بما يعتبر فهو جمع تبرعي مجرد العامر فيرجع الى الاخذ باقوى السندين
ان كان كما مر وطرح الاخر وان لم يجد مرجح يوجب الظن بصدق احدهما معينا فهل يطرحان لعدم الظن بصدق احدهما معينا ولا يجري فيه حكم التعادل بل يرجع الى الاصل كما مر او يتعادلان
لاحتمال ارادة المجاز مع احتمال القرينة او كونه في مقام الاجمال والحق هو الاخير لا لاولوية من الطرح وهو على مذهبنا من الرجوع الى الاصل في التعادل لا ثمرة لان على فرض الطرح ايضا يرجع
الى الاصل والثمرة على القول بالتخيير او الاحتياط فيه لبناء العقلاء والسيرة على التوقف لا على الطرح ولان الطرح طرح للظنون الاربعة كما سيجي وما ذكرنا طرح لظن واحد عن ظاهر
الدليل وان لم نعلم بالخصوص اذا عرفت من كون الجمع على قسمين لازم يجب العمل بمقتضاه واولى من طرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في القسم الاول من الاول واولى من طرح السند
فيما لو يمكن ترجيح سند اقوى من ترجيح الدلالتين او مساو او طرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في القسم الاول من الثالث وتبرعي يحرم العمل به كما في القسم الثاني من الاول والثالث
فيقع الكلام فيه في مقامين **المقام الاول** في وجوب الجمع اللازم والدليل عليه وجوه الاول بناء العرف والعقلاء والسيرة على عدم طرح السند القول بالكذب في المتعارضات
بل بنائهم على صرف الدلالة ان كان احدهما اقوى وهذا عملهم وسجيتهم من زمان الادم الى زماننا هذا بل الى يوم القيمة قطعا ولا يرتاب فيه ذو مسكة بل منكره منكر للضرورة ولو لم يكن
اقوى يتوقفون ويقولون انما ندري مراده وكم من كلام صدر منهم الا انه مقيد او مخصص او محمول على الشايع وبورود المقيد او المخصص الاقوى ياخذون ويعملون به من غير التفات
بكذب السند او سند واحد الثاني انه لو كان الامر بوجود المتعارض من الحمل على الكذب يلزم تعطيل الاحكام وهدم الشريعة لكون اغلب الاخبار متعارضة بل كل الادلة وما من كلام الا
ولبس باطلاقه مرادا او لو بالنسبة الى حال او وصف او فرد وكذا العام وامثالها فلو كان البناء في غير مقطوع الصدق الحمل على الكذب او التوقف مع عدم شاهد شرعي او عدم الاكتفاء بقوة
الدلالة او السند يلزم طرح اغلب الاخبار والاحكام الثالث الاستقراء لان الغالب في المتعارضات طرح للدلالة لان الدلالة ليست مرادة وليس باعتبار كذب السند او سند واحد كالكتاب
والمتواتر والمحفوف بالقرينة الصدق الرابع ان كل خبر يورث الظن بالصدق والظن بالمراد ففي الخبرين اربع ظنون وبعد التعارض يمكن كذب السندين الموجب لطرح الظنون الاربعة ويمكن
كذب سند واحد موجب لطرح الظنين ويمكن عدم ارادة الظاهر الموجب لطرح ظن واحد لا يقال بعد حجية الظن طرح ظن واحد اولى من طرح الظنين او الظنون الاربعة وهو الجمع بينهما بل لا
تعارض بين السندين والتعارض انما هو في الدلالة على الارادة بكون احدهما ظاهرا في ارادة هذا والاخر على خلافه الخامس انه لو بنينا الامر على العمل بالدليل في صورة عدم التعارض يلزم سد
العلم في اغلب الاحكام والدليل العقلي يعين العمل به في صورة المعارض ايضا والاخذ بالظن ان كان نوعه مع وجود الراجح في الدلالة يوجب اخذه وهو موجب للحكم بابقاء السند السادس اجماع
العلماء الاعلام على عدم الاكتفاء بالدليل بصورة فقد المعارض وباخذ الراجح في الدلالة ان كان من غير معارض وقولهم انهم قالوا الجمع اولى من الطرح وما ذكرنا مورده اليقيني السابع
لزوم المخالفات القطعية للعلم بحجية اغلب المتعارضات وصدق اغلب المرجحات وكون اغلب الدين فيها فلو طرح يلزم طرح اغلب الدين فلا بد من العمل بالظن ويتم المرجحات كالظنون باحد
المقدمات من التحكم والاجماع المركب وعدم الكفاية وقاعدة الاشتغال وامثالها بما مر في حجية المظنة الثامن انا نقطع بكون اغلب عمومات الكتاب واطلاقاته وظواهره غير مرادة ومخصصة ومقيدة
ومصروفة ببعض الايات وباخبار الاحاد وهي محل النزوح يجب اما طرحهما او العمل بالظن في تشخيصها والاول فاسد للزوم سد اغلب الدين وخلاف الاجماع والضرورة فبقي الثاني وهو المطلوب
ويتعين الحكم بالظن بصرف دلالة بعض ايات الكتاب ببعض الايات والاخبار الاحاد الاقوى من حيث الدلالة ولذا لجوزنا تخصيصه بالخبر الواحد واذا كان كذلك تثبت تخصيص الخبر الواحد بخبر
بالاولوية والاجماع المركب بطلان ترجيح المرجوح على الراجح التاسع الاخبار الدالة على التخيير بعد فقد الراجح العاشر الاخبار الامرة بالرجوع الى الراجح من موافقة الكتاب والسنة والشهرة ومخالفة
العامة ويثبت وجوب الاخذ بالراجح من حيث الدلالة بالاجماع المركب والاولوية لكون الثاني معمولا عند العرف المقطوع الحجية في الالفاظ والاول يثبت باخبار الاحاد وحجيتها
خلافية والمانع من اخذ الاقوى من حيث الدلالة اما ان يقول بطرح الدلالتين والحكم بالتعادل كما في التبرعي في القسم الاول او يقول به او طرح السند والرجوع الى الاصل كما في التبرعي
القسم الثاني واما حرمة العمل بما وراء العلم خرج صورة غير المعارض بقي صورة المعارض تحت الاصل وقولهم نحن نحكم بالظاهر من غير اعتبار زيادة الظن وقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار من غير فرق بين الراجح والمرجوح وانه لو وجب الاخذ بالاقوى لوجب في البينتين والجواب عن الاول ان الدليل موجود وهو ما مر مع ان التعادل او طرح السند غير علم والاصل
حرمته بل قام الدليل على عدمه وهو ما مر وعن الثاني بانه ورد في مقام حكم اخراعي الظاهر لا الباطن وبان بعد كونه اقوى يخرج الاخر عن الظاهرية مع انه لا يقاوم ما ذكرنا من الاخذ بالراجح
وعن الثالث ان ظاهره ملاحظة العلامات والشواهد المصنوعات الدالة على وجود الواجب ووحدانيته وعظمته ليتحقق الافراد الباطنية ولمعرفة جلاله وكبريائه كما قال الله تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق الخ ولو لم يكن ظاهرا في هذا لم يكن ظاهرا في غيره وعن الرابع فاولا بانه قياس مع الفارق لكون اعتبار البينة من باب التعبد بخلاف ما نحن فيه وثانيا بمنع الاصل
لوجوب اخذ الاقوى فيهما لان شهادة اربع رجال عدول مقدم على الرجلين العدلين واذا ثبت وجوب ترجيح الدلالة ان كان والعمل على مقتضاها يثبت وجوب ترجيح السند بما يعتبر
في الترجيح كما سيجي من الخارجي كالكتاب وحدانيا او ثنائيا او ثلاثيا كما بالاجماع المركب وباغلب ما ذكرنا من الادلة **المقام الثاني** في حرمة العمل بالجمع التبرعي ولزوم الحكم بالتعادل
اما الحرمة فلانه فيما يتعدد المجاز مع عدم شاهد عقلي او شرعي او عرفي من عدم الاقرب العرفي في البين على تعيين المجاز فلعله لا صول العملية في الاحكام واصالة الحرمة والسيرة وبناء العقلاء
واجماع العلماء فلعله لو قالوا على الاجمال والتوقف والحكم بكونهما متعادلين كيف ولو وجب الجمع بحمله على مجاز مع عدم الشاهد لما يوجد المتعادل لان كل لفظ قابل للحمل على مجاز
من مجازاته وللاخبار المتواترة على ان من فسر القران برايه فليتبوأ مقعده من النار والوجه مشترك لتوبة عليه الاجماع والعقل على حرمة التشريع وامثالها كون مرادا للشارع والحكم على
مقتضاه وللاخبار الدالة على وجوب اخذ الراجح بما اشتهر الخ ان كان والا فالتخيير ولا يلزم ما ذكرنا من عدم الاخلال بالسند الحكم بنفي الثالث اللازم من مقتضاهما لان الدال على
الوجوب ظاهر في ارادته وعدم الحرمة من باب الالتزام وكذا ما دل على الاستحباب فاللازم منها بالدلالة اللفظية ولو بالبين بالمعنى الاعم كما مر في الامر بالشي في اقتضاء النهي عن الضد العام ارادة
عدم الحرمة لا يتوقف اعتبار اللازم موقوف على اعتبار الملزوم لانا نقول اللزوم معتبر بعد طرحهما وانما نعلم تعيين ارادة ما هو اقتضيهما بحسب الظاهر فصار مجهولا وكان في الواقع
موجودا ويدل عليه ايضا الاخبار الدالة على التخيير وغيره بما مر في الاصل فان الدليل بعد اعتبار الوتعارضا فبنائهم على نفي الثالث والاجمال في تعيين احدهما ولا فرق بينهم في حصول
العلم بنفي الثالث والظن الاجمالي من الدليلين الظنيين بما ذكرنا ظهر انه يلزم فيه هو التوقف وادخاله في المتعادلين وعدم كذب السندين او سند واحد ان تمن وطرح السند
وسند واحد ان لم يمكن التعادل وعلى الاخير يسقط اعتبارهما عن الدليلية بما مر وعلى الاول يبقى اعتبارهما ويجي فيه احكام التعادل وهذا يتفرع على ان الاصل في الدليلين
هل هو العمل او الحكم بالتعادل كما هو الحق لما مر من الادلة او الطرح وعدم الدليلية من راس على مذهبنا في التعادل من التساقط والرجوع الى الاصل كما مر فلا ثمرة الا في الحكم بنفي

الثمرة

الثالث وانقا **الامر الثاني** في بيان المرجحات وهو اما ان يكون من حيث الدلالة الموجبة للجمع والعمل بالدليلين واما ان يكون من حيث السند الموجب لطرح احد السندين
واما ان يكون من حيث الخارج الموجب للجمع ان كان مرجحا للدلالة احد الدليلين وللطرح احد السندين ان كان مرجحا لاحد السندين اما الاول فله صور منها ما مر في تعارض الاحوال من
تقديم التقييد من حيث هو على غيره من التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك والتخصيص على غير التقييد في المنهج الاول فمن اراد فليرجع اليها ومنها ورود احد العامين
على الاخر كمفهوم اية النبأ لان العرف يفهمون ازالة وجوب اخذ قول العادل وان لم يفد العلم وحرمته من منطوقه ومنها تقديم احد العامين لقلة المورد كمفهوم اية النبأ
بالنسبة الى منطوقها الدال على حرمة العمل بالجهل لان الاول اعم من العلم والظن لكن منحصر بالتعدد او لوروده الاخر في مورد مخصوص او سبق سؤال مخصوص ومنها تقديم المطابقة
على التضمن والالتزام ومنها تقديم احد المجازين على الاخر لاقربيته عرفا او شهرته او لكثرة استعماله او غلبة وجوده ومنها تقديم القول على الفعل وتقديم المشترك الذي كان معناه
اقل وتقديم الاصطلاح على المتدي ومنها تقديم النص والاظهر على الظاهر كما يستحب في احدهما وفي الاخر افعل كل ذلك للاجماع وبناء اهل العرف وقوة الدلالة وهكذا كل ما شارك ما ذكرنا او كان
موافقا للاصل واما الثاني اعني الترجيح من حيث السند فهو ايضا امور منها كون احدهما مقطوع الصدور والاخر مظنونه او احدهما مظنونا بالظن الخاص والاخر بالظن المطلق او كلاهما
من الظنون المطلقة وهو كثير منها كون احدهما قليل الواسطة والاخر كثير الواسطة ومنها كونه منقولا بطرق متعددة والاخر بطريق واحد ومنها كون احدهما مشافها للرزى عنه في الكلام
عارفا بمجاري كلامه واشاراته وقرائنه الخفية دون الاخر ومنها كون احد الراويين اشهر في عوته او ازهد او اعلم او اعدل او ابصر او اضبط او من اهل الاجماع مع كون الاخر ادنى منه او كونه مسندا
مع احتمال الارسال في الاجزاء الاخر او كونها من الصحاح الاعلائي اعني كون رواتها مزكى بتزكية العدلين والاخرى من الصحاح المشهوري او من الموثقات او الحسان وهكذا مما هو مذكور
في محله مما يفيد الظن الاقوى ومنها ترجيحات المتن فيقدم المنقول باللفظ على المنقول بالمعنى وكون احدهما فصيحا دون الاخر كما قال به بعض والحق ان الفصاحة لو كانت مما يبعد
صدورها من غير المعصوم ع او يمتنع عادة فهي مرجحة وكذا لو كان الكلام ركيكا يبعد صدوره منهم ع واما بين الامرين فلا يكون مرجحا لانه ع في مقام بيان الحكم على حسب حال الرعية
وفهمهم وهكذا والدليل على لزوم اخذ الراجح منه بطلان ترجيح المرجوح على الراجح وكذا التسوية واخبار العلاجية من الامر باخذ الاوثق والافقه والاعدل وفي غيرها يثبت في
بعضها ببطلان الحكم وفي بعضها بالاولوية وعدم القول بالفصل مع انه اجماعي في الجملة كما لا يخفى نعم في بعضها جعله مرجحا مطلقا حتى في غير الحد فيه اشكال كقلة الواسطة ولا
يخفى ان ترجيح السند وطرح الاخر انما هو فيما لم يمكن الترجيح بالدلالة او بالخارج بما يقوي الدلالة كما مر والا فيقدم ترجيح الدلالة عليه كالعام الكتابي مع الخاص الخبري لكونه جمعا مع شاهد
عرفي عليه وهو اولى من الطرح لما مر من الادلة ولعدم التنافي لانه يوجب بقاء السند والعمل بهما وسيجيء توضيحه في تعارض المرجحات وكذا العام الكتابي مع العام الخبري المعتضد بالادلة
بالشهرة كما سيجيء لافادة الظن الاقوى لكونه جمعا فاولى لما مر ومنها الترجيح بالامور الخارجية ومنها المنصوص كموافقة الشهرة او الكتاب او مخالفة العامة فلا ريب في كونها مرجحا للاجماع عملا
يظهر في الفقه من القدماء والمتاخرين وللاخبار كقوله ع خذ ما وافق الكتاب ثم ما خالف العامة ثم ما اشتهر ولانها كالشهرة مثلا لو لم تكن مرجحة لم تكن السنة حجة بعد الفصل وبطلان
الحكم بل ترجيح المرجوح على الراجح وكذا الدلالتي بالاولوية لانها منصوصة ونها ولان العام المعتضد بالشهرة مقدم على الخاص المعرض عنه ولبناء العقلاء على الاخذ بالراجح والمشهور
عند العلماء والاقوائية الظن الحاصل منها كما لا يخفى ولبناء العقلاء على الاخذ بالراجح ولكن من جعلها مرجحا جعل موافقة الكتاب ومخالفة العامة مرجحين والاشكال في كيفية المخالفة
والموافقة فلو كان مخالفا لجميع مذاهب العامة او الذين يعاصرون الامام ع المروي عنه ع فلا اشكال واما المخالف لمذاهب الذين كانوا سابقين على زمان الامام ع المروي عنه او الراوي او الراوي عنه صح
عنه فلا فانهم يختلفون في المسائل فربما تكون لمذهب العامة المنتشر في بلد الراوي كالكوفي فان مذاهبهم كان في عصر الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة لعنه الله وسفيان الثوري
او المروي عنه كالمدينة في عصر الصادق ع فان حكامهم كان على فتاوى مالك وهكذا فلا بد من ملاحظة الراوي والمروي عنه والبلد ووقت السؤال مما يورث الظن من القرائن وغيرها وهذا
حاصل ما افاد المحقق البهبهاني في الفوائد الحائرية واما التقية فالمعتبر مذهب العامة في ذلك الزمان وقضاتهم وكان مدار اهل المكة على فتاوى ابن جريج واهل البصرة على فتاوى عثمان
واهل الشام على فتاوى الاوزاعي واهل المصر على ليث بن سعيد واهل الخراسان على عبد الله بن مبارك وغيرهم الى ما قلنا الى ان استقر رايهم على المذاهب الاربعة من الحنفي والشافعي والمالكي
والحنبلي في سنة خمس وستين وثلثمائة في الظاهر ولا ريب ان المرجحات انما هي من باب الظن لا التعبد للاجماع ولان الادلة في اثبات الحكم انما هو من باب الظن سواء كان من باب الظن المخصوص
او المطلق والتعبد فيه خلاف الاجماع ولان كذا في اخذ الترجيح ولذا قيل حديث ما اشتهر فان المجمع عليه لا ريب فيه ولما سيجيء في ترجيح الدلالة على السند ولفحوى الحديث خذ الاوثق
والافقه لافادته الظن الاقوى واطلاق فما اشتهر وامثاله ينصرف الى الغالب والغالب افادة الظن نعم اشكال في ترجيح تعارض الشهرتين وقد مر توضيحه في الاجماع ومنها غير
المنصوص كالغلبة باقسامها مما يفيد الظن كما في الاستصحاب وهي مثل الشهرة لتساويهما في افادة الظن وذهاب المشهور الى عدم اعتباره ثابتا بالاصل الظهور للاجماع وبطلان
التحكم وبناء العقلاء عليه لا يقال السكوت في بيان المرجحات يفيد الحصر وهو ينفي غير المنصوص لانا نقول لو افاد الحصر لكان الترجيح بالدلالة غير معتبر وهو خلاف الاجماع
وكذا السند وللتناقض بين الاخبار لاختلافها في ذكر المرجحات وعددها مع انه لو كان غيرها غير مرجح ومحرمة لاستفاضت كالقياس على انها وردت مورد الغالب نعم ما ثبت
عدم اعتباره بالدليل كالقياس والاستحسانات والمصالح المرسلة والنوم والرمل والجفر والاستخارة وهكذا فلا ريب في عدم كونها مرجحة للاصل والاجماع ولان ما يستفاد من
الدليل عدم الاعتناء بشأنها اصلا كقوله ع مهلا يا ابان ان السنة اذا قيست محق الدين وبه تم فرعه بعدم القول بالفصل نعم في الحد وجب ما لا مفر الا التخيير سواء كان ذاتيا
كدوران الامر بين الوجوب والحرمة او عرضيا كالجهات الاربعة للقبلة في ضيق الوقت وفيه يؤخذ بالمظنون منها لقاعدة الاشتغال فان اخذه يوجب القطع بالبراءة سواء كان مرجحا في الواقع
لا وكان الحكم هو التخيير ومنها موافقة احدهما للاصل والاخر مخالفا ويسمى الاول بالمقرر والثاني بالناقل واختلفوا فيه فقال بعضهم بتقديم الاول وقال البعض الشيعة والعامة بتقديم الثاني
وقال بعض بعدم الترجيح بينهما وكونهما متعادلين وفصل بعض بين الصادر من النبي والائمة عليهم السلم والحق التفصيل وقد مضى في اصالة البراءة تفصيله وتحقيق الامر فيه من عدم كون المقررية
والناقلية من جهة تقطيعين كانا الوظيفتين **الامر الثالث** في تعارض المرجحات اما السند والدلالة فالدلالة مقدمة لانه جمع مع شاهد وهو اولى من الطرح لما مر بل لعدم التنافي بين ترجيح
السند والدلالة لان الثاني يوجب بقاء السند والعمل بهما وعليه اجماع العلماء عملا وفتوى لا بتخصيص الايات باخبار الاحاد وكذا العقلاء وعند العرف لسبق القطعية واما السند والخارج
فان كان الخارج موجبا للجمع كما فيما كان مرجحا للدلالة او لاحدهما حمل على التقية فيقدم لانه جمع واولى من الطرح واما اذا رجع الى الطرح كمعارضة الكتاب للعام مع الخبر العام المعتضد بالشهرة الجابرة
للسند فيتساويان ويتبع الظن الشخصي وهو في الشهرة غالبا واما الدلالة والخارج فيتبع الظن الشخصي في طرح احد الدليلين او احد السندين كالخبر الخاص مع الخبر العام المعتضد بالشهرة وما ذكرنا

من اعتبار الترجيح من باب الظن انما هو في الاحكام والموضوعات المستنبطة واما الموضوعات الصرفة كتعارض البينتين مع البينتين مع اقوائية احدهما بالشهرة او الشياع وهكذا من الظنون التي لم يثبت اعتبارها وحجيتها فمشكل لعدم حجيتها في الموضوعات الصرفة لانها موقوفة على العلم او الدليل فحيث لم يكن يرجع الى الاصل الا ان يقال ان الادلة دلت على لوجوب العمل بها والجمع غير ممكن وكذا الطرح لعدم الدليل على الطرح فيتعين العمل بالمظنون نعم لو ثبت بناء العقلاء على العمل به او السيرة عليه يتعين وكذا فيما لا يمكن الطرح كتعارض الفقاهتين من سنخ واحد كتعارض الاحتياط مع الاحتياط والاستصحاب للموضوعي او الحكم فيهما معا والبراءة مع البراءة كما في صلوة الظهر والجمعة لان مع الشهرة على وجوب الاول لا يحصل منها الظن المشكوك الحجية بوجوبها لكن لا يعلم فيحصل الصغرى اعني هذا مما لا يعلم وجوبه والاصل البراءة الا فيما لا يمكن طرحها فيتعين العمل بالمظنون لبطلان الجمع والطرح الخ وهكذا في الاحتياط والاستصحاب واما اذا كان من غيره كاصالة البراءة مع الاستصحاب فقد مر ترجيح الاستصحاب على غيره وكذا الاحتياط على البراءة لرجوع الشك الى حصول الامتثال والعقل حاكم بلزوم تحصيله هذا في تعارض الدليلين وترجيح احدهما بامر واما في تعارض الامارتين الغير المعتبرتين لو انضم الى احدهما ظن مشكوك الحجية او مظنون الحجية فهل يصير حجة او لا والحق هو الثاني فيما لا يحصل العلم بالظن المشكوك الحجية صح لان انضمام الظن المشكوك الحجية لا يكون منشاء لحجيته لانه ايضا مما لا يعلم والاصل حرمته الا اذا ثبت حجيته بالدليل كالضعيف المنجبر بالشهرة بعد فرض حجية الخبر للاجماع على حجيته والدليل على حجيته لا يخلو من وجوه ثلثة وكلها فاسدة لما مر توضيحه في اصالة البرائة فارجع والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على النبي محمد واله اجمعين

في دار السلطنة اصفهان فوقع الفراغ في اواسط شهر رمضان من شهور سنه ١٢٨٠

ومن العلوم عند ارباب العلوم ان علم اصول الفقه من اهم العلوم العملية واعمها عائدة ونفعا في الحل المعاش لدى اهل التحقيق فانهما فرقا جمعا ولعمري انه بمنزلة الماء الجاري على جنان العلوم وجنانها فهم كالروح الساري في اصول المعقول وفروع المنقول واغصانها الا يكاد يتم علم من العلوم الا به العلماء شكر مساعيهم سلفهم وخلفهم قد بذلوا جهدهم فيه وانعموا جدهم وكم قد صنفوا في اليه وقد صنفوا صحفا وسفرا ونشروا زبرا وكتبا لكان العلوم ترتيبا ويوما فيوما تبدل الكتب يكابر سائله لين اللى ان انتهى الحرابة والكمال الى حامل المحققين ثم علم العلماء المحققين فضل الفضلاء المدققين استاد الكاملين في العلوم بدر دهره عصره وحيد وحيد مولانا الحاج ملا عبد الرحيم النجف آبادي الاصفهاني اسكنه الله في بحبوحة جنانه وتغمده بغفرانه فقد صنف من نتايج فكره كتابا بالابلغ وصنف في الاصول الى غاية منتهاها فانه قد اثبت جميع ما ينبغي منه وهو الحقيقة كاشف رموز المسائل الاصولية ومبين مطالب الحقة العلمية ولما كان هذا الكتاب المستطاب احل الكتب المصنفة المرغوب عند اهل العلم والفضيلة فامر بكتبه وانطباعه جناب المعظم الامام الهمام مولى لطفا كهف الارامل والايتام فخر المحققين المجتهدين افضل الفضلاء ابن البقار والدلائل كشاف مقاصد التحقيق ومقامات التدقيق فخر العرب والعجم ونقطة دائرة المجد والكرم مقتدى الانام من الخواص والعوام سليل الكرام حجة الاسلام الحاج سيد اسد الله ادام الله ظله العالي واوقع امر فكتبه وقد بذل جهده بتصحيحه

غاية البذل والجهد مع بعض الفضلاء والعلماء وتصدى بطبعه سعيه بتوفيق الله وعنا وانا العبد الحقير المحتاج الى عفو ربه البارى محمد بن المرحوم المغفور ملا علي الخوانساري غفر الله له ولوالديهما

وجميع المؤمنين

قد تمّت
هذه النسخة الشريفة
الميمونة المسمّى

بحقايق
الأصول وقد
سعى كمال السعي في إتمامه وتصحيحه
ومقابلته الموفّق بتوفيقات الأحد
الصمد جناب زبدة الأطياب والأنجاب
آخوند ملا محمد رضا مرحمت و غفران مآب آخوند
ملا علي الخوانساري در دار الخلافه
طهران در كارخانهٔ عاليشان كربلائي
محمد قلي و كربلائي محمد حسين
صورت



اتمام
و انطباع
پذيرفت



